

R. P.

FRANCISCI SVAREZ

GRANATENSIS E SOCIETATE IESV DOCTORIS THEOLOGI,

ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA Primarij atq; Emeriti olim Professoris.

TRACTATVS QVINQVE,

AD PRIMAM SECVNDAE D. THOMAE:

De vltimo fine hominis, ac Beatitudine.
De voluntario, & inuoluntario.
De humanorum actuum bonitate & malitia.
De Passionibus & habitibus.
De vitiis, atq; peccatis.



MOGVNTIAE

Cum Superiorum permissu, & priuilegio Caesareo.

Sumptibus Hermanni Mylii Birckmanni,

Excudebat Hermannus Meresius.

ANNO M. DC. XXIX.

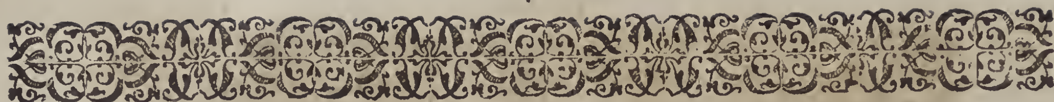


BALTHASAR ALVAREZ E SOCIETATE IESV DOCTOR THEOLOGVS.

Ad Lectorem.



Vm vniuersa Theologia Scholastica tribus primariis, ac maioribus partibus contineatur, vt Author in suo sequenti proœmio admonet, ea scilicet, quæ Deum in se Vnum ac Trinum considerat: altera, quæ de eodem, vt causa efficiente creaturarum, disserit, quas latè prosequutus est, editis iam voluminibus de Deo, de Angelis, de Opere sex dierum, & Anima: tertia, quæ de ipso Deo vt fine superiori naturæ rationalis, atque adeò de mediis illi accommodatis disputat; & partem hanc tertiam, quod ad media attinet, ad exitum ferè vsque perduxerit, excusis de Incarnatione, ac vita diuini Verbi, de Sacramentis, Legibus, Gratiáque, libris tam multis: illud ex ea parte reliquum erat explicandum, quod de fine ipso, & actibus nostris, quibus obtinetur, aut amittitur, disceptat. Sed ecce tantæ literatorum hominum fortunæ obuia mors commune illorum perfugium deijcit, parcere nescia, doctáque miscere rudium pariter funera, atque sapientum. Ergo quas eo de argumento, vel per Hispaniã, non vno in loco, vel Romæ cõmentationes olim dederat auditorib. (quæ n. interris regio, aut Academia eximij Doctoris monumentum aliquod non cuperet, nõ quæritaret?) veluti subsidiarias proferimus: ac si laciniosas minus, minimè certè degeneres, minimè eneruеs, ab ipso videlicet Soarij Marte progenitas. In quibus planè nobiles aliquot scriptores non parum præsidij in eiusdem argumenti opere vulgando habuere. Tantus scilicet erat tunc, ac fuit semper, Soarij candor, tam minimè inuidebat vnquam poscentibus labores suos, vt nulli penitus eos denegauerit, illo titulo, quod essent à se prælo subijciendi. Quoniam verò solenne illi quondam fuerat disputationum titulis prænotare maiores dubitationes, subindèque in varias sectiones distinguere, hac in editione id obseruamus religiosè: quamquam posteriore consilio pleraque volumina per libros, & per capita prudens distribuerit.



Facultas
R. P. PROVINCIALIS SOCIETATIS IESV, PER PROVINCIAM RHENI SVPERIOREM.

CVm ex mandato Sac. Cæsareæ Maiestatis, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac aliis quamcunque librariam negotiationem exercentibus, seriò firmiterque inhibeatur, ne quisquam libros vllos à Societatis nostræ Patribus hactenus editos, aut in posterum edendos intra S. Imperij, Regnorum & Dominiorum, Suæ Cæs. Maiest. hæreditariorum fines, simili aliove charactere aut forma, siue in toto, siue in parte recudere, vel aliò recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere & distrahere, clam seu palam citra supradictorum Patrum consensum ac testimonium, audeat vel præsumat. Ego IOANNES COPPERVS Societatis IESV per Rheni inferioris Prouinciam Prouincialis, concedo HERMANNO MYLIO facultatem excudendi, Francisci Suarez Tractatus Quinque ad primam secundæ D. Thomæ: De vltimo Fine Hominis, ac Beatitudine; De Voluntario, & Inuoluntario: De humanorum actuum bonitate & malitia. De Passionibus & habitibus. De vitiis atque peccatis. In quorum fidem hoc ei testimonium manu nostra subscriptum, & sigillo munitum dare voluimus. Schletstadij VIII. Octobris M.DC.XXVIII.

Ioannes Copperus.

FACVLTAS R. P. PROVINCIALIS
Societatis IESV in Prouincia Lusitana.

EGo Emanuel Fernandez Societatis IESV in Lusitana Prouincia Præpositus Prouincialis, potestate ad id mihi facta à Reuerendo admodum Patre nostro Mutio Vitelleschi, facultatem concedo, vt Tractatus isti, siue prælectiones in primam secundæ D. Thomæ à Doct. Francisco Soario Societatis nostræ, & in Academia Conimbricensi primario olim Professore emerito compositæ, & eiusdem Societatis grauium doctorumq; hominum iudicio approbatæ, typis mandentur. In cuius rei fidem has literas manu nostra subscriptas, sigilloque nostro munitas dedimus. Ebore tertio Nonas Iulias Anno Domini 1627.

Emanuel Fernandez.

ELEN-



ELENCHVS

DISPVTATIONVM

PRIMI TRACTATVS,

De vltimo fine Hominis.

PROOEMIVM OPERIS TOTIVS.

DISPVTATIO I.

De causalitate finis respectu humanæ voluntatis, complectens sectiones sex.

DISPVTATIO II.

De actionibus voluntatis, quæ sunt propter finem, complectens sectiones quatuor.

DISPVTATIO III.

De vltimo fine hominis in communi, & de modo operandi propter illum, continens sectiones sex.

3. *Vtrùm homo possit intendere duos vltimos fines simpliciter, & positiuè ac propter illos operari.*
4. *Vtrùm possit aliquis simul intendere duos fines vltimos, vnum simpliciter, alterum secundùm quid.*
5. *Vtrùm necesse sit hominem semper operari propter finem vltimum simpliciter à se intentum.*
6. *Vtrùm omnes actiones hominis sint propter vltimum finem simpliciter saltem ex inclinatione?*

DISPVTATIO IV.

De beatitudine in communi, an sit, & quid sit, comprehendens sectiones tres.

1. *Quæ sit communis ratio Beatitudinis, & propria huius vocis significatio?*
2. *Vtrùm ostendi possit beatitudinem esse possibilem homini, aut de facto futuram esse?*
3. *Quotuplex sit Beatitudo?*

DISPVTATIO V.

De obiecto humanæ Beatitudinis, cohibens sectiones tres.

1. *Vtrùm omnes creaturæ sine Deo possint esse sufficiens obiectum humanæ Beatitudinis?*
2. *Vtrùm solus Deus sine consortio alicuius creaturæ sit sufficiens obiectum humanæ beatitudinis?*
3. *Vtrùm Deus secundùm totum, quod in se habet, vel secundùm speciale attributum sit obiectum humanæ Beatitudinis?*

DISPVTATIO VI.

De essentia formalis beatitudinis quoad genus, & substantiam eius, & perfectionem, quam ponit in essentia animæ, continens sectiones tres.

1. *Vtrùm beatitudo nostra sit ipse Deus, vt illapsus, & vnitus substantiæ animæ nostræ: aut quam perfectionem illa ponat.*
2. *Vtrùm formalis beatitudo sit operatio creata afficiens immediatè animæ potentiam?*
3. *Vtrùm beatitudo sit vna simplex operatio animæ intellectiuæ, vel plurium collectio?*

DISPVTATIO VII.

De specifica operatione, & proxima potentia, in qua supernaturalis beatitudo constituenda est, continens sectiones duas.

1. *Vtrùm beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, an voluntatis?*
2. *In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest?*

DISPVTATIO VIII.

De perfectionibus intellectus beati præter visionem beatam, continens sectiones quatuor.

1. *Vtrùm præter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.*
2. *Vtrùm in beatitudine perseuerent, vel denuò infundantur scientiæ naturales, & acquisibiles.*
3. *Vtrùm in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri.*
4. *Vtrùm ad Beatitudinem requiratur comprehensio.*

DISPVTATIO IX.

De perfectione voluntatis beatæ, vt versatur circa Deum, continens sectiones tres.

1. *Vtrùm voluntas Beati necessariò amet illum amore charitatis, & beneuolentiæ.*
2. *Vtrum Beatus necessariò amet suam beatitudinem supernaturalem quam possidet & fruitur.*
3. *Quale sit gaudium, quod Beati habent in Deo, & de Deo clarè viso, qualisve sit fruitio.*

DISPVTATIO X.

De aliis perfectionibus voluntatis Beati, continens sectiones duas.

1. *Vtrùm voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, vt facta sit impeccabilis.*
2. *Quibus virtutibus ornetur voluntas Beatorum.*

DISPVTATIO XI.

De actibus, aureolis, & fructibus animæ beatæ, complectens sectiones tres.

1. *Vtrùm sint aliquæ dotes in anima beata, & quid, & quot sint.*
2. *Vtrùm in Beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.*
3. *De aureolis & fructibus, quid, & quot sint, & quomodo inter se distinguantur.*

DISPVTATIO XII.

De inæqualitate Beatitudinis, remittitur ad Librum 2. de Attributis Dei.

DISPVTATIO XIII.

De subiecto, seu statu, in quo homo possit consequi supernaturalem beatitudinem, continens duas sectiones.

1. *Vtrùm anima ante resurrectionem hominis consequatur beatitudinem perfectam.*
2. *Vtrùm eadem beatitudo supernaturalis futura sit animabus iterum corporibus vnitis.*

DIS-

DISPVTATIO XIV.

De immutabilitate, & perpetuitate beatitudinis, continens sectiones tres.

1. *Vtrùm felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.*
2. *Vtrùm beatitudo sit natura sua incorruptibilis & perpetua.*
3. *Vtrùm de ratione beatitudinis sit, vt de facto perpetuò duret.*

DISPVTATIO XV.

De his, quæ ad naturalem beatitudinem pertinent, continens sectiones duas.

1. *In quo consistat propriè beatitudo naturalis.*
2. *Quomodo possit homo beatitudinem naturalem acquirere.*

DISPVTATIO XVI.

De appetitu beatitudinis, continens tres sectiones.

1. *Vtrùm homo appetitu innato appetat beatitudinem naturalem in particulari, & in communi.*
2. *Vtrùm prædicto appetitu appetat supernaturalem.*
3. *Vtrùm appetitu elicito eam possit appetere.*



TRACTA-



TRACTATVS PRIMVS.
DE
FINE HOMINIS,
PROOEMIVM.



Divvs Thomas in Prefatione ad hanc Theologiæ partem proponit in materiam & obiectum, seu subiectum eius, hominem, vt ad imaginem Dei conditum, id est, ratione & libertate vtentem, secundùm hoc enim maximè relucet in homine Dei imago: alibi verò (hoc est, prima parte in fronte quæstionis 2. inter tradendam generalem Theologiæ diuisionem) ait finem potiùs illius esse tractare de reditu creaturæ rationalis in Devm: vnde & subiectum non hominem esse, sed Devm, vt finem vltimum, multi collegerunt. Neque id videtur rationi dissentaneum, totius namq; Theologiæ obiectum Deus est; quare vt pars cum toto proportionẽ seruet, oportet, vt omnes Theologiæ partes, præsertim maiores, magisque præcipuæ, de Deo disputent, eo vel maximè quòd ad perfectionem Theologiæ spectat Deum sub omni ratione, atque habitudine considerare: cúmque in priore parte Theologiæ disputatum sit de Deo, tum sub ratione absoluta à creaturis, quatenus vnus, & trinus est, tum etiam secundúm habitudinem primæ causæ, seu principij creaturarum, necesse est vt in parte alia Theologiæ nimirum quam aggredimur, de ipso, vt de vltimo fine differatur, eoque pacto sit eius obiectũ. Neque veró hæc inter se sunt contraria, sed eódẽ reuoluuntur, si enim loquamur de materia proxima, in qua versatur hæc doctrina, non est dubium eam esse hominem vt liberè operãtem, & per actionem liberam in suam beatitudinem tendentem, quod nunc alia probatione non eget, sed ipso vsu constabit, & ex proximè dicendis declarabitur. Si autem de primaria ratione materiam hanc tractandi sit sermo, rectissimè dicitur Devs, vt finis vltimus, subiectũ huiusce operis, quod planè rationes factæ probant. I. *De obiecto seu materia huius Operis.*

Quæret verò aliquis: cùm Deus non sit solùm finis hominis, sed terminus etiam omnium creaturarum, cur Theologi ad explicandum in Deo rationem finis vltimi, in homine tantùm illam declarent, considerando videlicet, quo modo beatitudo hominis consistat in Deo, & quibus actibus illum assequatur potiùs quàm in aliis creaturis. II. *Cur Theologi rationẽ finis vltimi per ordinem solũ ad hominem pertractant.*

Respondetur varias posse reddi huius rei causas, quas breuiter attingã, quoniam amplitudinem, dignitatẽ, & difficultatem huius doctrinæ manifestant.

Prima est, quoniam si homo cum inferioribus creaturis conferatur, solus ipse Devm in seipso proximè & immediatè attingit, & consequitur præcognitionem, & amorem: atq; ita singulari modo est Devs finis vltimus humanæ naturæ: aliæ verò res solùm remotè, & secundum quandam imitationem di- III. *Ratio 1.*

cuntur in Devm tendere. Si autem comparetur ſuperioribus creaturis, habet quidem Devs reſpectu illarum eandem ratio nem vltimi finis, tamen quia in hoc ferè eiuſdem rationis eſt, reſpectu Angelorum & hominum; ideo quæ in hac parte de homine dicuntur, per ſimilitudinem ad beatitudinem Angelorum extendi poſſunt. Quòd ſi in modo conſequendi beatitudinem aliquid proprium aut ſingulare habent Angeli, illud & minus notum eſt hominibus, & tractando de natura Angelorum breuiſſimè à Theologis expenditur, quoniam etiam ad vtilitatem humanam minùs eſt neceſſaria.

IV. 2. Ratio. Secunda cauſa eſt, quia doctrina hæc non tantùm eſt ſpeculatiua, ſed etiam practica & moralis; quod enim Ariſtoteles 1: *Ethicorum cap. 7. & lib. 2. cap. 7.* de Philoſophia morali dixit, in hac etiam parte cum Theologia conuenit, ſcil. non eſſe tantùm propter cognitionem, ſed propter actionem etiam, atque vt boni efficiamur; ad doctrinam autem moralem maximè fuit neceſſaria homini cognitio ſui ipſius, & actionum ſuarum, non autem aliarũ creaturarum, niſi quatenus huic morali doctrinæ deſeruire poteſt.

V. 3. Ratio. Tertia & optima cauſa addi poteſt, quia in homine, vt dixit S. Greg. *hom. 29. in Euang.* quodámodo omnes creaturæ continẽtur, & in eo omnes aſſequuntur ſuam felicitatem & beatitudinem, quatenus illius poſſunt eſſe capaces.

VI. 4. Ratio. Quarta denique, quia ex diuina inſtitutione & ordinatione omnes creaturæ ad ſalutem hominũ ordinatæ ſunt, & tota ratio diuinæ prouidẽtiæ quodam modo in gubernando ac dirigendo hominem ad ſuum finem poſita eſt. Vnde fit, vt omnia diuina opera & myſteria, præſertim ſupernaturalia, ꝑpter ſalutem humanam, maximè electorum, facta ſint, atque ita conſiderando de homine, & de mediis, quibus ad finẽ ſuum perducitur, tota ratio diuinæ prouidentiæ quodammodo exhauritur, quãtum ab hominibus cognoſci poteſt. Atque hinc ſatis conſtat, quid ſit obiectum huius partis.

VII. 1. Corollar. ex dictis. Ex quo colligitur primò, qua ratione Theologia, quamuis ſcientia diuina ſit, de humanis rebus diſputet: duplici enim titulo hoc præſtat; primò, quia hoc neceſſarium fuit ad explicandam in Deo rationem finis vltimi. Secundò quia non conſiderat hæc moralia vt naturali lumine manifeſtantur, ſed vt virtute continentur in principiis à Deo reuelatis, atque ideo eadem eſt ratio totius Theologiæ, & huius partis, ſcilicet diuinum lumen, & reuelatio, aut prima veritas, quatenus mediatè, aut per diſcurſum applicatur concluſionibus in principiis fidei virtualiter contentis: in quo maximè differt hæc doctrina à morali Philoſophia humana, ſeu purè acquiſita.

VIII. 2. Coroll. Secundò colligitur ratio methodi, & ordinis huius tractationis: doctrina enim moralis, & practica, vt perfectè, ac per modum ſcientiæ tradi poteſt, ſupponit ſpeculatiuam ſciẽtiam. Item cognitio de Deo ſub aliqua habitudine ad creaturas ſupponit cognitionem ipſius Dei in ſe: & ad cognoſcendum reditum creaturarum in Deum, oportet priùs emanationem earundem ab ipſo explicare, & ideo poſtquam de Deo, & de operibus creatis diximus, in hoc conſequenti opere reditum creaturarum in Deum, atque adeo moralem doctrinam, qua peruenitur ad Deum trademus generaliter, principia ſcilicet, & fundamenta virtutum omnium, & actionum moralium. In ſpecie verò, hoc eſt, de ſingulis virtutibus, eam tantùm doctrinam in lucem damus, quæ ad tres virtutes Theologicas, aut eis affinem religionem exponendas opportuna eſt. Quoniam verò, vt Ariſt. teſtatur, principium rerum omnium moralium eſt finis, ideo ab vltimo fine diſputare incipimus.

DISPV-



DISPVTATIO PRIMA.

De causalitate finis, respectu humanæ voluntatis.

VNiuersa hæc doctrina maxima ex parte versatur in explicandis humanis actionibus, quatenus humanæ sunt, ac bonitatis ac malitię moralis capaces: in quo potissimùm à fine pendent, qui est principium moralium actionum, & ideo prius hanc Disputationem præmittendam duxi, in qua munus, varios modos, rationem, seu distinctionem finis explicabo: hæc enim Disputatio necessariò præmittenda videtur, ad explicanda nonnulla principia, & varium titulum, quibus in sequentibus vtendum nobis est, ne cogamur eadem semper repetere: curabimus autem à quæstionibus philosophicis, quoad fieri potest, abstinere, aut eas tantùm breuiter attingere, quantum ad rem Theologicam fuerit necessarium.

SECTIO I.

In quo consistat causalitas finis respectu humanæ voluntatis.

I. *Causalitatē finis esse propriè erga humanam voluntatem ostenditur.* PRimùm omnium statuendum est, finem, & causalitatem eius, qualiscunque illa sit, propriè suum locum habere in voluntate humana, & in actibus, seu effectibus eius, quod est certissimum. Primò ex modo loquendi Scripturæ sacræ, vbique enim tribuit homini modum operandi propter finem, quod maxime illi conuenit ratione voluntatis, ad Roman. 8. *Propter te mortificamur tota die, &c. Sed in his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos.* & Psalmo 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas, propter retributionem.* Secundò experientia constat, hominem non casu, nec fortuitò in incertum ferri, sed in definitum finem dirigere operationes suas. Tertiò constat etiam ratione, quia motio finis præcipuè habet locum in agētibus per intellectum: nam finis mouet agens ad operandum, mouet autem per cognitionem; agens autem intellectuale maximè cognoscere potest rationem finis, & ordinem eius ad media: ergo voluntas, quæ ratione ducitur, maximè potest moueri à fine.

II. *Suppositio pro sensu quæst.* Secundò, vt intelligatur proprius quæstionis sensus, supponendum est ex Caiet. 1. *part. quæst.* 5. *art.* 4. & clariùs 2.2. *quæstion.* 17. *art.* 5. sicut in causa efficienti quatuor distinguuntur, ita etiam posse in causa finali distingui, scilicet, res quæ causat, ratio, seu forma, quæ est principium causandi, causalitas eius actualis, & effectus causatus: *in hac sect.* præcipuè agimus de tertio, scilicet de causalitate actuali finis, qua intellecta, facile constabit, quis sit, & quotuplex effectus finis in humana voluntate: de ratione autem seu principio causandi, dicemus postea in sectione tertia: & inde constabit, quænam res possit esse causa finalis. Quare in vniuersum, in omni genere causæ, illa res potest rationem causæ participare, cui potest conuenire forma illa, quæ est ratio causandi.

III. *1. Opinio in præs. quæst.* Tertiò, his positis, duæ possunt esse extremæ sententiæ in præsenti sect. Prima est, causalitatem finis non consistere in motione aliqua respectu humanæ voluntatis, sed in hoc solum, quod effectus, qui à voluntate progreditur, in aliquid vt in finem ordinetur, ita vt esse finem nihil aliud sit, quàm esse id, cuius gratia aliud fit: nam hoc modo rationem finis Aristoteles vbique describit, præsertim 2. Physicor. & 5. Metaphysic. Vnde Caietanus supra dicit, causalitatem finis esse innominatam, significari verò per hanc vocem esse propter quod, seu id esse, cuius gratia. Et potest suaderi hæc sententia, quia in operibus Dei est propria causalitas finis, Deus enim verè ac perfectè operatur propter finem: sed respectu Dei non potest hæc causalitas consistere in motione voluntatis eius, vt videtur per se notum, quia id esset maxima imperfectio in Deo. *Suadetur exemplis.* Similiter in inferioribus agentibus naturalibus est propria causalitas finis, quæ non potest consistere in motione agentis, cum nō cognoscat finem: ergo similiter in voluntate humana, quæ est quasi media inter Deum, & res inferiores, philosophandum est. Secundò, quia vix potest intelligi, quę vel qualis illa motio, quia vel est aliquid antecedens actum voluntatis, & hoc non, quia nihil est in voluntate: vel est ipsemet actus voluntatis, & hoc non, quia talis actus potius est effectus finis, quàm causalitas eius: mouet enim finis ad talem actum trahendo, & alliciendo voluntatem: ergo &c. *Item ratione.*

IV. *Impugnatur proxima opinio.* Nihilominus hæc sententia nec rem ipsam, nec communem modum loquendi Theologorū & Philosophorum explicat. Primo enim Autores omnes ponunt causalitatem finis in motione metaphorica respectu nostræ voluntatis. Ita sentit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 1, *art.* 1. & in quæst. de veritate, *quæst.* 22. *artic.* 2. vbi notanda sunt illa verba. *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti seu desiderari*: & in quæstionibus de pœnitentia *quæst.* 5. *artic.* 1. inquit. *Finis non est causa, nisi quatenus mouet efficientem ad agendū: vnde vbi non est actus, non est causa finalis.* 3. Metaphys. text. 12. Et videtur hæc doctrina sumpta ex Aristot. 1. *de Generat.* cap. 7. Secundò, quod finis dicatur esse id, cuius gratia aliquid fit, solùm est denominatio quædam extrinseca in ipso fine: ex eo quòd aliquid aliud ordinatur ad ipsum: ergo non satis est hoc ad causalitatem propriam finis. Patet consequentia, tum quia hæc denominatio non dicit emanationem aliquam realem, nec influxum: tum etiam, quia aliàs quilibet terminus motus, & quodlibet obiectum cuiuscunque actus, quatenus est terminus, ad quem tendit operatio agentis, habebit propriam causali-

tatem finis. Item, cessante actione agentis hoc solò quòd res esset propensa, seu inclinata natura sua in finem, duraret semper causalitas finis, quia semper durat illa denominatio, quòd hæc res est propter illam, quæ emanare potest ex sola actione præterita, & ordinata ipsius agentis: hoc ergo solùm non satis est ad explicandam hanc causalitatem finis.

V. Secunda sententia est, hanc causalitatem consistere in motione metaphorica voluntatis, quæ ex se antecedit tempore, & distinguitur ab omni actu elicito ab ipsa voluntate. Quæ opinio in hunc modum explicari potest, quia finis non mouet voluntatem, nisi præcognitus sit: hoc autem ipso quod finis est cognitus, & bonitas eius, etiamsi voluntas per proprium suum actũ in illum non tendat (est enim libera, & potest suum actum suspendere) intelligitur excitari, & moueri à fine cognito, vt ipsum amet, & intendat: hæc enim excitatio & motio antecedit consensum voluntatis, & intelligitur oriri ex coniunctione & sympatia potentiarum intellectus, & voluntatis, quatenus in eadem animæ essentia radicantur: ergo in hac motione consistit causalitas finis, quia hæc motio metaphorica non videtur posse alio modo explicari. Et hoc confirmat secunda ratio facta in præcedenti sententia: quia quidquid post hanc motionem sequitur, non est nisi amor, vel intentio finis, qui sunt actus voluntatis, qui non sunt causalitas: sed potiùs effectus causalitatis finis. Secundò, quia seclusa prædicta motione, postea finis solùm se habet vt terminus specificans actũ tendentem in ipsum: at verò sub hac ratione finis non exercet causalitatem finis, sed potius participat causalitatem formæ specificantis, vt significat D. Thom. 1. 2. *q. 2. art. 6. ad* 1. & in omnibus obiectis, actus specificatiuus est eadem ratio & modus causalitatis: ergo.

VI. Hæc vero nec intelligi possũt, nec satisfacere: quia hîc non agimus de causalitate finis in actu primo, vt sic dicam, seu de proxima applicatione eius ad causandum, sed de causalitate, & influxu eius in actu secundo, hic autem intelligi non potest priusquam in voluntate aliquid causatum sit, quia realis causalitas debet ad aliquid reale haberi, aliàs nihil esset: sed si in voluntate nulla est res noua, nec operatio aliqua, vel affectio, nihil intelligi potest, quod à fine causatum sit: ergo nec intelligi potest causalitas finis in actu secundo. Confirmatur ac declaratur, quia illa excitatio, quæ dicitur esse in homine cognoscente finem & bonitatem eius, antequam voluntas proprio motu moueatur, nihil aliud est reuerà, quàm cognitio & iudicium intellectus, nam in voluntate nihil de nouo positũ est, quod ante non esset: sed iudicium intellectus non est causalitas finis, vt per se constat, sed potius est approximatio finis, vt causare possit: ergo non potest in hoc solo consistere causalitas finis. Dices fortasse ex hoc iudicio statim resultare in voluntate affectionem, vel motionem aliquam saltem per simplicem complacentiam, ratione cuius est actualiter, & vniuersaliter propensa in finem, vt illum intendat, & efficaciter amet. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus, explicandam: primò quidem, quia, si hæc affectio est libera, potest voluntas illam suspendere: si autem est naturalis, non est per se ac semper necessaria ad causalitatem finis: huiusmodi enim imperfecti motus ex imperfecto modo operandi insurgunt in nobis, vel ex coniunctiõe appetitus, vel ex imperfecta deliberatione. At verò, seclusis his imperfectionibus, non sunt necessarij illi imperfecti actus, vt voluntas ex perfecto iudicio ac libertate à fine moueatur, vt videre licet in angelis, in Beatis, in Christo, & Virgine, & nonnũquam etiam contingit in nobis. Deinde de illomet affectu simplici redit eadem difficultas: nã ille etiam est quidam actus voluntatis, vnde est quidam effectus ipsius finis, de quo inquirendũ superest, quæ sit causalitas finis circa talem actũ: & quod de illo dictum fuerit, dici etiam poterit de perfecto actu intentionis, seu electionis.

Dico ergo causalitatem finis circa voluntatẽ nostram non esse in actu secundo, donec ipsa voluntas actu moueatur, & tendat in ipsum finẽ. Hæc assertio probatur sufficienter argumentis factis contra secundam sententiam, & videtur mihi expressè D. Thomæ locis nuper citatis, ex cuius verbis potest ratione noua cõfirmari: quia donec causa efficiẽs sit in actu, nõ potest intelligi causa finalis actu causare: nã finis, vt definit Arist. est, *cuius gratia aliquid fit*: si ergo nihil actu fit, nõ est actu finis; si autem efficiens actu non efficit actu, nihil fit: & consequenter nihil fit propter finem: ergo, de primo ad vltimum, ante actum agentis non est causalitas finis: ergo pari ratione in voluntate ante actionem voluntatis non est causalitas finis circa ipsam in actu secundo. Quod tandem declaratur, quia vel hæc causalitas esset circa ipsam potentiam voluntatis, & hoc non, quia secluso actu illa non aliter se habet, nec immutatur aliquo modo: vel est circa actum ipsius voluntatis, & hoc esse non potest sine ipso actu. VII.

Dico secundò; Causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu & actione voluntatis: sed est ipsamet actio, quæ simul est & à voluntate in genere causæ efficientis, & à fine in suo genere, scilicet, trahente, & determinãte voluntatem ad talem actum. Hæc conclusio hoc solo sufficienter probatur, quia non potest intelligi quid aliud sit hæc causalitas finis, nec aliud est necessarium vt voluntas moueatur in finem: ergo reuera in hoc consistit. Deinde potest exemplis declarari, quia sicut in potentia cognoscitiua actio eius natura sua pendet à potentia, & ab obiecto vt mouente potentiam, ita suo modo actio voluntatis, in potentia autem cognoscitiua eadem actio vt est à potentia est concursus eius ad talem actum, & vt est ab obiecto est similiter causalitas eius: ergo eodem modo in voluntate actio eius, quia intrinsecè, & essentialiter pendet ab his duobus principiis, scilicet à potentia & à fine proposito, vt est effectiue à voluntate, est concursus eius: vt verò est à fine in suo genere causę, est motio actualis eius, nec oportet in illa actione duas rationes, aut modos distinguere, quia per se ipsam & essentialiter postulat vtramque habitudinem. Solùm est differentia, quòd in potentia cognoscitiua cõcursus potẽtiæ pertinet ad causam effectiuam, in voluntate vero ad causam finalem, quod prouenit ex propriis modis operandi talium potentiarum. Aliud exemplum adhiberi potest in causa exemplari, quæ media apprehensione concurrit etiam ad effectum suum, & concursus eius solùm in hoc consistit, quòd fiat effectus ad imitationem eius: vnde in re non distinguitur ab actione agentis, sed eadem actio quæ profluit effectiuè ab agente, manat ab idea exemplariter, vt sic dicam, & vt sic, est concursus eius: sic ergo in præsenti dicendum est. VIII.

IX. *1. Corollar. Causalitatẽ finis propriè solùm reperiri in agentibus intellectualibus.*

Vnde intelligitur 1. huiusmodi modũ causalitatis finis tãtùm habere locũ in agẽtibus per cognitionẽ, nam alia agẽtia non possunt à fine moueri; & ideo est cõmunis omniũ sensus, apprehẽsionẽ finis esse illi vel rationẽ causãdi, vel rationẽ neces-

fariam ad causandum. Vt autem hæc causalitas propria ac formalis sit, necesse est vt hæc cognitio sit intellectualis: quia, vt infra dicemus, solùm finis mouet sub ratione boni & conuenientis. Sub hac autem ratione propriè & formaliter solùm cognosci potest per intellectum, quia necessarium est cognoscere habitudinem vnius ad aliud, & proportionem quandam inter appetibile, & appetentem, seu inter medium & finē. Vnde bruta, quamuis per cogitationem moueātur ad appetendum, & ideo sit in eis quædā participatio huius causalitatis finis, tamen non est perfecta in eis ac formalis ratio finis propter causam dictam.

X. *2. Corollar. non tamen reperiri in intellectuali increato.* Secundò colligitur, hanc causalitatem finis, prout exercetur in voluntate, non reperiri propriè in Deo, nec in voluntate eius: sed solùm in voluntate creata, quæ per actionem propriam, & actum à se distinctum mouetur in finem: quia vt dixi, vbi non est actio agentis, non est actualis motio finis: sed in voluntate diuina non est propria actio, quæ tendat in finem, quia actus, quo Deus vult quidquid vult, non distinguitur à voluntate eius, nec est aliquid factum, seu causatū: nihil enim, quod sit ipsemet Deus, potest habere veram causam; voluntas autem Dei est ipsemet Deus. Dices. Ergo Deus non verè ac propriè operatur propter verum finem. Respondeo, negando consequētiam simpliciter: 1. quia, vt notauit Gabriel *in 2. d. 1. q. 5. a. 1.* aliud est loqui de fine, aliud de causa finali: finis autem tantùm dicit terminum seu rationem extremi, ad quod aliud ordinatur; causa verò finalis, propriè dicit id, quod mouet agens ad operandum: quamuis autem respectu Dei, & voluntatis eius, finis non habeat hanc causalitatem, tamen Deus altiori, & perfectiori modo ordinat effectus suos, seu exteriores actiones ad determinatos fines: & ideo perfectissimo modo, & ablatis omnibus imperfectionibus, operatur propter finem. Secundò, quia licet diuinæ voluntatis non detur propria causa, dari tamen potest ratio eius ex parte finis desumptæ, vt docet D. Thom. 1. *cont. Gen. cap.* 86. & hoc modo sine causalitate finis circa diuinam voluntatem Deus propriè operatur propter finem. Atq; ex his satis responsum est ad fundamenta aliarum opinionum, in nu. 3. & 5. & amplius patebit ex sequenti sect.

SECTIO II.

Vtrum causalitas finis in voluntate nostra sit tantum respectu mediorum, vel etiam respectu ipsius finis.

I. Explicata motione causæ finalis in voluntate nostra, superest explicandum, quotuplex sit hæc motio, & circa quos actus versetur: uam inde constabit qui sint effectus finis: supponimus autem in genere quosdam actus voluntatis versari circa finem ipsum amando vel intendendo illum, vel fruendo illo; alios verò circa media, quæ propter finē eliguntur. Est ergo quorūdam sentētia, causalitatem finis solùm exerceri circa media, quæ propter finem appetuntur atque adeò motionem voluntatis ad appetendum finē propter se ipsum non esse, nec pertinere ad causalitatem finis, sed solum eam motionem, qua eligit media, vel eis vtitur propter finem. Ita Gab. *in 2. d. 1. q. 5. a. 1.* & Gregor. *in 1. d. 1. q. 1. a. 2.* & Medina 1. 2. *q.* 8. *in principio*, & idem sentit Heruæus *quodlib. 1. q. 8. & quodlib. 2. q. 1.* quatenus dicit rationem finis consistere in hoc, quod facit media esse amabilia propter ipsum: in quo magis explicat aptitudinem quam actum. Potest autē hæc sententia probari ex Arist. 2. *physic. cap.* 3. & 5. *Metaph. cap.* 2. dicente finem esse *cuius gratia aliquid fit*: nam in hac definitione apertè explicat habitudinem medij ad finem. Vnde 3. *Metaphys. cap.* 2. inquit, *Omne, quod per se & propter naturam ipsius, bonum est, finis est, atq; ita causat*, quoniam *illius gratia cætera fiunt*: in quibus verbis significat, illam rem esse finem, quæ per se bona est, & amabilis: & hanc conditionem supponit requiri ante causalitatem finis, hanc verò causalitatem in hoc cōsistere, quod huius rei gratia aliquid fiat ratione prædicta. Confirmari hoc potest, quia finis dicit essentialiter habitudinem ad media, vt ex ipsa vocis proprietate constat, nam finis idem est quod extremum; vbi autem non est medium, nec extremum esse potest: ergo causalitas finis propriè non exercetur nisi circa media. Et confirmatur, nam Deus licet se ipso sit beatus, & se propter se amet, & in se ipso quiescat, non est propriè finis sui ipsius, quia non tendit per aliquod medium ad consecutionem sui, vel suæ beatitudinis: ergo signum est causalitatem finis solum exerceri in ordinatione mediorum ad finem.

Nihilominus dicendum est, finem exercere causalitatem suam circa voluntatem nostram, non solum vt eligentem, vel vtentem mediis, sed etiam vt amantem, vel intendentem finem ipsum. Quam sententiam latè tradidi *in disp.* 23. *Met. sect.* 3. & in primis existimo esse doctrinam D. Tho. 1. 2. *q.* 1. *art.* 1. *ad* 2. dicentis, voluntatem nostram operari propter finem, *etiam agendo actionem quæ est vltimus finis*; non potest autem operatio esse propter finem in nostra voluntate, nisi interueniente causalitate finis. Idem constat ex loco supra citato, de veritate *q.* 22. *art.* 2. vbi dicitur, influxum finis esse amari & desiderari. Idem 3 *contra Gentes c.* 2. dicit finem esse id, in quod tendit impetus agentis: ergo siue tendat per electionem, siue per intētionem, ibi exercetur ratio, siue causalitas finis. Præterea Aristot. 2. *Metaph c.* 2. sic inquit, *ipsum cuius causa finis, tale autem est id, quod non est alterius gratia, sed eius causa cætera*: vbi per negationem illam explicat positiuam quandam motionem, aut conditionem finis propriè ac simpliciter dictam, in qua illa negatio fundatur, scilicet vt propter se ametur seu intendatur: ergo vtraque illarum actionum, seu motionum pertinet ad causalitatem finis, & quodāmodo integrat rationem eius, quinimò quòd finis habeat vim ad mouendum & trahendum voluntatem ad se, habet & virtutem trahendi illam propter finem. II.

Vnde ratione argumentor hoc modo; quia finis trahēdo voluntatē ad eligenda media ꝑpter ipsum, exercet causalitatem suam: ergo & trahendo voluntatem ad volendum eundēmet finem propter se. Probatur consequentia: nam in electione medij propter finem duo possunt considerari: vnum est quòd ex intentione, quæ est actus voluntatis, oritur electio, & hoc non pertinet ad voluntatem finis, sed efficientis, vt postea videbimus. Alterum est quòd finis propositus, & intentus mouet in suo genere ad electionem mediorum, tanquam forma dans illis appetibilitatem; sed in hoc eadem, vel maior ratio est de ipso fine trahente voluntatem ad appetitionem suam: ergo pertinet hoc ad causalitatē finis non minus, quàm illud. Secundò voluntas nostra tendit in finem per veram actionem suā, quam perfecto, & rationabili modo operatur: ergo sicut illius actionis datur vera causa efficiens, ita etiam vera finalis causa, quæ est prima earum. Tertio, Amor Dei super omnia reuera III.

est amor vltimi finis vt sic; ergo ille amor causatur à bonitate Dei in genere causæ finalis. Vnde in beatis voluntas, quæ necessariò amat Deum, ab ipsa Dei bonitate clarè visa, in hoc genere causæ determinatur, & necessitatur ad hunc amorem, & si per possibile, vel impossibile homo haberet illam beatitudinem sine aliis mediis, nihilominus consequeretur Deum, & frueretur illo vt vltimo fine suo, & Deus exerceret quoad hos actus, circa voluntatem causalitatem finis vltimi, sicut Angelus, licet natura sua absque aliis mediis, statim habeat beatitudinem naturalem in Deo vt in fine naturæ, nihilominus illum respicit vt finem suum, atque adeo vt causam finalem omnium actionum, quibus tendit in ipsum. Denique negari non potest quin finis determinet, & moueat voluntatem ad hos actus; sed illa ratio non potest ad aliud genus causæ pertinere: ergo.

IV. *Qui sint effectus finis.* Atque ex hac resolutione intelligitur primò quos effectus habeat causa finalis in voluntate nostra: omnes enim actus, quos voluntas exercet tam circa finem vt sic, quàm circa media propter finem, sunt proprii & immediati effectus causæ finalis, in quibus ita est distinguenda ratio effectus à causalitate ipsa, sicut distinguitur actio à termino, vt constat ex dictis in præcedenti sectione. *Qui eorum proximi, qui remoti.* Intelligitur secundò, omnem hanc finis causalitatem proximè & immediatè versari circa actus elicitos ab ipsa voluntate, per illos autem extendi, & communicari aliis actibus humanis, qui ab huiusmodi voluntatis actibus imperantur: ab eis enim diriguntur, & ordinantur in finem, quod est notandum pro his, quæ postea *tract.* 3. dicemus de bonitate, & malitia horum actuum, & in Disputatione sequenti amplius hoc explicabitur.

V. Ad fundamenta prioris sententiæ *in n.* 1. respondetur primò. Arist. in verbis illis, *finis est, cuius gratia aliquid fit*, virtute comprehendisse illa duo, scilicet quòd finis propter se ametur, & alia propter ipsum. An vero vtrumque eorum sit de ratione finis, dicam infra *sect.* 4. Dico præterea quando finis intenditur, vel amatur, ibi aliquid fieri, scilicet, ipsam intentionem, vel affectionem circa finem, & illud ipsum fieri gratia finis: nam sicut propter bonitatem finis cogniti eligit homo media, ita propter eandem bonitatem finis cogniti eligit amorem, seu intentionem talis finis. Vnde ad rationem, videlicet, quia finis dicit habitudinem ad media, primo respondetur, licèt dicat habitudinem ad media, non tamen ad sola illa, sed ad omnem effectum, quem in suo genere causare potest: nam sicut efficiens dicit habitudinem ad factum, seu ad omne id, quod à virtute effectiua prodire potest: ita finis, vt est causa, dicit ad omne id habitudinem quod ex virtute finalizandi causari potest. Deinde etiam faciendo vim in nomine *finis*, quod significet terminum & extremum, respondetur, non solum esse terminum respectu mediorum, sed etiam respectu voluntatis intendentis in ipsum finem propter se amatum, sub qua ratione habet rationem cuiusdam vltimi, & extremi, quia vt sic non ordinatur in aliud, & ipsemet actus voluntatis, qui quodammodo mediat inter ipsam & finem, in ipso fine consistit tanquam in vltimo termino. Ad confirmationem de Deo responsio est clara ex superius dictis *quæst. præced. num.* 11. nam in Deo ad intra quatenus se amat propter se, non est causalitas finis proprij, quia non interuenit aliquis actus, qui propriè fiat ex motione finis.

):(

SECTIO III.

Vtrum finis exerceat causalitatem suam sub ratione boni cogniti.

Explicuimus causalitatem finis, & effectum eius: sequitur vt dicamus de ratione causandi, seu de virtute, per quam causat. De qua duo sunt certa, circa quæ alia erunt dubitanda, & explicanda.

I. *Finis ratio seu virtus, per quã causat, est bonitas.* Primò igitur certum est, finem in suo genere causare, quatenus quoddam bonum, & conueniens est. Hæc est sententia D. Thomæ 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 1. *in fine corporis*, quam latè tractat 3. *con. gentes c.* 2. & 3. vbi probat, idem esse operari propter finem, & propter bonum: & 1. *p. q.* 5. *a.* 4. similiter probat bonum habere rationem finis, vbi *in solutione ad* 2. in hunc modum explicat illud Dionysij 4. cap. de Diuinis nominib. *Bonum est diffusiuum sui.* Eandem doctrinam habet Alensis 1. *par. q.* 17. *memb.* 3. & 34. *memb.* 1. & colligitur ex Arist. 1. *Ethicor. capit.* 7. dicente, *id esse vnicuiq; bonum, cuius gratia cætera operantur.* Idem *lib.* 1. *Ethic. in fine, &* 2. *Phys. cap.* 3. vbi dicit, *finem & bonum idem esse.* Ratio verò cõstat ex dictis, quia causalitas finis in hoc consistit, quòd trahit voluntatem ad se propter se amãdum, vel alia propter ipsum: sed nihil potest trahere voluntatem nisi bonum, quatenus bonum est: ergo bonitas est à qua habet finis virtutem causandi finaliter; est ergo illi ratio causandi.

II. *Exponitur Caiet. circa rationẽ causandi finaliter.* Hanc autem veritatem per se claram, obscuriorem reddit Caiet. 1. *p. art.* 4. *q.* 5. dicens, bonitatem formalem esse ipsam rationem causæ finalis in actu exercito, non verò in actu signato, nisi tantùm fundamentaliter. Quorum verborum sensus in idem redit. Nam per hoc nomen *bonum* non explicatur res sub habitudine ad effectum, seu actum finaliter causandi, & hoc vocauit Caiet. finem in actu signato, quam rationem non significat formaliter ratio *boni*, sed tantum explicat perfectionem obiecti, seu conuenientiam quam habet cum voluntate, ex qua habet quòd finalizare possit, quam habitudinem formaliter explicat nomen, seu ratio *finis*; & ideo dicitur fundari in bonitate. Et hoc modo dixit Caiet. *bonum* significare rationem finis in actu exercito fundamentaliter, ac si in causa efficiente diceremus calorem, v. g. esse finem agentis fundamentaliter, tamen vt sic non significare formaliter ipsam habitudinem efficientis

Secundo certum est vt bonum causet finaliter necessarium esse vt cognitum sit; quia appetitus vitalis sequitur formam apprehensam, & ideo ferri non potest nisi in obiectum cognitum vt cõstat ex Philosophia, & ex 1 *p. q.* 80. *& sequentib.* & ex *q.* 8. & 9. 1. 2. videriq; possunt quæ scripsi *in disp.* 23 *Metaph. sect.* 7. *& lib.* 2. *de orat. mentali. cap.* 13. Hinc verò oriebatur occasio disputandi quomodo se habebat esse cognitum ad rationẽ causandi finalem, an scilicet sit tantùm conditio necessaria, vel etiam ratio causandi, & consequenter an bonum causet cognitum finaliter secundum esse cognitum, vel secundum esse reale. Quam quæstionem latè tractat 1. 2. *q.* 1. *art.* 1. Medina; & Caiet. *ibid.* & antea *in* 1. *p. q.* 5. *art.* 4. & Ferrar. 1. *cont. Gen. cap.* 44. & aliqui Theologi *in* 2. *dist.* 1. præsertim Gabr. *p.* 5. alij verò *in* 2. *dist.* 25. præsertim Scot. & Capreol. Sed quoniam hæc res *in disp.* 23. *Metaph. sect.* 8. à me latè traditur, &, vt existimo, nihil difficultatis habet, dicam breuiter quæ sentio, & quod ad Quæstiones Theologicas postea tractandas est necessarium.

Aduer-

III. *Cognitio obiecti finalizantis non pertinet ad rationẽ causandi finaliter, sed est sola cõditio.*

Aduertendum est ergo, interdum appetere voluntatem obiectum cognitum solum in ordine ad cognitionem, vt v. g. quando contemplãdo rosam non appetit illam habere, sed tantum considerare, & cognoscere, & tunc esse cognitũ non solum est conditio, sed est ratio mouendi voluntatem; quia non solùm est quid prærequisitum vt voluntas moueatur, sed etiam est terminus appetitionis, cuiusmodi est quæcumque alia res quæ iudicatur esse conueniens, & hoc modo quando homo delectatur tantum in cognitione non verò in re cognita secundum se, esse cognitum est id, à quo actus accipit suam rationem, & bonitatem vel malitiam: sicut est quando homo appetit videre Deum, illud esse visum pertinet ad formale obiectum, quod est causa finalizandi. Aliquãdo verò volũtas appetit obiectũ cognitũ vt re ipsa illud habeat & cõsequatur, vt quando appetit sanitatem, & tunc plane ratio finalizandi est bonitas, quam in reipsa obiectũ habet, vel apprehẽdit, quia illud est finis volũtatis, in quod tendit impetus agentis, sed nõ tẽdit nisi in esse reale ipsi⁹ finis, vt illud habeat & obtineat: ergo. Item, illud habet propriam rationem finis, quo consecuto, quiescit voluntas, & quo deficiente frustratur ab intentione sua, sed non quiescit in sola apprehensione, nisi re ipsa finem consequatur, & nisi hoc obtineat, frustrari dicitur: ergo signum est moueri à fine secundum suum esse reale. Non est autem intelligendum requiri ad causalitatem finis quod res illa, quæ est finis à parte rei præexistat, quia cũ solum moueat metaphorice per cognitionem, satis est quod animo apprehendatur, & quasi in imagine repræsentetur; sensus ergo est rem illam secundum esse reale, quod obiicitur, & in ea apprehenditur, mouere voluntatẽ, & habere causalitatẽ finis, quia secundum illud esse iudicatur cõueniens: mouet autem, vt diximus, quatenus cõueniens iudicatur; cognitio igitur huius cõuenientiæ, & bonitatis, non est propria ratio mouendi, quia tunc voluntas non appetit cognoscere, sed dicitur esse cognitio necessaria per modum approximationis, non quidem secundùm locum sed tantum subordinationem potẽtiarum animæ; & quia sine illa nõ habet finis illum modum quo indiget ad suam causalitatem. Et hoc modo explicata hæc sententia clarior est, vt patet ex Scot. Gabr. Caiet. & Ferrar. locis suprà citatis, & nullam habet difficultatem alicuius momenti.

Existentia realis non ingreditur etiam rationem causandi finaliter.

IV. *Notatio pro præcedente doctrina.*

Vt tamen facile dissoluãtur multa argumẽta, quæ hîc multiplicat Medina, oportet vltimò aduertere, quod sicut in causa efficiẽte approximatio non est ratio agendi, sed conditio, potest tamen ratione illius variari actio, si diuersum agens applicetur, ita & in hac apprehensione, seu cognitione intellectus, contingere potest, vt ratione illius varietur actio voluntatis, si in obiecto aliud esse, seu aliam rationem apprehendat boni, vel mali: quo sensu dici solet finem specificare actũ voluntatis, non vt in re est, sed vt apprehenditur: nam licet eleemosyna, v. g. in re sit bona, si quis illam existimat malam, actio voluntatis non est bona sed mala. Propter quam rationem videtur dixisse D. Thom. 1. 2. *q.* 31. *a.* 3. *ad* 1. cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, diuersitatem apprehensionis pertinere ad diuersitatẽ obiecti, atq; idem sentit Cai. *q.* 30. *art.* 3. Sed hæc non sunt contraria, quia tunc apprehensio boni, tantum variat obiectum in quantum in illo apprehendit, & applicat diuersum esse obiecti, atque adeò distinctam bonitatem, vel conuenientiam, quæ vt dixi, est ratio mouendi voluntatem. Quocirca quando dicitur obiectum mouere *vt apprehensum*, cauenda est æquiuocatio in illa particula reduplicante: nam si reduplicet solam denominationem prouenientem ab apprehensione, ita vt ipsa apprehensio sit forma, per quam finis mouet, falsum est, vt dixi, si autem reduplicet ipsum esse obiectiuum, quod apprehendit, sic vera est locutio, atque eodem modo diuersitas cognitionis, quæ se tenet tantum ex parte potentiæ, aut cognitionis, seu in propriis qualitatibus ipsius actus intelligendi, vt sunt, v. g. quod sit clara, vel obscura, & similis; hæc, inquam, diuersitas non variat rationem finis, & consequẽter nec motionem voluntatis: at verò diuersitas cognitionis, quæ redundat in obiecto, scil. quia aliud est quod cognoscitur, vel alia proprietas in eo apprehenditur, hæc variat finem & motionẽ, quia proponit & appropinquat subiectum secundum aliud esse obiectiuum: vnde quasi diuersificat illud, & sic reddit diuersam cognitionẽ non ex parte esse cogniti absoluti, sed ex parte obiecti quod cognoscitur. Et hæc de causalitate, effectu, & principio, seu forma, quæ est principium finis

SECTIO IV.

Sub qua ratione boni moueat finis, & consequenter an media participent causalitatem finis.

I. *Resolut. affir. quoad bonum honestum & delectabile.*

CVm triplex sit bonum, honestum, delectabile, & vtile: de duobus primis nulla est quæstio, quia de honesto per se notum est maximè per se expetibile, quinimò ait Diuus Thomas 1. *p. quæst.* 5. *art.* 6. rationem honesti in hoc consistere, quod sit per se conueniens: de bono verò delectabili dixit Aristot. 10. *Ethic. cap.* 2. & cum eo D. Thom. 1. 2. *quæst.* 2. *art.* 6. *ad* 1. stultum esse quærere propter quid appetatur. Nam delectatio ex se habet appetibilitatem. Vnde constat vtramque hanc rationem boni esse sufficientẽ ad causandum finaliter, quia quod mouet vt per se appetatur, ẽt habet vim ad mouẽdum vt alia appetantur ꝑpter ipsum finem, si fuerint necessaria, aliàs prior motio non esset efficax, nam ex efficaci intentione finis sequitur electio medij si necessaria sit. Tota ergo quæstio versatur de bono vtili, quod non est propter se bonum, nec propter se amabile, sed tantum propter aliud: loquimur enim formaliter de bono vtili, vt sic, nam si contingat bonum quod est vtile ad vnum finem, esse aliàs per se conueniens, vel delectabile, illud est accidentarium ad rationem vtilis, & sub ea ratione participabit obiectum illud aliam rationem finis, nam quatenus vtile est, propriè habet rationem medii & ideò hæc quæstio coincidit cum illa, an medium, vt medium, finaliter causet, in qua re tres excogitari possunt diuersæ sententiæ, quas latius attuli *disp.* 23. *Metaphys.* 5 *sect.* 6.

Dubitatio solùm versatur de bono vtili, vt sic.

II. Prima est, bonum vtile, ex hoc solùm quòd vtile est, atque adeo omne medium, siue sit primum siue secũdum, posse habere rationem causæ finalis. Hanc sẽtẽtiam videtur indicare Gabriel *in* 1. *d.* 38. *quæst.* 1. *artic.* 1. vbi ex sententia Gregorij distinguit triplicem finem; vnus est, qui per se appetitur, & alia propter ipsum, qui est finis vltimus in aliqua serie. Alius qui non propter se appetitur, sed alia appetuntur propter ipsum, vt sunt media intermedia: tertius est, qui nec propter se appetitur, nec alia propter ipsum:

sed solum ipse appetitur propter alia, vt est primum medium in executione, & vltimum in intentione. Ratio verò huius sententiæ esse potest quia causalitas finis consistit in motione voluntatis; sed voluntas non tantum mouetur ad finem, sed etiam ad omne medium, quandoquidem illum appetit, nec etiam mouetur à solo fine vltimo, seu à bono per se amabili: sed etiam ab ipso bono, & medio vtili, vt sic: ergo in illo reperitur causalitas finis. Probatur vltima pars minoris, in qua est difficultas, quia ipsum mediū est bonum vtile, & vtilitas est aliqua bonitas in ipso existens, non enim inhæret in fine, sed in ipsa re, quæ est vtilis ad finem: ergo medium ratione suæ vtilitatis trahit voluntatem ad se. Secundò, quia voluntas determinatur ad eligendum hoc medium potius quàm illud, non à fine, sed à medio, scilicet, quia est magis aptum ad comparandum finem: ergo est in ipso medio causalitas respectu voluntatis ad alliciendam, & determinandam illam.

III. Secunda sentētia extremè contraria est, nullum mediū participare rationem, vel causalitatē finis. Cui videtur fauere Aristoteles loco citato suprà *sect. 2. num. 2. ex 2. Metaph. cap. 2.* vbi dicit de ratione finis esse, *vt alia appetantur propter ipsum, & ipse non propter alia*; ergo nullum medium habet rationem finis: nec dici potest Aristot. ibi lopui de fine vltimo; nam potiùs ex illo primo intēdit probare perueniendum esse ad aliquem finem vltimum, & non procedi in infinitum in causa finali: loquendo ergo de fine vt sic, verè *in 2. Phys. cap. 3.* dicit, *omnia media, etsi inter se subordinata sint, esse propter vnum finem intentum*, v. g. propter sanitatem: & *1. Ethic. ca. 7.* dicit, *in vnaquaq; serie illud esse finem, quod vltimò appetitur.* Et ideo adiungi potest confirmatio ex ipso nomine Finis, significat enim id, quod est extremum, & in quo sistit voluntas tendens ad finem. sed non habet rationē extremi, nisi id, quod propter se amatur, nec voluntas in alio sistit, nam per quodcunq; medium vlteriùs tendit in finem: ergo.

IV. Tertia sententia distinguit: nam medium cōsiderari potest, vel quatenus amatur propter aliud, vel quatenus aliud amatur propter ipsum: & priori ratione negatur habere finis rationem, quia sub illa exercet formalem rationem medij: medium autem & finis vt sic, saltem ratione formali distinguuntur. Posteriori autem ratione dicitur habere rationem finis, quia vt sic, non exercet rationem medij, sed potius rationem termini, non vltimi, sed proximi & intermedij. Ex quo fit, illud medium, quod est executione primum, seu intentione, ac resolutione vltimum, nullo modo habere rationem finis, quia tantum propter aliud eligitur, & nihil amatur propter ipsum: reliqua vero media, quæ inter primum medium & finem vltimum intercedunt, participabunt rationem finis modo iam dicto. Hanc opinionem tenet Ægidius *in 2. d. 28. q. 2. a. 2.* & significat Gab. *2. d. 1. q. 5. a. 1.* citans Ocham *ibi qu. 3. a. 1.* & videtur sententia D. Tho. *3. cont. Gent. c. 2.* vbi in ratione finali inquit, *In his, quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis respectu prioris*: & *in 2. Phys. in lect. 5.* in hunc modum explicat citatum locum Arist. dicens: *de ratione finis non esse, quòd sit vltimum simpliciter, sed solum respectu precedētis*: & eodem modo exponit Aristot. *1. Eth. ca. 7.* vbi certè videtur Philosophus multum fauere, nam apertè dicit, nō omnes fines esse perfectos & propter se expetibiles, & inter fines ponit diuitias, & instrumēta artis, quæ sine dubio sunt media vlterioris finis, licèt comparentur vt finis respectu earum actionum, per quas fiunt, vel acquiruntur. Inter has sententias hæc postrema melius loquitur, & simpliciter verior est: tamen, quia secunda in aliquo sensu dicit etiam aliquid verum, oportet aliam distinctionem adhibere præter iam dictam. Possumus enim loqui de fine aut quoad propriam causalitatem finis, prout à nobis explicata est, vel solum, quoad rationem, & denominationem termini, propter quem aliquid fit.

Dico ergo primo, propriam causalitatem finis reperiri tantùm in eo fine, qui in sua serie est vltimus, atque adeo in bono tantùm, quod propter se amatur, & non propter aliud. Hæc conclusio colligitur ex Aristotele in secunda sententia citatus: & probatur ratione, quia omnia media à primo vsque ad vltimum, non sunt amabilia propter se, sed solum ratione finis: ergo media non trahunt voluntatem ad se, sed solus finis est, qui trahit voluntatem ad omnia media. Vnde D. Thomas *1. part. quæst. 5. artic. 6.* Vtilia, inquit, dicuntur, quæ non habent in se, vnde desiderentur: ergo non habent in se, vnde causent finaliter: ergo tota causalitas est à bono per se amato. Secundò, quia media, vt amantur propter aliud, non exercent causalitatem finis; ergo nec illam exercent quatenus aliud amatur propter ipsa: ergo nullo modo sunt finis. Primum antecedens rectè probatur, ab vltima opinione, & ex communi modo loquendi omnium Philosophorum constat: non enim distinguunt finem qui sit etiam medium, à fine vt fine. Item, quia tota causalitas ipsius finis, vt suprà visum est, cōprehenditur in illis duobus actibus, *quod propter se ametur, vel alia propter ipsum*: quin potius causalitas finis maximè censetur exerceri in electione mediorum propter finem. Probatur verò prima cōsequentia, quia si medium, quatenus ipsum eligitur vel amatur, non habet vim causandi finaliter; ergo nec illam habebit, quatenus aliud amatur propter ipsum: quia si non habet vim trahendi voluntatem ad se, multò minus habebit vim trahendi voluntatem ad alia propter se: ergo sola hæc vis & causalitas est in fine. Tertiò argumentor ex specificatione actuum, nam omnes actus circa media, siue sint immediatè propter finem vltimum in illa serie, siue sint eligendo vnum medium propter aliud, omnes, inquam, illi actus sumunt suam speciem ab actibus voluntatis, quatenus est principium eorum: ergo. Antecedens autem per se notum & certum est, vt latiùs dicturi sumus Tractatu tertio. Tandem cōfirmari potest conclusio exemplis: nam in adoratione, v. g. quæ dicitur respectiua, quamuis res adorata sit, v. g. imago, vel calix, vel aliquid huiusmodi; tamen tota ratio & causa adorationis est excellentia personæ, propter quam fit adoratio: ita autem se habet medium respectu finis sicut imago respectu personæ repræsentatæ. Simile exemplum est in dilectione, qua proximus amatur præcisè propter Deum: nam licèt proximus sit res amata, tamen tota ratio & causa ipsius amationis, est bonitas Dei: sic ergo & in præsenti. V.

Dico secundò, considerando in fine habitudinem termini, quæ explicatur illa voce, *propter quam, vel, cuius gratia aliquid fit*: hoc modo dici possunt media interiacētia inter primum medium, & vltimum finem, participare rationem finis. Hoc probant fundamenta tertiæ sententiæ, & modus loquendi non solùm Philosophorum & Theologorum, sed Sacræ etiam Scripturæ: sic enim dicitur Christus, v. g. mortuus propter nostram salutem, quamuis ille non fuerit finis vltimus mortis eius, sed gloria Dei: non potest au- VI.

tem

tem negari, quin per hæc verba explicetur ratio finis, quinimò Arist. inde probare solet aliquid esse finem, quia per illum respondemus quæstioni, propter quid. Denique quia constat remotum medium non ordinari ad finem vltimum, nisi mediante proximo medio, ad quod immediatè refertur: imo nec habet conuenientiam, & proportionem cum ipso fine, nisi mediante medio proximo: ergo ordinatur ad illud vt ad propinquum finem, seu terminum: ergo sub hac ratione participat illud medium rationem finis: vnde tandem fit medium ultimum in electione, seu resolutione, quod est primum in usu & executione; non enim posset propriè dici finis cùm non moueat vt finis, nec propter se aliquid moueat, sed omnino ipsum fiat propter aliud: ergo nec rationem causæ, nec ratione termini, quę est in fine, propriè participat. Verum est, interdum Diuum Thomam 1. *parte, quæstione quinta, articulo sexto*, vocare bonum vtile vt sic terminum proximum motionis voluntatis, sed illud intelligitur non propriè de ratione terminandi, quæ est in fine, sed eo modo, quo omne obiectum, seu materia, circa quam versatur actus mentis, seu voluntatis, potest dici terminus eius, & adhuc sub ea ratione non ipsum obiectum, ad quod terminatur electio, seu motio interior voluntatis, sed ipsemet voluntatis actus est quasi secundum medium, quod ad finē ordinatur, talis electio fit propter finem consequendum.

VII. Ex dictis constat responsio ad fundamenta secundæ & tertiæ opinionis, quia prout à nobis exposita sunt, non sunt contraria, & ita fundamenta earum probant assertiones positas. Ad fundamenta vero primæ opinionis, respondetur, quamuis medium, vt amatur propter finē, materialiter terminet actum voluntatis, tamen solùm finem esse, qui trahit voluntatem ad huiusmodi materiale obiectum, quod nō est appetibile, nisi ex bonitate finis. Ad primam verò probationem, quòd vtilitas est in medio, respondetur, si per vtilitatem intelligamus formā aliquam, vel vim actiuam, ratione cuius medium conferat ad consequēdum finem: verum est huiusmodi vtilitatem esse in ipso medio; v.g. in potione amara est virtus expellendi prauum humorem, & sic de aliis: & hoc modo illa forma est aliqua bonitas conueniens illi rei, cuius est perfectio: nihilominus tamen respectu eius, qui amat huiusmodi rem solùm vt mediū, tota illa vtilitas non est appetibilis, nisi ex bonitate finis, à quo quodāmodo extrinsecè informatur. Et hoc modo loquendo de bonitate & vtilitate medij vt appetibilis est ab operante propter finem, sic negatur intrinsecè in medio, sed extrinsece à fine. Propter quod dixit D. Thom. 1. *p. loco citato in num. præced.* bonum vtile tantùm esse analogicè bonum.

VIII. Ad secundam probationem respondetur comparando varia media ad finem, posse inueniri æqualitatem in ipsis mediis vt vtilia sunt ad finē, & tunc si voluntas eligat vnum præ alio, tota causa finalis illius determinationis est finis, effectiua verò est voluntas liberè operans; & possunt in eadem terminatione duo distingui, vnū est absolutum, scilic. quòd voluntas hoc eligat præ illo, & hoc non est necesse quòd fit à fine, nec requirit causam finalem positiuam, quia illa cōparatio præter electionem vnius medij, solum addit negationem alterius, & ad non eligendum non requiritur specialis finis, sed solum quod illud medium non sit necessarium. Atque idem dicendum est (si contingat media esse inęqualia) voluntatem pro libertate sua eligere quod minus vtile est; quod, an facere possit, disputabimus inf. *tract.* 2. At verò quando media sunt inæqualia, & voluntas eligit quod est vtilius, totum illud attribuitur fini, vt causæ finali, quia ille, quantum est de se, ad hoc totum mouet; quod si interdum voluntas non ita mouetur, non est ex defectu finis, sed ex libertate volūtatis, quæ non patitur necessitatem à fine. Et hoc quidem verū est quando excessus medij est propriè ac formaliter in vtilitate: nam si contingat esse in aliis conditionibus, v. g. quia est suauius, vel delectabilius, tunc non solum à fine, sed ab ipso medio prouenit, quod voluntas magis ad illud trahatur, quàm ad aliud, sed sub ea ratione mediū non se habet vt purè medium, sed admiscetur aliqua ratio finalis finis proximi, quia res illa, quę est medium, iam non solùm amatur propter vtilitatem ad aliud, sed etiam, quia est aliquo modo per se bona & amabilis.

SECTIO V.

Quomodo se habeat finis ad obiectum adæquatum voluntatis.

I. *Non videri finem adæquatum obiectum voluntatis.*

DEcisio huius quæstionis ex præcedenti haberi potest, & à D. Thoma tangitur 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 1. eritq; vtilis ad ea quæ dicenda sunt, & ideo breuiter præmittenda. Ratio autem dubitandi est, quia obiectum adæquatum voluntatis est bonum: diximus autem, non omne bonum habere causalitatem finis, sed solùm illud, quod est propter se amabile, non autem bonum vtile, vt sic. Vnde Aristot. 1. magnor. moral. cap. 5. *Bonorum*, inquit, *quædam sunt finis, quædam verò non*: vnde concluditur argumentum, quia voluntatis obiectū est omne id, circa quod voluntas versatur; non solùm autem versatur circa finem, sed etiam circa media: ergo non est finis obiectum adæquatum. In contrarium autem est, quia Diuus Thomas citato articulo 1. dicit, finem esse obiectum voluntatis; & videtur loqui de obiecto adæquato, quia aliàs non rectè concluderet voluntatem omnia operari secūdum rationem finis, quia potentia operatur omnia sub ratione obiecti sui: est enim hoc verum de obiecto adæquato, & non de alio, & ideo comparat Diuus Thomas finem respectu voluntatis colori respectu visus: est autem color obiectum adæquatum visus. Confirmari potest ex Aristotele 2. *Physic. capite* 3, dicente, *finem & bonum idem esse.* & 1. Ethic. cap. 7. *illud esse vniuscuiusq; rei bonum, cuius gratia operatur*: ergo sicut bonum, ita & finis est obiectum adæquatum voluntatis, quia quidquid voluntas amat est finis, vel propter finem.

II. *Auctorum varietas in præsenti quæstione.*

In hac re, qui affirmant, media, vt media; habere causalitatem finis, facilè concedunt, finem esse obiectum adæquatum voluntatis sub fine media comprehendēdo. Alij verò, qui illud negant, docent, finem esse obiectum principale voluntatis, quia omnia, quæ voluntas vult, aliquo modo ordinantur in finem: non tamen adequatum, quia non quidquid voluntas vult, est finis. Alij autem distinctione vtuntur, Conrad. ad citatum articu. 1. distinguit duplex obiectum voluntatis, scilicet per se, & per accidens, & dicit, obiectum adæquatum per se, tam motiuum, quàm terminatiuum esse finem, media verò solum esse obiecta per accidens. Alij deniq; Thomistæ distinguunt de obiecto motiuo, & terminatiuo, & docent, finem esse adæquatum obiectum motiuum voluntatis: non autem termi-

nati-

natiuum, quia voluntatis actus etiam ad media terminantur. Et hæc sententia magis ad veritatem accedit, quàm alio modo, ita declaro. Possumus enim loqui aut de obiecto formali, quod est voluntati ratio operandi: aut de materiali obiecto, circa quod voluntas operatur, vt videre est in exemplis suprà positis, sectione præcedenti numero 5. de amore proximi propter Deum, vel adorationis imaginis propter rem repræsentatam: nam res, quæ amatur, vel adoratur, est diuina voluntas, vel excellentia præcepti, & ideo meritò datur obiectum formale in istis.

III. *1. Assertio vnde probatur.* Dico ergo primo, rationem adęquatam operandi voluntatis, atque adeo formale obiectum adęquatum voluntatis esse finem. Hanc existimo esse mentem Diui Thomæ loco citato, & eam probant, quæ posteriori loco adducta sunt in ratione dubitandi: & sequitur ex dictis in sectione præcedenti, quia tota causalitas finis est in ipso fine non solum respectu sui, sed etiam respectu mediorum: ergo solus finis est adæquata ratio operandi voluntatis, quia illud est voluntatis ratio operandi, quod illam attrahit, seu mouet ad operandum. Est autem aduertendum, sermonem esse de voluntate operandi propriè ex causalitate finis, in qua non solùm exterior effectus, sed etiam interior actus est ex causalitate finis: nam si sit sermo de diuina voluntate amante Deum ipsum propter summam bonitatem, obiectum eius propriè non est finis: quia ille actus non est ex causalitate finis: tamen in hoc habet proportionem, quòd est de re propter se bona & amabili, quamuis sine causalitate propter summam perfectionem.

IV. Sed obiicies, quia interdum voluntas nostra operatur circa aliquod obiectum, nec intendendo illud vt finem, nec eligendo propter finem, sed per simplicem quandam complacētiam volendo illud actu imperfecto, quem *velleitatem* vocant: ergo ratio talis actus nullo modo est finis. Cuius signum etiam est, quia talis actus versatur etiam circa rem impossibilem: finis autem cum dicat ordinem ad esse, & ad executionem, semper est aliquid possibile. Respondetur huiusmodi actum semper versari circa obiectum, propter aliquam bonitatem, quę in ipso apparet, vel absolutè, vel sub aliqua conditione: & hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, quia tale obiectum per illam bonitatem mouet & trahit illam voluntatem ad eliciendum simplicem affectum, & hoc modo etiam ille actus est ex causalitate finis, non quidem vt dicit ordinem ad intentionem, vel executionem, de quo procedit argumentum factum, sed solum vt dicit ordinē ad effectum voluntatis, quem excitat.

V. *2. Assertio vnde probetur.* Dico secundò, finem non esse obiectum materiale adęquatum voluntatis. Hoc probat prior ratio dubitandi in principio posita, quia voluntas etiam versatur circa media: nec rectè appellantur media solum obiecta per accidens voluntatis, ad eum modum, quo substantia, v. g. dicitur obiectum per accidens visus, nam potentia non attingit per proprium actum huiusmodi obiectum per accidens, sed solum attingit obiectum per se, quod coniungitur obiecto per accidens, quod valde remotè & extrinsece accipit hanc denominationem: at verò voluntas verè ac propriè versatur circa media immediatè & in se attingendo illa per proprium actum distinctum ab illo, quo versatur circa finem vt obiectum quod intendit per actum electionis, quo immediatè vult & eligit ipsa media: comprehenduntur ergo sub obiecto per se, quamuis materiali.

VI. *Quæstiuncula suborta, an medium simul & finis sint adæquatum obiectum voluntatis.* Sed quæret aliquis, an totum materiale obiectum voluntatis comprehendatur sub hoc disiuncto, finis vel medij: nam Scotus *in 1. distin. 1. quæst. 3.* negat, *quia potest voluntas*, inquit, *habere aliquem actum, qui nec versetur circa finem, nec circa media*, quia potest voluntas esse de bono nec propter se, quod spectat ad finem; nec propter aliud quod pertinet ad media, sed abstrahere de bono vt sic, abstrahēdo à bono propter se, vel propter aliud: hoc enim obiectum apprehendi potest per intellectum, qui quamlibet rationem realem potest abstrahere, & est sufficiens ad mouendam voluntatem: ergo est etiam sufficiens materia circa quam versatur actus eius. Imò etiam sequitur contra priorem assertionem, formalem rationem obiectiuam talis actus non esse finem, sed aliquid abstractum, & vniuersalius fine. Et pro hac sententia citari solent alij Nominales in illa distinctione prima, Ocham, Gabriel, Maior, & alij, qui dicunt, dari actum medium inter cœcitatem & visum: sed hi fortasse alio sensu locuti sunt, vt videbimus infra agentes de his actibus.

VII. *Vera resolutio.* Dicendum tamen est, omnia obiecta voluntatis sufficienter comprehendi sub fine & medijs intelligendo, vt dixi, nomine finis, quidquid propter suam bonitatem amatur, siue ametur actu efficaci, siue non efficaci, siue sit primariò intentum, siue secundariò, tanquam quid coniūctum fini primario. Hæc conclusio colligitur ex Aristotele 3. Ethicor. c. 3. & 4. quatenus in rationibus, quibus ibi vtitur distinguit fines, & media tanquam duo membra complectentia totū obiectum voluntatis. Et eodem modo philosophatur Nyssenus siue Nemesius *lib. 5. Philosophiæ*, c. 4. & Damascen *lib. 2. de fide cap. 22.* & D. Augustinus 1. *de doct. Christian. cap. 8.* vbi omnia bona à voluntate amabilia ad ea reuocat *quibus vtendum est, vel fruendum.* Idem sumitur ex D. Thoma 1. *con. Gent. cap. 86. & 1. 2. q. 8.* vbi Caietan. *art. 1.* alijq; etiam Thomistæ hoc sequuntur: Gregor. *in 1. dubion. qu. 1.* Probatur ratione, quia omne bonum amatur vel propter se, vel propter aliud; ergo vel vt finis, vel vt medium: sed illa duo opponuntur contradictoriè, quia in obiecto, quod propter se amatur, vt sic, includitur negatio, videlicet, quòd non ametur propter bonitatem alterius: ergo inter illa duo non potest medium inueniri, quia hoc ipso, quòd medium non ordinetur ad aliud, propter quod amatur, amabitur propter se: & ostendo sic, quia quicquid amatur à voluntate est bonum, honestum, delectabile, aut vtile: sed duo priora habent rationem finis, quantum est de se, quia ex se habent vnde amentur: quod si interdum ad aliud referantur, est illis extrinsecum, & tunc inducūt rationem medij. Tertium autem bonum, scil. vtile, propriam habet rationem medij.

VIII. *Euasio Scoti occluditur.* Ad hoc respondet Scot. posse amari bonum, vel conueniens, vt ab his omnibus abstrahit: sed hoc non rectè dicitur, quia bonum aut est tale per intrinsecam bonitatem, aut solùm per habitudinem ad extrinsecam bonitatem: priori modo habet rationem finis, posteriori vero rationē medij: non potest autem abstrahi vna ratio cōmunis vtriq;, quia in huiusmodi analogia non datur ratio communis obiectiua, sicut nō potest intelligi quòd aliquis amet sanum in communi, vt abstrahit ab eo quod formaliter intrinsecè sanum est & ab eo quod dicitur tale per habitudinem ad sanitatem: sed vnusquisque amat sanitatem propter seipsam: signum verò, vel instrumenta sanitatis propter ipsam: sic igitur quando quis amat bonum in communi, reuera amat illud

illud quod est in se, & per se conueniens, & ille est appetitus finis non in particulari, sed in communi; descendẽdo autem ad particularia bona, nullum est quod ab illis duabus rationibus abstrahat, scilicet propter se, vel propter aliud: igitur finis & media exhauriunt totum obiectum voluntatis.

SECTIO VI.

Quotuplex sit finis?

I. IN hac Quæstione explicandæ sunt nonnullæ partitiones finis, quæ necessariæ sunt, & magnam lucem afferunt ad ea omnia quæ in discursu huius materiæ tractanda sunt; presiius tamen quam *in disput. 23. Metaph. sect. 2.* & ad rem Theologicam accomodatè.

1. diuisio finis in vltimũ & proximum. Primo ergo diuiditur finis in vltimum, & proximum siue non vltimum; quæ diuisio colligitur ex D. Thom. in hac quæstione, præsertim *art. 4.* & ab Aristot. *2. Physic. cap. 3.* & aliis locis. Vt autem intelligantur singula membra, & aliquæ subdiuisiones, communiter notandum est duo couenire fini proprie dicto; primum est, vt propter se ametur, in quo includitur negatio ordinationis eius ad aliud, atque hinc fit vt omnis finis formaliter sub ratione finis cõsideratus habeat raitonẽ vltimi: vnde si in dicta diuisione vltimus finis sub hac ratione sumatur, non vltimus dicetur solum illud medium, quod participat rationem finis, quatenus aliud ad ipsum ordinatur, sæpè autem contingit, vt particulare bonum, quamuis pròpter intrinsecam bonitatẽ ametur, simul tamen referatur in vlteriorem finem, quomodo pôt amari eleemosyna, & propter intrinsecam misericordiæ honestatem, & vt medium ad impetrandam veniam pro peccatis; atq; hoc modo talis finis dicitur non vltimus quia licet sub quadam ratione participet causalitatem finis, tamen voluntas in illo non sistit, sed vlteri⁹ tẽdit: ille ergo dicetur vltimus absolutè in quo sistit voluntas non referendo illud in aliud, qui quidem est vltimus in executione, quia illo consecuto quiescit voluntatis motus; est autem primus in intentione, quia est id, quod primo propter se amatur.

II. *Explicantur aliter eadẽ membra, vnde subdiuisiones aliæ resultant.* Secundo conuenit fini vt alia propter ipsum amentur: & ex hoc capite potest illa diuisio aliter explicari, & membra eius subdiuidi: est enim quidam finis qui dicitur vltimus simpliciter: alter secũdum quid, seu in aliqua serie, quomodo sanitas dicitur vltimus finis medicinæ, quia omnia, quæ cadunt sub hanc artem, ad hunc finẽ referũtur, & vltrà non tendunt, & sic de aliis: vltim⁹ autem finis simpliciter subdiuidi potest. Nam quidam est ex natura institutus, & est ille, propter quem homo est creatus, ad quem debet se & omnia sua referre: alius vero est, quẽ homo sibi instituit ex propria intẽtione, qui interdum est illemet, propter quem est creatus, scilicet Deus, & tunc dicitur habere homo verum vltimum finem simpliciter in intentione sua. Interdum verò hic finis intentus ab homine est distinctus ab illo propter quem est creatus, & talis dicitur vltimus finis falsus: ita vero amatus, ac si esset vltimus finis. Non est autem facile ad explicandum quomodo dicatur homo intendere aliquid vt vltimum, siue finem simpliciter: nam si dicamus de ratione huius finis esse vt homo se & omnia sua in illũ referat, videtur sequi iustum quia interdũ venialiter peccat nõ amare Deum vt vltimũ finem quia non refert in illum omnes actus suos, nam actiones peccati venialis non referuntur in Deum ab operante. Si vero dicamus vt quidam dicunt, de ratione finis vltimi esse, vt in eum referantur omnia, quæ sunt referibilia in ipsum hoc non erit proprium finis vltimi simpliciter, sed conuenit omni fini, qui est vltimus in aliqua serie, necesse est enim vt in eum referãtur omnia, quæ ad ipsum pertinent; & nõ alia.

Dubiũ, quid sit finem esse vltimũ simpliciter.

III. *Resolutio proximi dubij.* Quocirca de ratione finis vltimi simpliciter, in primis est, vt ex debito, & meritis eius, homo referat in ipsum se, & omnia sua absolutè, & simpliciter: vnde, vt intentio vltimi finis vndequaque perfecta sit, necesse est vt nihil in homine admittat, quod non sit referibile in talem finem; vt autem absolute & simpliciter conseruetur, quamuis non cum tota perfectione sua, satis est vt nihil admittat, quod sit absolute contrarium tali fini, & omnino repugnet consecutioni eius. Atq; hoc modo finis non vltimus proportionaliter distiguẽdus erit: nam respectu finis vltimi simpliciter, omnis finis alius particularis dicetur nõ vltimus: & similiter in vnaquaque serie, vel arte omnis alius finis, ad quem non referuntur omnia, dicetur non vltimus. Atque hinc intelligũtur aliæ diuisiones sub aliis terminis, quæ rem eandem aliis verbis continẽt: solet enim dici quidam finis vltimus positiue, alius vero negatiue: rursus quidam finis vltimus vniuersalis, alius particularis: quidam finis vltimus operãtis, alius v. tantũ alicuius operis: quãdo enim finis vltimus talis est vt omnia simpliciter ad ipsum referantur, ille est vltimus etiam positiue, quia omnia in illũ tendũt, & ꝓpterea etiã est finis vltimus operantis, quia se & omnia sua in illum refert: quando finis vero est solùm priuatiuus in aliqua serie, vel aliquo ordine, tunc est particularis, & negatiuè, quia solum dicitur vltimus propter negationem vlterioris termini in illo ordine.

IV. *2. diuisio in finem Cuius & Cui.* II. diuisio est in finem cui⁹ & finẽ cui, quæ diuisio sumitur ex Arist. *2. de anima c. 4.* nã licet Argilop. transferat *finem quo & finem cui*, tamen priora verba sunt magis consentanea textui Græco & meliùs explicant sensum diuisionis: dicitur enim finis cuius forma illa, vel bonum, cuius adipiscendi gratia operatur voluntas, vt est, v. g. visio beata, vel sanitas, &c. finis autem cui, dicitur persona ipsa, seu subiectum, cui bonum illud amatur, vel quæritur, vt est homo, qui sibi quærit sanitatem. Circa hanc vero diuisionem inquiri potest, an vtrumque eius membrorum habeat rationem finis. Quibusdam enim videtur solum finem *cui*, esse proprium finẽ: at verò finem *cuius* esse lato quodam modo finẽ. Ita Gabr. *in 2. dub. 1. quæst. 5.* secutus Ocham *ibi quæst. 3. art. 1.* Et fundamentum eius est, quia de ratione finis proprie dicti est vt ametur amore amicitiæ, finis autem *cuius* non amatur amore amicitiæ, sed concupiscentiæ, cum ametur alteri qui est finis *cui*, qui propriè amatur amore amicitiæ: & videtur sentire Diuus Thomas *prima secundæ, quæst. 26. articulo quarto.* vbi dicit, *illum amari simpliciter, cui bonum aliquod amatur: bonũ autem ipsum, quod alicui amatur, tantũ amari secundũ quid.* Et cõfirmatur, quia finis *cuius* videtur multũ conuenire cum medio, nam sicut medium est propter finem, & non è contrario, ita finis *cuius* est propter finem *cui*, & non è conuerso. Item sicut medium non est amabile, nisi propter proportionem, quam habet cum fine: ita finis *cuius gratia* non amatur, nisi quia est proportionatus & conueniens illi, cui amatur: ergo solus finis *cui* est propriè & vltimatè finis.

An ambo diuisionis mẽbra participent propriè rationem finis.

Aliis autem è contrario videtur, solum finem cuius

Contrariũ quorundam placitum.

cuius gratia fit operatio, esse propriè finem; illũ vero, cui finis amatur, esse tantum subiectum, quod perficit, vel actuat ipse finis: quæ habitudo est distincta à propria habitudine finis. Quod pōt confirmari illo exẽplo de visione beata, quæ est finis opationum omniũ hominũ, & nõ ꝓpriè ordinatur ad hominem, vt ad finem: quod maximè verum est de ipso Deo, qui est propriè finis vltimus, & homo sibi illum appetit vt eo fruatur, & tamen non potest homo dici finis ipsius Dei, quamuis sit is, cui Deus amatur & inquiritur. Et confirmatur, nam vbicumque Aristot. agit de fine ꝓpriè, & sub ratione causæ, rationem finis attribuit fini *cuius gratia*, vt patet 2. *physic. cap.* 3. & 7. vbi hoc sensu dicit finem esse primum in itẽtione, & vltimum in executione & coincidere cum forma, quæ est effectus agentis: atque ibidem ait, *sumus & nos quodammodo finis*: significans finem *cui* tantum quodammodo, & secundum quid esse finem.

VI. *Auctoris resolutio, vtrumq; mẽbrum participare propriè rationẽ finis.*

Nihilominus dicendum censeo vtrumq; horum posse participare rationem finis: ac frequẽtiùs ita concurrere, vt ex vtroque quodammodo insurgat vnus finis integer, qui primo intenditur, & inquiritur. Probatur, & explicatur, nã in vtroque horum potest esse ratio sufficiens ad terminandum motum voluntatis propter se ipsum, & propter suam bonitatem: sic enim quãdo homo inquirit sanitatem, & se diligit cui sanitatem vult, non propter extrinsecam bonitatem, sed propter id quod ipse est, & propter identitatem, quam secum habet, & similiter diligit sanitatem propter bonitatem eius: in quo multum differt à medio, quia mediũ solùm censetur amabile quatenus est vtile ad aliud: salus vero ratione sui, quatenus per se perficit hominem cui amatur. Atque ita finis totalis huius intentionis est homo sanus, in quo includuntur prædicti duo fines quasi componẽtes integrum finẽ. Quomodo etiam dicit sæpè Aristot. *potentiam esse propter operationem tanquam propter finem cuius gratia*, cum tamen operatio sit etiam propter potẽtiam vt ipsam actuet & perficiat, quia quod per se intenditur, est quod potẽtia sit in actu vltimo constituta. Igitur ratio finis vtrique horum propriè conuenit, & ideo Aristoteles citatus *num. quarto*, in dicto loco de Anima, vtrique illam attribuit.

VII. *Quodnam horum sit potior finis.*

Sed vt hoc magis explicetur, inquiri potest, quis horum sit principalior finis: potest autem fieri comparatio vel in esse rei, vel in esse causæ: si comparentur priori modo, non potest vniuersalis regula tradi: nam interdum vnus finis est res perfectior, interdum alius, nam cùm homo intendit acquirere sanitatem, perfectior res est finis *cui*, scilicet homo, quam finis *cuius*, scilicet sanitas: quando vero homo intendit acquirere Deum, perfectior res est finis *cuius gratia*, scilicet Deus, quàm finis *cui*, qui est homo. Et ratio est, quia interdum res perficitur à forma, quæ in esse entis est minùs perfecta, quia præter perfectionem, quam habet ipsa forma, intendit acquirere aliam perfectionem alterius formæ, quamuis inferior sit. Interdum verò perficitur res per coniunctionem ad aliam perfectiorem se, vt homo per coniunctionem ad Deum: ergo propter hanc causam potest finis *cuius gratia* interdum esse res minùs perfecta, interdum verò perfectior, quam res, seu persona cui amatur.

Responsio spectatis mẽbris quoad suum esse.

Discutitur dubium spectatis membris in ratione finis.

At verò si cõparetur in esse finis, videtur sanè finis *cui* frequentius participare rationem finis principaliorem, tum quia in eo genere amoris videtur magis amari: tum etiam, quia in illo sistit maximè tota motio voluntatis. In contrarium verò vrget illud argumentum, quia honestè, & sanctè amamus Deum nobis; in quo amore Deus est finis *cuius* & non *cui*: & tamen dici non potest ꝙ nos tunc amemus eo amore magis, quàm Deũ, aliàs amor ille esset inordinatus: nec etiam dici potest quòd nos simus principalior finis illius motionis, aliàs nos essemus finis vltimus nostri & non Deus, quod est plane falsum.

VIII. *Decisio Auctoris.*

Quapropter in hac parte dicendum censeo, non posse tradi vniuersalem doctrinam, sed distinctione vtendum esse, & considerandum quale sit illud bonum, quod alicui amatur, & cuius gratia fit operatio, nam si bonum illud sit particulare, & quasi secundaria, & accidentaria perfectio eius cui amatur: sic finis *cui*, induit principaliorem rationem finis, quia eius perfectio simpliciter magis intenditur. Signum etiam est, quia huiusmodi finis amari potest non solum vt finis, sed etiam vt medium, & amor illius sæpè oritur ex priori amore ipsius personæ cui amatur: vt homo ex absoluto, & perfecto amore sui, qui est amor beneuolentiæ, amat sanitatem, & potest illam amare non solùm vt perfectionem formalem suam, sed etiam vt medium vtile ad alia. At verò interdum bonum illud, cuius acquirendi gratia homo operatur, seu quod sibi amat, est maximum ac summum bonum respectu eius cui amatur, vt est Deus respectu hominis, & tunc illud bonum est præcipuum, etiam in ratione finis, quia ille est simpliciter finis vltimus, & non potest rectè ad alium ordinari vt ad finem. Vnde quando homo sibi amat hoc bonum, non ordinat illud ad se vt ad finem, sed potius amat cõiungi illi bono vt bono & vltimo fini suo. Ex quo sequitur, & tandem intelligitur, quod licet respectu agentis vel mediorum, finis *cuius*, & *cui*, induant rationem finis, tamen comparando illa inter se, non est necesse, vt mutuò, seu adinuicẽ vnus sit finis alterius vel è contrario: vt in prædicto exemplo, quamuis homo sibi amet Deum, tamen non ordinat Deum ad se vt ad finem, sed potius ipse ordinatur ad Deum, vt ad finem vltimum, non quidem vt medium, propriè loquendo sed vt subiectum, quod potest consequi huiusmodi finem.

IX. *3. Diuisio finis in eum qui consistit in operatione tantum, vel in re operata.*

Tertia diuisio est: nam aliquando finis est operatio tantùm, vt est v.g. contemplatio, visio, citharizatio, & in vniuersum omnis actio, quæ nõ intenditur, vt ex illa aliquis effectus resultet, & maneat, sed propter se. Interdum verò finis est aliquis effectus resultans ex actione, vt est domus in ædificatione, & sic de aliis. Quæ diuisio quamuis respectu finis vt sic videatur materialis, quia magis sumpta est ex rebus, quæ sunt finis, quam ex ratione finalizandi, tamen illa sæpe visus est Aristot. vt 1. *Ethic. cap.* 1. & 1. *Mag. mor. cap.* 3. quia ad explicandum vltimum finem humanarum actionum necessaria est. Et quidem circa finem, qui consistit in re facta, nihil notandum occurrit, nec multum refert ad moralem considerationem, quia finis hominis, vt postea dicemus, non consistit in re facta aliqua, sed in operatione. Circa aliam ergo partem est obseruandum: etiam in illo fine, qui dicitur consistere in operatione potentiæ, distingui actionem physicam à termino producto & facto, quia nulla est actio, per quam non aliquid fiat, vt patet: tum in actionibus immanentibus, in quibus & est actio, & qualitas facta, quæ dicitur propriè actus immanens: & in transeuntibus, quæ interdum debent esse finis, vt est citharizatio, cantus, &c. nam in illis est sonus, qui fit, & actio, per quam fit; tamen quia termini harum actionum tales sunt, vt non durent nisi quamdiu

fiunt:

fiunt; ideo tam actio quàm terminus computatur per modum vnius finis, quamuis reuera finis sit ipse actus, seu terminus, qui per actionem fit. Secundò est obseruandum in huiusmodi actionibus maximè immanentibus, dari præter actū obiectū, circa quod versatur ipse actus, vt verbi gratia, visio Dei, est finis vltimus hominis tanquam operatio quædam, cuius obiectum est Deus ipse, & in his non solùm actio, sed etiam obiectum datur, & est verè finis, quia illius gratia fit actio, scilicet ad possidendum illum, & fruendum illo.

X. Atque hinc oritur alia subdiuisio finis, quã sæpè vsus est Diuus Thomas in hac materia, præsertim *prima secundæ, quæst. secunda & tertia, & quæstione decima, articulo tertio ad tertium, & in 1. distinct. prima, quæstione secunda, articulo primo ad primum:* scilicet, quòd finis alius est vt adeptio, alius vt res adepta, qui etiam dici solet finis formalis & obiectiuus, & finis quo, & finis qui, id est, qui acquiritur, & quo acquiritur: qui duo, ait Diuus Thomas, non sunt duo fines distincti, sed integrant vnum finem, quia nec obiectum attingi potest, nisi per actum, nec actus fieri potest, nisi circa obiectum, & ideo eadem est intentio, & motio agentis ad acquirendum actum, & obiectum: constituunt ergo, & compount illa duo vnum finem: possunt autem inter se conferri eo modo, quo fecimus num. 7. inter finem *cuius, & cui.* & eadem ferè doctrina proportionaliter applicari potest, & ideo hæc sufficiant de fine in communi.

DISPVTATIO II.

De actionibus voluntatis, quæ sunt propter finem.



Ex dictis in disputatione præcedenti satis constat, voluntatem nostram operari propter finem: quod etiam est tanquam per se notum apud Philosophos, & ex modo loquendi Sacræ Scripturæ, vbi etiam in Sectione 4. num. 6. confirmatum est. Et ratione patet; quia, cùm homo vtatur ratione, cognoscit in fine propriam rationem finis, propter quam est appetibilis, & proportionem mediorum in finem, & ita potest ordinare vnum ad alterum, atque adeo operari propter finem. Duo ergo explicanda supersunt, primò in quibus actionibus: secundò, quot modis operetur homo propter finem,

SECTIO I.

Vtrùm omnes actus liberi voluntatis humanæ sint propter finem?

I. Ratio dubitandi est primò, quia tantùm media, quæ ordinantur ad consequendum finem, videntur esse propter finem: hoc enim in rigore significat illa particula, *propter:* sed non omnes actus liberi voluntatis sunt media ad finem consequendum, vt patet primò de actu electionis: ille enim habet pro obiecto medium, (est enim electio de mediis:) non potest autem ipsa dici medium: Deinde, multò minùs intentio finis, quæ antecedit electionem, habet rationem medij. Secundò, quia id fit propter finem, quod fit ex amore finis: sed non omnis actus voluntatis fit ex amore finis, vt constat saltem de ipsomet amore, quia non supponit alium amorem. Vnde fieri potest aliter argumētum: nam primus actus circa finem, qui est amor, seu simplex voluntas, non procedit ab alio actu, à quo ordinatur in finem: ergo non est propter finem: nam *esse propter* dicit quandam ordinationem ad finem, sicut in actu intellectus, quamuis assensus conclusionis sit propter principia, tamē assensus principiorum non potest dici esse propter principia. Atq; ex his rationibus videtur eneruari Diuus Thomas discursus 1. 2. *quæst.* 1. *articul.* 1. Nam licet verum sit omnes actus voluntatis versari circa finem aliquo modo, quod tantum cōcludit sua ratione: patetque ex dictis *disputat.* 1. tamen inde non fit omnes actus esse propter finem, quia non omnes sunt media ad finem, nec omnes ordinantur ad finem ex priori intentione, seu affectu ad finem. In contrarium verò est Diuus Thomas: & ideo obseruandum inter actus liberæ voluntatis quosdam esse imperatos, quosdam elicitos: & inter hos, quosdam esse qui versantur circa media, vt electio, & vsus: alios, qui circa finem: inter eos autem quidam antecedunt consecutionem finis, vt sunt amor, & intentio, quidam verò consequūtur, vt delectatio: & amor etiam tunc durare potest: de hoc vltimo dicam *disputat. sequenti*, de cæteris in præsenti.

Primo ergo de actionibus imperatis à voluntate libera, certa res est esse propter finem, quia huiusmodi actiones esse solent potissima media ad finem consequendum. Item quia procedunt ex intentione finis, media electione amati: ergo propter finem: ergo propter eundem fiunt. Sed in his actionibus imperatis hæc breuiter obseruanda sunt primò interdum eas esse media ad finem nō solum ratione ipsarum prout sunt in fieri, sed etiam ratione terminorum prout permanent in facto esse, vt v. g. cum fit domus, non solum ædificatio, sed domus ipsa facta dicitur esse propter finem: quomodo dixit bene Arist. instrumenta artis esse media: solùm in modo loquendi est notanda differentia, quia *propter finem fieri*, solum dicitur de actione propriè, vel de termino, quamdiu sunt in fieri: res autem iam factæ cessantibus actionibus dicuntur esse, vel factæ esse propter finem, non verò tunc fieri. Secundò verò obseruandum est, interdum actionem imperatam non ordinari ad alium finem, sed ipsam intendi vt finem, vt patet ex distinctione Arist. supra tacta *disputa. præcedenti sectione 6. numero 9.* & tunc si illa actio habeat obiectum vt contemplatio, ratione illius potest dici illa fieri propter finem, siue loquamur propriè, & formaliter de actu vt actio est, seu vt est actus immanens, seu intrinsecus terminus actionis: si verò actio non habet obiectum, vt est v. g. citarizatio, tunc illa actio quatenus est actio, & fit ratione sui termini, poterit dici fieri propter finem, vt reuera fit: terminus autem ipse non est propter finem, quia est ipsemet finis. Et hæc sunt addenda his, quæ dicit D. Thomas *citato articulo 1. ad 2.* Vltimò est obseruandum in his actionibus *esse propter finem* non esse aliquid intrinsecum inhærens ipsis, sed tantum denominationem ab actibus voluntatis, à quibus procedunt, & ordinātur, nec aliter causantur à fine, nisi mediante volūtate quā finis immediate mouet siue allicit. II. *1. Assertio affirm. de actibus imperatis.*

III. Secundò dicendum est actus elicitos à voluntate, qui versantur circa media, maximè propriè

2. Assertio affirm. de actibus, qui versantur circa media.

esse propter finem, vt est v. g. electio. Probatur, quia huiusmodi actus procedunt ex intẽtione finis. Item omnino ordinantur ad finem consequendũ. Denique actus imperati per hos actus elicitos, dicuntur esse propter finem ratione illorum: ergo multo magis ipsi. Quocirca isti actus non immeritò dici possunt media ad finem consequendum; nã qui dat v. g. eleemosinam vt satis faciat, vel mereatur gloriam, non solùm *ipsum dare*, sed etiam *velle dare* assumit vt medium ad tale medium, quia nõ est minus necessarium *velle* quam *dare*, atque adeò nec minus vtile: & ita in dicto exemplo ratio meriti magis in interna voluntate posita est, quàm in externa actione; ad id vero non est necesse vt tale medium sit directum obiectum electionis, sed satis est quod intrinsece sit actus voluntarius se ipso volitus, quasi per intrinsecam reflexionem.

IV. *3. Assertio affirm. de intentione finis.*

Dico tertiò, etiam actus intentionis finis est propriè propter finem, propter quod inprimis intentio ex se procedit ex amore finis: ergo hoc satis est vt dicatur esse propter finem, seu gratia finis, quia id fit gratia alicuius, quod fit ex amore illius. Deinde, quia illa actio propriè humana: ergo fit ab efficiente propter aliquem finem, nõ enim fit temerè, vel casu, sed tendit ad definitũ scopum, & hoc non habet ex directione, seu motione extrinseca superioris agentis, sed ex interna directione ipsius hominis operãtis: ergo in eo actu propriissimè operatur homo propter finem tãquã se mouens in finem formalem eius cognitionem. Denique hoc magis, & à fortiori cõstabit ex sequenti dubio.

V. *De affectu simplici circa finẽ quorundam placitum.*

Est autem specialis difficultas de actu amoris, seu voluntatis simplicis circa finem: quidã enim grauis autor existimat, hunc actum nec esse propter finẽ vt à voluntate procedit; necesse ab ipso fine formaliter, sed effectiuè; atque ita solum esse propter finem respectu ipsius obiecti vt efficientis, eo modo quo actiones agentium naturalium sunt propter finem ex naturæ institutione. Fundamentum eius est suprà tactũ, quia ille actus nõ fit ex amore finis. Hęc sententia mihi non placet & primò quia sine causa hic autor miscuit præsentem difficultatem cum alia an obiectum appetibile concurrat effectiue ad actum voluntatis: hęc enim quæstio non solum habet locum respectu amoris, se etiam respectu intentionis, & cuiuscunque actus, & quamtũ ad præsens attinet, illa efficientia nõ est necessaria, quia cum amor seu appetitio non sit per modum assimilationis, sed per modum impetus ipse appetitus est sufficiens principium illius, nec satis intelligitur quo modo bonum cognitum priusquam existat possit habere effectiuam causalitatem. Secundo, quidquid sit de efficientia, male negatur obiectũ appetibile habere causalitatem finalem respectu simplicis amoris: nam metaphoricè mouet, & trahit voluntatem ad se, vt supra probatum est. Tertio cum dicitur huiusmodi bonum, seu obiectum appetibile mouere voluntatem propter finem inquiro quis sit ille finis: nã vel est ipsummet bonum quod mouet ad amandum se propter se, & tunc sequitur ipsummet bonũ esse finẽ talis appetitionis, & concurrere ad illam in genere causæ finalis, quod intendimus: vel est aliquis alius finis extrinsecus, vt magis insinuãt autores illius sententiæ: & hoc reuera falsum est quia finis vt finis nõ mouet ad amãdũ se propter aliud, sed ad amandũ se propter suam bonitatẽ & alia propter se, nam quando ipse amatur propter aliud iam nõ amatur vt finis, sed potius, vt medium, & talis amor potius oritur ex motione finis alterius extrinseci, quam huius, quid dicitur amari propter aliud. Quartò, quidquid sit de efficientia obiecti, negari nõ potest quòd amor sit ab ipsa voluntate, nam cum sit actus vitæ, necesse est vt voluntas efficiat talem actũ propter finẽ quia omne agens agit propter finẽ: ergo talis actus non tantum vt est ab obiecto, sed etiam vt à voluntate, est propter finem, nec dici potest esse propter finem illo imperfecto modo, quo actiones agentiũ naturaliũ sunt propter finem, quia illa actio procedit ex perfecta cognitione finis, & in eum tendit non tãtum motione, seu ordinatione superioris agentis, sed ex intrinseca cognitione, & facultate, & ordinatione amantis. & hoc est agere propter finem proprie. Vnde D. Thom 3. *Cont. Gent. capit.* 2. dicit, agentia per intellectum non esse dubium quin agant propter finem, quia agunt præconcipiendo in intellectu, id, propter quod agunt, & ex tali præconceptione agunt.

Quare dicendum est, huiusmodi actum amoris non minus esse propter finem, quam actum intentionis, & vtrumque esse propter finem, nisi fortasse de nomine sit disputatio. Est aperta D. Thom. sententia 1. 2. *quæsti.* 1. *articul.* 1. *in corpore*, vbi vniuersaliter docet omnem actũ humanum voluntatis esse propter finem; certum autem est simplicem amorẽ, v. g. Dei vt vltimi finis libere elicitum, esse actum humanum. Deinde in ratione sua ait non aliter actum esse propter finem, nisi quia est sub ratione finis, qui est obiectum voluntatis, sentiens vt actus humanus sit propter finem satis esse quòd sit ex propria causalitate finis; ostensum est autem amorẽ esse ex causalitate finis, & negari non potest quin fiat sub propria & perfecta ratione obiecti voluntatis: ac denique in solutione ad primum expressè docet voluntatem vltimi finis esse propter finem. Probatur etiam ex communi modo loquendi, dicimur enim rectè amare Deum vt vltimum finem, propter seipsum, & quia vltimus finis noster est. Item, amamus finem propter bonitatem illius; sed ratio boni est ratio finis: ergo eodem modo amamus finem propter ipsum finem, sicut in assensu primorũ principiorum, assentimur illis propter immediatam connexionem ipsorum. VI. *4. Assertio affir. de prædicto actu simplicis amoris.*

Denique, vt rationem explicemus, huiusmodi actus amoris considerari potest vel vt directè tendit in obiectum, vel vt includit reflexionem supra se ipsum quatenus ipse est volitus, cum sit voluntarius. Priori modo est propter finem, non quod sit propter extrinsecã rationem volendi talem finem, sed quia est propter intrinsecam bonitatem eius, & propria motione, & causalitate illius; in quo eadem est ratio de intentione & amore, vt *num.* 5. dicebam, contra vltimã sententiam, quia etiam intentio versatur circa finem propter se ipsum, & non propter extrinsecam rationem. Nec probari potest quod particula illa, *propter*, significet extrinsecam rationem volendi, vt ex communi loquendi modo ostensum est. Si vero ille actus consideretur posteriori ratione, sic amari potest & propter se ipsum, vel propter suam bonitatem & propter obiectum, scilicet quia est tendentia in illud, vt in simili rectè dixit D. Thomas *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 1. *articul.* 1. *quæst.* 2. & ex illo Capreol. *in* 1. *dist.* 1. *quæstio.* 1. *articul.* 3. *ad argumen. contra sententiã conmmunem.* Ac denique esse potest propter ipsum operantem vt propter finem *cui*, vel vt ipsum perficiat; ergo, &c. VII.

Ad rationes ergo dubij in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primũ enim negatur solum media esse propter finem, nam hoc VIII.

hoc solum est verum, quando finis est extrinsecaratio volendi: tamen simpliciter omnis actus, qui est ex propria causalitate finis praeconcepti, est propter finem. Ad secundum negatur esse propter finem, esse ex amore finis, ita vt amor necessariò supponendus sit ante actionem quae est propter finem, sed sufficit vt actio sit ex bonitate ipsius finis trahētis voluntatem ad sui amorem: nam quod ex parte voluntatis intercedat diuersitas actuum, & quòd vnus supponat, non refert ad causalitatem finis, sed potius pertinet ad quandam efficientiam inter ipsos actus.

SECTIO II.

Vtrùm actus voluntatis necessarij sint propter finem, & consequenter an sint propriè actus humani.

I. RAtio dubii est, quia Diuus Thomas 1. 2. *quaest.* 1. *articulo secundo*, duo supponit: primum est, solùm actus illos esse ptopriè humanos, quorum homo est dominus: habet autem homo dominium solùm liberorum actuum, quia illi tantùm sunt in eius potestate: ergo ex sententia D. Thomae solùm actus liberi sunt humani. Alterum est, solùm actus humanos esse propter finem, quia de iis tantùm docet esse propter finem: ergo actus necessarij non erunt propter finem. In contrarium autem est, quia hi actus videntur esse ex propria causalitate & motione finis praeconcepti. Supponendum inprimis est, non esse sermonem de illo modo imperfecto agendi propter finem, qui dicitur de agentibus naturalibus, quae potiùs mouentur in finem, quàm se in illum moueant, de quo latè in Disp. 23. Metaphysic. sect. 10. sed sermo est de proprio modo operandi propter finem ex propria ordinatione ipsius hominis operantis. Deinde suppono, duobus modis posse actum voluntatis esse necessarium, primò ex imperfectione, vt contingit in actibus indeliberatis, in quibus voluntas excitatur antequam ratio perfectè aduertere possit, vt in motibus primò primis, & indeliberatis. Secundò ex perfectione, vt contingit in amore Dei, quem habent beati: ille enim ab intrinseco est necessarius, non ex inaduertentia, aut imperfectione, sed potiùs ex perfectissima cognitione summi boni, ex quo amore potest oriri alius actus electionis necessariae, si fit de obiecto habente necessariam connexionem cum praedicto amore.

II. *1. Assertio de actibus voluntatis ex perfecta aduertentia.* Dico ergo primò, vt actio voluntatis sit perfectè propter finem, non esse de ratione illius vt sit libera, sed sat est, vt ex perfecta aduertentia, & iudicio rationis procedat. Probatur primò, quia perfecta causalitas finalis reperiri potest sine libertate: Deus enim clarè visus per suam liberam bonitatem trahit voluntatem ad sui dilectionem necessariam, tanquam finis vltimus summè amabilis. Dictum est autem, idem esse, actum esse propter finem, & esse ex propria causalitate finis: ergo hoc sufficit vt actus sit propter finem, etiamsi liber non sit. Et ad haec applicari potest ratio Diui Thomae 1. 2. *in articulo* 1. *quaest.* 1. quia talis actus est sub proprio obiecto, & motiuo voluntatis perfectè proposito & applicato: ergo est sub ratione finis, atque adeo propter finem. Secundò sic explicatur: Nam ex intentione finis necessariò sequitur electio medij, si illud vt vnicum & necessarium proponatur, & hoc nō obstat, quo minus illa electio sit propriè propter finem: ergo etiamsi fingamus intentionem esse simpliciter necessariam, & consequenter ex illa ortam esse electionem necessariam, nihilominus illa electio erit propriè omnino propter finem, quia non obstare necessitate sit cum perfecta ordinatione medij ad finem: ergo vlterius etiam ipsa intentio, quamuis contingat esse necessaria, nihilominus erit propter finem, dummodo procedat ex perfecta finis cognitione, & ex efficacissima motione illius in suo genere, atque adeo eadem ratione idem erit de actu amoris necessario procedente ex simili cognitione, & motione obiecti boni, quòd contingit tantùm in visione beata: & ideo Diuus Thomas radicē operationis propter finem, nunquam tribuit libertati, sed perfectae cognitioni rationis, per quā & proportio mediorum cum finē, & ipsius finis cum operante cognosci potest, vt videre est 3. *cōtra Gentes, cap.* 2. & 1. 2. *quaest.* 1. *artic.* 2. vbi probat bruta non operari propter finem formaliter, & propriè, quia carent praedicta cognitione.

Obiicies primò; ergo processio Spiritus sancti in Deo est propter finem, quia licet sit necessaria, tamen est à voluntate ex perfecta cognitione diuinae bonitatis. Respondeo, negando consequētiam ob ea, quae diximus in disputatione prima: nam vbi non est causalitas finis, nō est actio propter finem: diximus autem in Deo ad intra non esse causalitatē finis, quia ibi nulla est actio propriè, nec Deus est finis sui ipsius, & ita licèt dici possit Deum se amare propter bonitatem suam, tanquam per rationem amandi, non verò tanquam propter finem, nec ex causalitate finis. III.

Obiicies secundò: videri idem dicendum de delectatione, vel de fruitione Dei, quòd illa etiam sit propter finem: nam ex dictis videtur sequi esse propter finem, quia licet sit actio necessaria, tamen est voluntaria, cùm sit elicita à voluntate, & consequenter est à propria causalitate obiecti boni, quod consecutum delectat propter bonitatem suam: ergo rationes factae num. 2. procedunt etiam de hoc actu. Hoc dubium attigit Fonseca 5. *Metaphys. cap.* 2. *quaest.* 10. *sectione* 2. non sub ratione delectationis, sed satietatis, aut quietis appetitus, quā dicit factam esse propter finem, quatenus assecutio finis, ad quē consequitur, facta est propter finem: postquam verò finis consequutus est, inquit ille, non est propter finem, quia assecuto fine cessat actio propter finem. IV.

Sed haec doctrina videtur solùm habere locum in eo fine, qui consistit in aliquo effectu facto, non verò in illo, qui consistit in operatione. Item consistit in satietate & quiete priuatiua, & mortua, qualis est in rebus inanimatis, non verò in positiua & vitali, qualis est in viuentibus, quam nomine delectationis significamus: hoc enim quādiu est fit, & ideo videtur esse propriè propter finem. Nihilominus non censeo hunc actum esse tam propriè propter finē, sicut est intentio, vel amor. Et ratio est, quia non immediatè oritur ex propria causalitate finis, nec ex directo imperio, & motione alicuius actus volūtatis, qui fit propter finem, sed solùm resultat naturaliter ex amore finis iam cōsecuti: obiectū m enim bonum immediatè & per se mouet ad amorem sui, ex quo sine alia motione resultat delectatio, si finis sit praesens: & ideò tale obiectū non habet propriam & immediatam causalitatē in illum actum: ergo ille non est propter finem propriè tanquam actus elicitus, nec etiam tan-

quam imperatus, quia non est actus, qui propriè pendet ex motione voluntatis; sed naturaliter resultat ex præsentia finis: non est ergo propter finem, sed est quid consequens assecutionem finis.

V. Tertiò præcipuè obiici potest contra hanc doctrinam, quia operatio necessaria non est humana; ergo non est propter finem. Consequentia probatur, vt D. Thom. significat *citato art.* 1. solùm operationes humanæ sunt propter finem. Probatur verò antecedens ex eodem D. Thom. in eodem art. *quia illa operatio est humana, cuius homo est dominus*; est autem dominus tantùm actionum liberarum, non enim dicitur homo dominus actionis suæ solùm, quia illam possidet, vel efficit, nam etiam possidet vitam, cuius non est dominus, & efficit nutritionem, & augmentum quorum dominio caret; nec dicitur dominus, quia habeat ius ad talem actionem, vel vsum eius, quia ad actum peccati non habet ius, & tamen est dominus illius actus: & seruus non habet ius ad omnes actiones suas, quia potius est apud dominum, & tamen est dominus suarum actionum: consistit ergo hoc dominium tātùm in libera voluntate agendi, vel omittendi suas actiones: ergo vbi non est libertas, nec dominium erit, nec actio humana.

VI. *Cur actio necessaria non censeatur humana.* Hæc difficultas petit, vt explicemus, quid necessarium sit, vt actio sit humana. Aliqui enim vniuersaliter docent, actionem necessariam non esse actionem humanam. Cuius duplex ratio addi potest ex Caietano *prima secundæ, quæstione prima, articulo primo*: quia illa non est actio, quamuis late loquendo sit operatio: *propria enim* inquit, *actio illa est, qua homo se mouet*; in actione autem necessaria potius agitur, quam agat; hæc verò ratio mihi non placet, quia actio immanens verè est actio, licet cōtingat esse necessariam: quamuis enim actio transiens sit etiam actio, vt sumitur in prædicamento actionis, distinguit tamen Aristoteles interdum actionem à factione, vt videre licet *in 2. Physicor. text. quinquagesimoseptimo, & quinquagesimosecundo: & 9. Metaphysic. text. quinquagesimosexto*: tamen, vt exposuit Diuus Thomas *prima secundæ, quæstion. quinquagesima septima, articul. quarto*, factionem vocauit actionem transeuntem, actionem verò eam quæ immanens est. Quod verò inter immanentes illa dicatur actio, quæ est libera, & quæ non necessaria, nec ex Arist. nec ex vsu & modo loquendi haberi potest, nec est iuxta mentem S. Thomæ illo *artic.* 1. qui distinguit actionem in actionem hominis, & actionem humanam: ergo illa etiam quæ non est humana, est etiam actio. Secunda ratio est eiusdem Caiet. *in fine articul.* 5. actionem voluntatis ex perfecta cognitione procedentem, & simul necessariam, qualis est amor beatificus, non esse humanam, quia est plus quā humana, scilicet quodamodo diuina; agitur autem hic de homine vt homo est, non vt eleuato ad participationem diuinæ naturæ per gloriam. Sed nec hoc placet, sequitur enim supernaturalem Dei amorem viæ, etsi liber sit, non esse actum humanum, quia est plusquàm human⁹, & quodammodo diuinus, procedit enim ex participatione diuinæ naturæ per gratiam.

VII. Sustinendo ergo hunc dicendi modum, aliter est explicanda eius ratio, aduertendo, dupliciter dici posse esse aliquam actionem hominis propriam; loquor autem de homine vt intellectualis est, & distinguitur à cæteris creaturis inferioribus, non vt ab Angelis distinguitur, nam quæ hic de homine tractamus, omnia similiter in Angelis inueniuntur, vt constat ex 1. *part. quæst.* 60.

Actiones propriæ hominis licèt non humanæ presſè. Primò ergo est aliqua actio propria hominis quoad substantiam & entitatem, non verò quoad modum, vt est v.g. intellectio necessaria; conuenit enim homini vt ratione vtitur: nec actus talis speciei potest reperiri in inferiori creatura, modus tamen, scilicet quod ex necessitate fiat, communis est aliis rebus: & idem est de actionibus cogitatiuæ, & aliis, quæ licet conueniant homini secundùm gradum genericum, non tamen præcisè consideratum, sed vt coniunctum, & eleuatum per gradum rationalem: & hæ actiones dicuntur propriè hominis, vt homo est, non tamen humanæ.

Actiones propriè humanæ. Secundo modo contingit actionē esse propriam hominis vt homo est, & in substantia, & in modo, quia scilicet efficiuntur cum indifferentia, & sine necessitate: & hoc modo videtur locutus Diuus Thom. *d. quæst.* 1. *articul.* 1. quia hæc est omnibus modis propria hominis, vt homo est, & per illum tendit homo ad consecutionem sui finis, & bene, vel male operatur, & dignus est laude, vel vituperio. Ac denique, quia, licet consideratione physica aliquæ actiones possunt dici humanæ, quia procedunt ab anima humana, vt rationalis est, tamen consideratione morali solùm, hæ postremæ dicuntur propriè humanæ, quia ille modus est totius esse moralis fundamentum seu ratio: & hæc doctrina est valde probabilis.

Aliis verò placet, actum, etiamsi necessarius sit dummodo sit à voluntate ex plenaria potestate operante, esse actionem humanam: idque dupliciter: primò, per extrinsecam denominationem scilicet quia est libera in sua causa: v.g. actus amoris Dei in patria ortus est ex actionibus liberis, quibus homo meruit illū statum, & ideo dicitur humanus, & liber in sua causa. Sed hoc non placet, primò enim non est vniuersalis ratio: in aliquibus enim est ille actus sine præcedentibus actionibus liberis, vt in infantibus baptizatis: tum quia est valde improprium, quia ille actus nō imperatur à præcedenti actione humana, nec ab illa informatur nisi valde remotè. Alius modus apparens est, quod ille actus intrinsecè sit humanus, quia est perfectissimè voluntarius, & illa necessitas, quam habet, non est ex imperfectione, sed potius ex perfectione nascitur: nam sicut operari liberè circa bona non summè bona nec simpliciter necessaria perfectionis est, ita circa summè bonum, & summè necessarium ferri necessariò ad perfectionē pertinet: ideo Deus sicut alia liberè, ita se necessariò amat, & vtrūq; ex infinita perfectione: videtur autem esse ꝓpriè actus humanus, qui ex maxima perfectione hominis, &, vt sic dicā, ex plenaria potestate, & aduertētia rationis procedit. VIII.

Mihi autem in hac re videntur hæc duo: primum, prædictam controuersiam magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem: nam si per actionem humanam intelligamus moralem, & dignam laude, aut reprehensione, sic sola actio libera est humana, & hic videtur esse vsitatior modus loquendi quem sequitur D. Thom. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 1. si autem per actionem humanam intelligamus perfectè, rationaliter, & ab intrinseco procedentem ex plena hominis voluntate, sic actus beatitudinis dici potest actus humanus. Secundum est, quocumque modo istorū loquamur, facile posse expediri tertiam obiectionem factam *in num.* 5. nam si dicamus actum beatificum, v.g. esse humanum, ad D. Thomam IX.

respon-

respondendum est, vel sub dominio talis actus comprehendisse non solum liberum, sed etiam voluntarium perfectè, quia vtrumque fundatur in plena potestate libertatis, vel certè locutum esse de homine viatore, & per actus suos tendente in finem suum, in quo nulla est actio humana, quæ non sit libera; si autem demus illum actum non esse humanum, neganda est consequentia: ad D. Thom. verò dicendum est, nunquam posuisse exclusiuam, sed solũ dixisse, omnem actionem humanam esse propter finem, ex quo non sequitur, omnẽ actionem ꝓpter finem esse humanam. Vnde cum illo *art.* 1. definiuisset omnem actionem humanam esse propter finem abstinuit ab actione libera: ergo signum est non locutum fuisse exclusiuè.

X. *2. Assertio de actibus volũtatis ex inaduertẽtia.* Secundo principaliter dicendum est, actus voluntatis, qui ob inaduertentiam, seu indeliberationem rationis absque libertate fiunt, non esse propriè & perfectè propter finem. Ita colligitur ex D. Thom. hîc *articul.* 1. *ad* 3. *cont. Gent cap.* 82. & ratio ex dictis est facilis, quia propria operatio propter finem oritur ex eo, quòd ratio cognoscit rationem finis, & proportionem mediorum ad ipsum: ergo quando ratio non potest perfectè aduertere, non erit propria operatio propter finem, & hoc magis constabit ex sequenti dubio

XI. *Quæstiuncula de non vtentibus perfectè ratione.* Hîc verò quæret aliquis an homines, qui non possunt perfectè vti ratione, vt sunt pueri, amentes, & dormientes, possint interdum operari propter finem: nam ex proxima assertione videtur sequi pars negatiua, quæ confirmari potest: nam si hi possunt operari propter finem: ergo possunt conferre medium cum fine, & cognoscere eorum proportionem: ergo eadem ratione poterunt conferre vnum medium cum alio: ergo eligere: ergo liberè operari: ergo peccare.

XII. In contrarium autem videtur esse experiẽtia, & ratio, nam licet isti habeant imperfectum vsum rationis, exercere tamen possunt actus intellectus, vt colligitur ex Diuo Thoma *in* 4. *distinction.* 4. *quæstione prima, articulo quarto* (*quæst.* 1. *ad* 3. *&* 1. *p. quæst.* 8. *artic.* 2. *ad* 2. quia, cùm vtantur phantasmatibus, non sunt ita ligati, quominus possint recipere in intellectu species, & illis vti etiam componendo, & syllogizando: possũt ergo per intellectum cognoscere rationem boni & vtilitatem medij ad finem ex propria voluntatis ordinatione operari propter finem. Atque ita sane dicẽdum videtur, licet isti homines non habeãt perfectum dominium suarum actionum nec perfectã rationis cognitionem: & ideo non tam perfectè operantur propter finem sicut cordati homines: nam si non sint omninò insani, possunt aliquo modo operari propter finem, quod probat experientia. Vnde, si interrogentur, propter quid appetant sanitatem, respondent, quia ægrotare est discõueniens sibi: & si rogentur, cur vtantur medicina, respondent, quia confert ad sanitatem: signum ergo est non ita priuatos esse ratione, quin possint medium cum fine conferre, atque adeò vnum ad alterum ordinare, quod est operari propter finem. Confirmatur: nam aliquando experimur in his omnibus quasdam actiones procedentes ex quadam veluti prudentia, & sagacitate, quæ non possũt referri in solum instinctum naturæ, sicut solet fieri in brutis: homo enim, quia ratione vtitur, non habet à natura huiusmodi instinctus: ergo proueniunt illi actus ex cognitione rationis, atque adeo ex ordinatione vnius ad alterum.

XIII. Ad adducta vero in contrarium *n.* 11. iam dictum est, ad operationem propter finem nõ esse necessariam libertatem: deinde an his hominibus sit aliqua indifferentia, & libertatis vestigium, dicemus infrà agentes de electione: interim videri potest Victor *in Relectione de pueris peruen. ad vsum ration.* Quidquid autem de hoc sit, certum est huiusmodi homines non esse capaces culpæ, præsertim mortalis, quia non possunt perfectè cognoscere rationem boni, honesti, & vltimi finis: de quo suo loco dicemus.

SECTIO III.

Vtrùm homo operetur propter finem in actionibus, quæ à voluntate non procedunt.

Diximus hactenus de actionibus voluntatis, tam elicitis, quam imperatis, & tam liberis, quàm necessariis: vt ergo sit cõpleta disputatio de actibus hominis, dicendum est breuissimè de reliquis operationibus eius, quæ à voluntate non procedunt: latiùs enim id agimus *in disp.* 23. *Metaph. sect.* 3. *à n.* 18. Et primò potest esse difficultas de actibus intellectus, qui præueniunt voluntatem, nam illi videntur maximè proprij hominis, & valde perfecti: ergo vt sunt ab homine debent habere hanc perfectionem. Quod maximè vrgeri solet de visione beata: nam illa est operatio, in qua est vltimus finis: ergo etiam est propter finem ex D. Thom. 1. 2. *q.* 1. *art.* 1. *ad.* 1. Secundò idem inquiri potest de actionibus merè naturalibus facultatis vegetatiuæ, seu animalis, vt sunt nutritio, motus cordis, &c. nam si alia agentia naturalia agunt propter finem, cur non etiam homo in his actionibus, præsertim quia etiam passiones inuoluntariæ possunt ab homine recipi propter finem: ergo magis actus naturalis. I. *Arguitur pro actibus intellectus præcedentibus voluntatem.* *Item pro actibus vegetatiuæ animæ.*

Tertiò est maior difficultas de actibus appetitus tam ex ratione communi hominis quàm cęterorum animalium, quia hic appetitus mouetur ex cognitione boni; ergo ex metaphorica cognitione obiecti boni, in qua diximus *disp.* 1. consistere causalitatem finis: ergo in hoc appetitu præcisè, & vi sua habet locum actio propter finem, præsertim cùm D. Thom. sæpè dicat, bruta apprehendere rationem boni, vtilis, & ab ea moueri, vt patet ex 1. *p. q.* 28. *art.* 4. vbi autem est bonum vtile, est ordinatio in finem. Deinde ex speciali ratione hominis, quia in eo appetitus non mouetur tantùm ab æstimatiua, sed etiam à cogitatiua, quæ iuxta multorum opinionem discurrere potest circa particularia: ergo poterit etiam conferre medium cum fine. Quin potius aliqui existimant, quando intellectus confert, & cognoscit proportionem medij cum fine, si obiectum sit sensibile, & proportionatum, necessarium esse vt cogitatio comitetur intellectũ & similem collationem faciat: ergo appetitus sequens hanc potentiam & formaliter, & ex propria ordinatione appetit vnum propter aliud; & præsertim quia ex motione rationis sæpè appetitus fertur in id, quod videtur sensui repugnare: propter quod D. Thom. 1. 2. *q.* 30. *art.* 3. *ad* 3. dixit in nostro appetitu esse concupiscentiam, quæ est cum ratione, & 1. *p. q.* 81. *art* 3. *ad* 2. dicit in homine moueri appetitum à ratione vniuersali. II. *Arguitur tertiò pro actibus appetitus animalis.* *Et speciatim de hominis appetitu.*

III. *Tres notationes pro decisione.* Aduertendum est breuiter, aliud esse actum procedere à voluntate; aliud esse volitum à voluntate: nam primum dicit rationem effectus, & causæ; secundum verò tantùm dicit ratione obiecti, & actus, qui circa illud fertur. Atque simili ratione aliud est actum fieri propter finem, aliud verò extrinsecè ordinari in finem aliquo modo: nam primum requirit quòd ipsa mutatio fit à voluntate vt à causa operante propter finem: secundum verò solùm requirit, vt actus ametur, seu sit volitus propter aliquem finem, licèt ab ipso amante non fiat ipsa actio propter talem finem ex propria, & intrinseca ordinatione eius. Supponimus n. vltimò, sermonem esse de operatione propter finem formaliter ac propriè ex ordinatione ipsius operantis proximè, & non tantùm ex extrinseca ordinatione ipsius autoris naturæ, prout naturalia agentia operantur propter finem.

IV. *Assertio bipartita.* Dicendum est ergo, actus seu actiones omnes quæ nullo modo cadunt sub humanam voluntatem, esse posse propter finem passiuè, seu extrinsece, eo videlicet modo, quo actiones naturalium agentium sunt propter finem, non tamẽ actiuè & intrinsece, id est, ex propria ipsius hominis ordinatione & intentione. Prior pars per se clara est, quia non est in hac parte homo deterioris conditionis, quàm alia naturalia agentia, nam in his actibus etiam operatur ex impetu naturæ, & tendit in scopum ab autore naturæ destinatum; & hoc probant rationes dubitãdi *in num.* 5. positæ, vt dicemus. Posterior autem pars facile probatur ex hîc dictis, quia motio finis propria est voluntatis, cuius finis est obiectũ, vnde tendere in finem per proprium actum, atque alia ordinare in finem, ad voluntatem spectat: ergo secluso omni actu voluntatis, non potest esse actus propter finem ex propria, & intrinseca ordinatione operantis. Ex quo fit, si actus sit à voluntate vt à causa eliciente, vel operante, tunc posse fieri, & esse proprie propter finem; sicut dictum est in præcedẽtibus. Si autem non sit à volũtate, vt à causa, sit tamen voluntarius saltem obiectiuè, tunc non fiet propriè propter finem, quia non fit ex motione voluntatis; potest tamen ordinari ad aliquem finem, quia hoc ipso quod voluntas vult aliquem actũ, propter aliquem finem illum vult: & hoc est ordinare illum in aliquem finem, quę ordinatio licèt physicè nihil ponat in ipso actu, potest tamen ad moralem valorem conferre: sic enim passiones, quæ non fiunt à voluntate, si per voluntatem acceptentur, & ad satisfaciendum pro peccatis referantur, possunt ad hunc effectum habere aliquem moralem valorem.

V. *Ad argum. de actibus intellectus in num. 1.* Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim respondetur, visionem Dei, (& idem est de omni actu naturali intellectus, vt antecedit omnem actum voluntatis,) non esse propter finem vt est ab ipso homine: quia solum est quasi ex impetu naturæ, vnde potius est finis, quàm propter finẽ licèt vt est affectio sui obiecti haberet illum pro fine, prout ex naturali sua inclinatione; at verò eo modo, quo illa actio potest esse voluntaria, potest ordinari in finem, sic enim potest beatus velle videre Deum in gloriam ipsius Dei; vel etiam in suum commodum, vt illa visione consequatur suum summum bonum.

Ad argum. de actibus animæ vegetatiuæ. Ad secundum iam est responsum, quomodo inferiores naturales actiones, vel passiones sint propter finem, vel possint aliquo modo ordinari in finem.

VI. Ad tertium, quod ad bruta attinet, dicendum est, inueniri in illis quãdam imperfectam participationem causalitatis finis, quatenus ab obiecto apprehenso excitantur, vt per appetitum elicitum in illum tendant, & illum prosequantur, aut ab illo fugiant: nam cum causalitas finis cõsistat in motione voluntatis, quæ est appetitus elicitiuus, quantum participant de hoc appetitu & motione, tantum necesse est participent de causalitate finis. Nihilominus, absolutè loquẽdo, non operantur formaliter propter finem, quia solùm mouentur à fine materialiter, vt docet D. Thom, 1. 2. *q.* 1. *art.* 2. & meliùs *q.* 6. *art.* 2. & potest in hunc modum explicari. Nam quoad actiones, quæ versantur circa media, quibus acquiritur finis, bruta non agnoscunt proportionem mediorum cum fine, nec vnum cum alio conferre possunt; atque adeo hoc modo operantur propter finem; quoad eas verò actiones, quæ versantur circa finem, non cognoscunt in ipso fine propriam conuenientiam sub qua mouet, & propter quam est per se appetibilis, quia hoc etiam requirit collationem talis obiecti cũ natura, & perfectam cognitionem illius; & ita quamuis materialiter tendant in rem sibi propositam, tamen non propriè operantur circa illam propter finem. Vnde quando D. Thom. significat bruta apprehendere vtilitatem, vel conuenientiam, aut disconuenientiam cum propria natura, non est intelligendus, quia formaliter cognoscatur à brutis, sed tantùm materialiter ex instinctu naturæ, quia videlicet apprehenso obiecto statim ex instinctu naturæ apprehendunt esse prosequendum vel fugiendum. Et hoc significat D. Thom. *loco citato*, cum ait, *apprehendere has intentiones naturæ quodam instinctu.* Cuius signum est, quia eodem impetu, & modo tendunt in id, quod est medium, & in id, quod est finis, quia vtrumque apprehendunt vt prosequendũ, & in neutro apprehendunt distinctè rationem, propter quam prosequendum sit, qua de re latius *in disp.* 23. *Metaph. sect.* 10. *Ad 3. de actibus appetitus, in numero 2.*

VII. *Ad aliud de speciali appetitu hominis, in eod. num. 2.* Ad aliam partem de appetitu hominis respõdetur, longam esse disputationem quid possit cogitatiua hominis cognoscere, & operari, quæ non est hoc loco tractanda. Ego verò probabili[9] existimo non posse hanc potentiam tam propriè discurrere, nec etiam componere, aut diuidere: & multò certius est non posse res vniuersales cognoscere. Certum item est, appetitum sensitiuũ hominis non posse immediate moueri à ratione sed solum mediante cogitatiua, seu imaginatione particulari, vt D. Thom. explicuit *loco citato*: & ideo etiam censeo hunc appetitum per se sumptum, & quatenus se mouet, non verò vt mouetur à voluntate, non posse propriè operari propter finem, quia sensus non potest conferre inter media quæ posset hic appetitus eligere, & ita aliquam propriam libertatem habere, præsertim circa obiecta posita vt æqualia, quod falsum est, vt infra suo loco latius dicemus. Solum ergo superat hic appetitus appetitum brutorum quia potest interdum moueri ex motione appetitus superioris, & ideo non tantum mouetur instinctu naturæ, sed aliquo etiam modo ex directione rationis, in qua magis se habet vt motus, quam se moueat, & ideo sub hac ratione nõ dicitur propriè operari propter finem ex præcisa virtute sua, sed præcedente aliqua ratione voluntatis.

SECTIO IV.

Quot modis contingat, voluntatem hominis operari propter finem.

I. *Modus quadruplex operandi propter finem.* ABsoluimus priorem partem earum duarum quas initio Disputationis proposuimus, superest vt expediamus hanc posteriorem, quæ visa est hoc loco necessaria, vt expeditior sit via ad ea, quę postea tractanda sunt, &, vt sæpè dixi, non est sermo de operatione propter finem communem agentibus naturalibus, sed de modo proprio hominis, qui in plures alios distingui solet: & potest ad quatuor tantū reuocari. Dicitur enim homo operari propter finem vel habitualiter, vel actualiter, vel virtualiter, vel tantum interpretatiuè, quæ oportet breuiter explicare. Actualiter dicitur volūtas operari propter finem quādo actu mouetur à fine, vnde ad hunc modum operandi in primis requiritur actualis cognitio, & cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus, non potest actualiter mouere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis, vel in ipsum finem, vel in alium propter ipsum, quia hoc significat actualis operatio propter finem. Posset tamen hoc loco quæri an in hoc modo operandi requiratur actualis intentio finis propter se ipsum, vel sufficiat actualis electio, vel vsus propter finem actu & distincte cognitum: sed hæc quæstio infrà tractanda est cum dicetur de intentione & electione, & statim aliquid attingam agendo de tertio modo operandi.

Primus modus per relationem actualem.

II. *2. Modus per relationem habitualem quo pacto ab aliquibus explicetur.* Quid v. sit operari habitualiter, nō omnes eodem modo exponūt: aliqui hoc explicāt ratione cuiusdam concomitātiæ habitus concomitantis operationē in eadem voluntate seu subiecto, ita vt dicatur homo opari habitualiter ꝑpter aliquē finē, quādo operatur ꝑpter aliquod obiectū retinendo habitum inclinantem ad alium finem, quamuis relatio huius habitus nullo modo cadat in huiusmodi operationem, nec referat illam in horum finem, sed solum ipsum hominem seu voluntatem operantem. Hunc modum significat D. Thom. 2. 2. *q.* 24. *art.* 10. *ad* 2. & 1. 2. *q.* 88. *art.* 1. *ad* 2. & *q.* 3. *de malo*; quod exemplo explicatur: nam hoc modo dici solet iustus, etiam dū venialiter peccat, habitualiter operari propter Deum, non quia ipsum opus peccati ab eo referatur in Deum, sed quia simul cum illo opere retinet habitualem relationem ipsius personæ, vel voluntatis in Deum vt finem vltimum, & quia opus ex se non excludit hanc relationem, atque eodem modo infidelis, qui habitualiter habet idolum pro fine, etiam dum facit opus honestum iusticiæ, & misericordiæ, dicetur habitualiter operari propter idolum. Ex quibus exemplis & ex re ipsa constat hunc modum esse valde improprium, quia, vt dixi, & Caiet. notat *loco citato in* 2. 2. hæc habitualis relatio non cadit in ipsū opus, quia nec per actum præsentem, nec per aliquem præcedentem refertur hujusmodi actus in illum finem, nec ab illo sumit aliquam entitatem, vel proprietatem physicam, vel moralem; imò nullo modo interdum referibilis est in illū finem, vt constat de veniali: ergo tota illa relatio habitualis solius subiecti, vnde potius potest dici operari cum relatione habituali ad talem finem, quam operari propriè propter talem finem.

III. Alio ergo modo explicatur hæc relatio habitualis, quando censetur relicta ex aliquo actu præcedenti, per quem illud opus vel in particulari, vel saltem sub generalitate relatum est in talem finem, licèt quando fit illud opus præcedens actus, seu relatio, nullo modo sit nec actualiter, nec in aliqua virtute, quam reliquerit, vt per eā influat in opus, sed merè habitualiter, quia illa intentio semel habita, retracta non fuit, vt v. g. retulit quis summo manè omnia opera Dei in Deum, postea verò in discursu Dei operatur aliquid referibile de se in Deum, tamē sine illa memoria prioris intentionis, & sine vllo influxu actuali, vel virtuali, tunc dicitur ille homo habitualiter operari propter Deum, propter relationem habitu relictam ex priori intentione habita, & non retractata. Quē modum insinuare videtur D. Thom. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 6. *ad* 3. & *quæst.* 2. disputata de virtutibus *artic.* 11. *ad* 2. quamuis hæc loca possunt intelligi de relatione virtuali statim explicanda: nam D. Thom. sæpe relationem virtualem vocat habitualem, & nunquam satis distinguit; inter has tamen ex dictis constabit esse aliquam distinctionem: nam in hoc modo, de quo nunc agimus, finis nec actu influit, quia, vt supponimus, nec actu cogitatur, nec actu mouet; nec etiam virtualiter influit, quia etiam supponimus ex priori intentione nihil esse in homine relictum, quod nunc conferat ad præsentem operationem, sed ita se habere hominem in modo operandi, ac si prior actus non præcessisset: est ergo huiusmodi relatio merè habitualis, de qua non parua quæstio est, an conferat operi aliquam moralem conditionem, aut valorem, aut in ordine ad meritum, vel ad satisfactionem, vel aliquid huiusmodi, quæ in locis propriis tractanda sunt.

IV. *3. Modus per relationem virtualem.* Circa tertium modum operandi, scilicet virtualiter propter finem, notandum esse veluti medium inter præcedentes, quia nec requirit actualiter influxum propter finem vt primus, nec omninò nullū vt secundus: sed requirit aliquem influxū per aliquā virtutē relictam ex priori intentione: difficile vero est circa hunc modum dicere, quid sit hæc virtus, & in primis sumo ad hunc modum necessarium esse vt pręcesserit actualis cognitio & intentio talis finis, quia aliàs nihil esset, vnde illa virtus fuisset relicta. Deinde oportet vt talis intentio non sit retracta per cōtrariam intētionem, quia aliàs hæc cōtraria intētio destruxisset virtutem relictam per priorem intentionem. Tertiò, necessarium est vt duret effectus aliquis relictus ex priori intentione, vt ab illo procedat aliquo modo opus, quod dicitur postea fieri virtualiter propter talem finem. Quis autem sit hic effectus aliter videtur explicandum respectu actuum externorū, aliter respectu actus interni ipsius voluntatis: potest enim actus exterior fieri propter finē absque actuali cogitatione, & intentione finis. Exemplum vulgare est quādo quis iter agit, quod incipit propter aliquē finem, in ipso verò actuali progressu non semper recordatur ipsius finis: imò nec interdum recordatur ipsius incessus, vel motus: & idem contingit in celebratione Missæ ex priori intentione: tunc ergo virtus relicta ex priori intentione nihil aliud esse videtur, quam applicatio ipsius potētiæ executiuæ ad actualem operationem externam, quæ durat & continuat in ipso effectu quamdiu non cessat omninò ab actione, nec per contrariam voluntatem suspenditur actus, & licet contingat actiones externas variari, tamen quia vni in mente succedit altera, vna etiam excitat ad alteram, & hoc modo virtus interior censetur durare in ipso effectu. At verò, quando actio externa omnino interrupta fuit,

Tres conditiones ad relationem virtualem.

pta fuit v. g. per somnum, vel quid huiusmodi, tunc necesse est actum voluntatis quasi de nouo inchoari; & quoniam voluntatis actus esse non potest sine cognitione intellectus, ideo ex parte illius videtur commodè exponi hæc virtus relicta ex priori intentione, quia nimirum ex præcedenti intentione, apprehensione, consultatione, & aliis similibus actibus factum est vt potentia, proposito tali obiecto, v. g. quòd iter sit agendũ, statim repræsentatur vt exequendum absque alia motione, seu speciali cõsideratione illius, seu finis, ad quem ordinatur: hoc modo statim voluntas exequitur id, quod proponitur, & incipit illo medio vti, quod proximũ est, seu quod tunc occurrit primò exequendum, & sic rectè dicitur virtualiter operari propter finem.

V. *4. Modus operãdi propter finẽ interpretatiuè* Circa 4. modum, quem vocauimus interpretatiuè operari propter finem, aduertendum est, interdum voluntatem intendere aliquod obiectum, in quo sistit ex vi cõsiderationis, & huius actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur, & ordinatur in alium finem: tunc ergo voluntas dicitur propriè, & quasi explicitè intendere finem sibi propositum: interpretatiuè verò dicitur intẽdere vlteriorẽ finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur: & ad hunc modum is, qui operatur honestè propter bonitatem misericordiæ aut iustitiæ, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem, & implere illud Pauli 1. Corint. 10. *Omnia in gloriam Dei facite* quia videlicet ipsum bonum honestum quod intenditur ad beatitudinem. Et ideo licet homo actu suo non intendat illum finem vlteriorem, dicitur operari propter illud interpretatiuè, quod alij vocant operari propter finem ex natura ipsius operis potius quam ex intentione operantis, de quo modo operãdi occurrent plura in sequenti disputatione.

DISPVTATIO III.

De vltimo fine hominis in communi, & de modo operandi propter illum.



Postquam de fine generaliter dictũ est, oportet vt de illo in particulari aliqua dicamus, quoniam hic finis, & præcipuam rationem finis habet, & primum principium est omnium operabilium, & eius ratio in beatitudine potissimùm reperitur, ad quam totus hic sermo de Fine refertur: diximus autem suprà Disp. 1. sect. 6. num. 2. alium esse finem vltimum simpliciter & positiuè, alium verò vltimum secũdùm quid & negatiuè: & quamuis præcipua huius Disputationis intentio sit de priori, tamen ob maiorem claritatem, & doctrinæ complementum, dicemus etiam de posteriori, & primò videbimus, quàm sit necessarius hic Finis ad operationes humanas: deinde, an sit vnus tantum vel possit esse multiplex.

SECTIO I.

Vtrùm necessarium sit constituere aliquem finem vltimum hominis, & actionem eius.

Dupliciter intelligi potest hominem ordinari ad finem vltimum: vno modo, ex intentione authoris naturæ, ordinatione quasi extrinseca, & passiua: alio modo ex libera voluntate, & actione sua, atque adeò ordinatione quasi intrinseca, & actiua, quia nimirum homo per actum suæ voluntatis aliquem finem vltimum sibi præstituit, in quem dirigat actiones suas, qui potest intelligi vel finis vltimus simpliciter, vel secundum quid.

Dico ergo primo dari aliquẽ finem vltimum simpliciter, ad quem, & propter quem homo institutus est ab autore naturæ. Hæc conclusio est simpliciter de fide, vt etiam ostendi *in disp.* 2. *Metaph. sect.* 1. quia constat Deum esse finem vltimum creaturarum omnium, & iuxta illud Apocal. 1. *Ego sum α, & ω*: quod latius tractatur 1. *p. q.* 5. *art.* 4. & specialiter constat esse finem vltimum hominis, qui propriè & peculiari modo potest Deum attingere, vt latius infra probabimus *disp.* 5. agentes de obiecto beatitudinis. Et hoc etiam est lumine naturæ notum, quod homo habeat aliquem finem vltimum sibi communicabilem, & ita posuerunt omnes Philosophi, qui de beatitudine disputarunt: vt videre est apud Arist. 1 *Ethic. à princip.* & Cicero *lib. de finibus*, & alia congerit August. *lib.* 9. *de Ciuitate*, ferè per totum. Et ratio est facilis, quia homo nec frustrà, nec casu est in mundo: est ergo effectus propter aliquẽ finem: & cùm in finibus non procedatur in infinitum, necesse est vt sit factus propter aliquem finem vltimum. Deinde ipsa constitutio naturæ humanæ hoc intrinsecè postulat, tum quia alias non haberet homo natura sua certũ terminum in quem secundùm rectam rationẽ operationes suas dirigeret: vnde fieret vt neque etiam posset rectè vitã suam instituere: tum deniq; quia sicut in intẽtionibus, & electionibus non potest in infinitum procedi, sed deueniendum necessariò est ad aliquem vltimũ finem: ita in singulis rebus necesse est, vt tota natura inclinetur ad aliquid vltimum, sicut contingit in arte, licèt contingat in vna arte, multas esse actiones, necesse tamen est vt omnes tendant in vnum aliquem finem: nam si ars est vna, & multas actiones sub se comprehendit, necesse est aliquem ordinem inter eas seruari, atq; adeò omnes ferri ad aliquid, q; est perfectum, & cõsummatum in tali arte: sic ergo cùm natura hominis vna sit, & plures operationes complectatur, perfecta eius institutio intrinsecè postulat ordinem, atque adeò imperfectiora propter perfectiora, & hæc propter id, quod in homine est perfectissimum, sicque illud habebit rationem vltimi finis. I. *1. Assertio, homini cõpetit aliquis finis vltimus simpliciter.*

Dices, hoc discursu ad summum probari, viuere secũdùm rectam rationẽ esse finem vltimum hominis, non tamen quòd in eo gradu, & ordine detur aliquis finis vltimus quia in eo gradu sunt multæ virtutes, omnes propter se amabiles, quæ possunt intendi per modum finis vltimi. Respõdeo, etiamsi demus totũ id, quod argumentum postulat, id non esse cõtra positam assertionem, quia nunc non agimus de fine vltimo, in quo consistat, an in vna re, vel operatione, sed solùm an sit, & hoc concludit ratio facta. De alio verò puncto acturi sumus *disp.* 6. *sect.* 3. agentes de beatitudine. Addit præterea Durand. *in* 2. *d.* 38. *quæst.* 4. *num.* 8. rationem factam posse proportionaliter applicari, nam in ipso viuere secũdùm rationem est multitudo actionum, & operationum, inter quas potest etiam seruari ordo, vt imperfectiora ad perfectiora ordinentur: ac denique tota rationalis vita ad id, quod summũ & perfectissimum est, quod latius tractaturi sumus agentes de beatitudine. II.

Atque ex hac conclusione sequitur omnes homines conuenire in hoc vltimo fine, vel secundum naturæ propensionem, quia vna est hominum III.

num natura; vel secundum Dei ordinationem, quia tota humana species ad eundem finem adeò distincta est: at verò secundùm appetitum elicitiuum non omnes homines eundem finem intendunt, quia hoc pendet ex eorum libertate, & cognitione, vel ignorantia. Addit vero D. Thom. *quæst.* 1. *art.* 7. omnes, qui habent affectum bene dispositum, conuenire in hoc vltimo fine etiam secundum intentionem elicitam, quod intelligendum est iuxta modum, & qualitatem bonæ dispositionis: nam si illa dispositio sit supernaturalis, & ex cognitione, ac virtute supernaturali procedat, omnes, qui illam participauerint, conuenient in eodem fine supernaturali. Si autem dispositio fuerit tantum naturalis, seu moralis, conuenient in fine vltimo naturali vel formaliter intēto, vel saltem interpretatiuè, quia omnes intendunt secundum rectam rationem viuere. Vnde licet in finibus proximis differre posint, vt Durād. notauit *loco citato*, quia vnus potest vnam virtutem intēdere, alius aliam: tamen omnes tendent in eundem vltimum finem, quia ille finis adeò perfectus est, vt inquit Bonauent. *in* 2. *d.* 38. *art.* 1. *quæst.* 4. vt omnes benè operantes ad se trahat, & solus ipse posit affectum bene dispositum satiare.

IV. *2. Assertio, prima homi nis actio nō necessariò est circa vltimū finem simpliciter.* Dicendum est secundò, non est necesse vt omnis homo, quando primò operatur, intendat propria & formali intentione elicita aliquem finem vltimum simpliciter, in quem se, & omnia sua referat. Probatur, quia talis intentio neque est absolute necessaria per se, neque ad alias operationes: ergo nullo modo est necessaria. Prior pars antecedentis probatur, quia omnis intentio voluntatis in via est libera saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem, si sit de re aliqua determinata. Posterior verò pars probatur, quia ad operationes morales sufficit intentio particularis finis, qui propriè intendatur, & sit vltimus tantùm secundum quid, & negatiuè. Vnde explicatur, & confirmatur conclusio, nam quando homo peruenit, v. g. ad vsum rationis, potest inchoare operationes suas morales à particularibus obiectis v. g. intendendo honorem, salutem, vel quid simile prius quam tractet de fine vltimo simpliciter, & propter illos fines potest liberè eligere, & operari: nec dici potest quod saltem interpretatiue intendat finem illum particularem tanquam finem vltimum simpliciter, & positiuè hoc enim necessarium nōn est, aliàs in tali affectu peccaret mortaliter, quod est planè falsum, quia fieri potest vt tale obiectum nec contra præceptum sit, nec contra charitatem, & consequenter vt nec formaliter, nec virtute, seu interpretatiuè ametur vt summum bonum.

V. *3. Assertio, in actionib. humanis sēper intenditur finis aliquo modo vltimus.* Dicendum tertiò, necessarium esse hominem exercentē actiones humanas intendere aliquem finem vltimum saltem negatiuè, & secundum quid. Iuxta quam conclusionem potest intelligi D. Tho. 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 4. & eam conuincit ratio eius, quia non est progressus in infinitum in finibus, sicut neque in aliis causis per se ordinatis, de qua præter Aristotel. 2. *Metaph. capit.* 2. legi potest idem D. Thom. 1. *cont. Gent. cap.* 3. & *lib.* 2. *cap.* 16. & *lib.* 3. *cap* 17. & Scot. *in* 1. *d.* 2. *quæst.* 1. & Durand *d.* 3. *q.* 1. Atque hinc sequitur, primum actum hominis incipientis operari humano modo necessario esse debere circa aliquid per modum finis vltimi saltem negatiuè: quia necesse est, vt aliquid propter se ametur, vt posint alia propter ipsum amari: illud autem, quod propter se amatur, vt sic habet rationem vltimi, quia vt sic, non refertur in aliud: si enim referretur, iam illud aliud esset prius amatum.

Dices primò, nōne satis erit vt antecedat voluntas, seu intentio boni in communi? Respondetur, posse hanc intentionem esse omnium primam, non tamen esse satis vt ex illa progrediatur homo immediatè ad electiones faciēdas, sed necesse est vt prius figat intentionem in aliquo particulari obiecto propter se amando, quia media, & executio eorum versantur circa singularia, & ideo non habent determinatam vtilitatē vel proportionem, donec cum re aliqua determinata conferantur, quæ per illa consequenda sit, & ideo illa generalis intentio non sufficit ad electiones propriè dictas, sed sufficit ac mouet & excitat ad amandum particulare bonum, quod sub illo communi continetur. VI.

Dices secundò, quia fieri potest vt amor alicuius boni determinati v. g. honoris, præcesserit ante vsum rationis, & postea adueniente vsu rationis, ex vi illius fieri electiones: ergo fieri potest vt prima operatio humana sit circa bonum tantùm propter aliud amatum. Respondetur, etiamsi concederemus totum, non esse cōtra assertionē positam, quia illud est per accidens, nos v. per se loquimur de homine, qui simpliciter incepit operari, v. g. Adam cùm primum creatus fuit: & idem est de Christo, de Beata Virgine, & de angelis. Secundò dicitur in eo euentu cùm ante electionem antecedere debeat consultatio, necessarium etiam esse, moraliter loquendo, vt præcedat intentio rationalis, qua velit homo consequi finem illum per conuenientia media, hæc enim est quæ mouet ad consultationem; vnde non sufficit ille quasi naturalis affectus, qui potest antecedere. VII.

SECTIO II.

Vtrùm posſit homo intendere in suis operationibus duos vltimos fines particulares tantùm.

Ratio dubij est primò, quia fieri non potest vt eiusdem effectus dentur duæ causæ totales eiusdem rationis & ordinis: ergo neque fieri potest, vt in voluntate dentur duo fines vltimi, & inter se non subordinati, qui voluntatem moueant. Probatur consequentia, quia aliàs vterque finis esset causa totalis in suo ordine: nam si essent tantùm particulares, iam non essent duo, sed ex vtroque conflaretur vnus finis: nos autem agimus de finibus totalibus, ita vt vnusquisque sit sufficiens ad mouendam voluntatem. Vnde argumentor secundò, quia vltimus finis est primum motiuum voluntatis, nam est primum in intentione: sed non potest voluntas simul, & æquè primò moueri à duobus, tum quia sicut repugnat esse duo prima principia, ita etiā duo prima motiua: tum etiā, quia motiuū voluntatis est illud, quo posito mouetur voluntas, & sine quo non moueretur: nam, vt diximus agimus de motiuo totali: ergo repugnat huiusmodi motiua simul multiplicari. Tertiò, non potest idem motus simul terminari ad duos terminos inter se non subordinatos: ergo nec motio voluntatis ad duos fines, nam finis etiam est terminus huius motionis, & sicut motus specificatur à termino, ita motio voluntatis à fine, repugnat autem simul concurrere duo specificatiua eiusdem motus. Quartò, fieri non potest vt ad eundem finem simul eligantur, vel applicentur duo media æquè proxima, seu prima in executione, atque inter se non subordinata, quia non potest actio agentis simul incipere à I.

re à duobus: ergo neque è contrario possunt duo fines simul intendi. Tandem finis vltimus negatiuè dicitur qui ad alium non ordinatur; sed omnes fines particulares ordinantur ad finem vltimum simplciter, & vniuersalem, quia de ratione illius est, vt omnia in ipsum referantur: ergo non possunt dari duo fines ita vltimi, quin saltem vterque illorum in vnum tertium ordinetur.

II. *Notatio pro assertionib.* Aduertendum est, sermonem esse posse de duobus finibus, aut respectu eiusdem voluntatis, & eorundem mediorum seu eiusdem consultationis, & electionis, vel tantum respectu eiusdem voluntatis eligentis, & tendentis per diuersa media ad diuersos fines. Rursus, in ipsis electionibus, seu actibus, qui propter finem fiunt, considerari potest vel actus interior voluntatis, qui proximè, & immediatè fit ex motione finis, vel actus exterior, seu imperatus ab illo interiori, sub quo comprehenditur omnis executio exterior mediorum, & effectuum, qui fiunt propter finem consequendum.

III. *1. Assertio: de finibus vltimis negatiuè, per diuersa media.* Dicendum primò: Eadem voluntas intendere potest diuersos fines, quorũ vterq; sit vltimus saltem negatiuè, atq; eodem modo propter eos vltimatè eligere diuersa media. Hæc conclusio videtur satis clara primò exemplis, nam potest homo simul intendere sanitatem, & eligere media necessaria ad illam, in ea sistendo; & simul potest intendere honorem, v. g. & similiter propter illum eligere media consentanea: sicut etiam artes omninò diuersæ tẽdunt ad diuersos fines vltimos in sua serie; & homo potest vtriusq; artis finem simul intendere; nec fiat vis in verbo, *simul*, quia ad præsẽtem quæstionem nihil refert quod physicè, aut metaphysicè loquendo, possit voluntas simul exercere duos actus, vel non possit, etsi D. Thom. 1. 2. *quæst.* 12. *art.* 3. *ad* 3. hanc quæstionem attingẽs concedit, posse simul exercere duos actus; sed nihil refert quòd intelligatur de simultate metaphisica, sed sufficit de simultate morali, & virtuali: quomodo dicimus hominem simul intendere & scientiã, & temporale commodum, & non simul de vtroque cogitet. Ratio verò conclusionis est quia huiusmodi duo fines non habent inter se repugnantiam, quia vterque simul potest esse conueniens homini: ergo neq; intentiones eorum inter se repugnant. Neq; in eos procedunt argumenta facta, qa illæ intentiones sunt effectus diuersi, & consequenter diuersæ motiones: vnde nihil repugnat quod à diuersis principiis simul procedant, & ad diuersos terminos tendant. Atque eadem est ratio de variis electionibus, seu operationibus propter hos fines, quia etiam illæ inter se non semper repugnant, & ad diuersos terminos tendunt.

IV. Sed dicunt alii vtrumque istorum finium ordinari ad ipsum operantem, & ita illum esse finem vltimum vtriusque. Sed hoc in primis non est ad rem, quia operans non est finis *cuius gratia*, sed *cui*; Finis autem *cui* non tollit, quin *finis cuius* sit vltimus in suo ordine, si ad aliud in eodem ordine non referatur, & hoc modo nunc agimus de fine vltimo, quandoquidem etiam finis vltimus simpliciter potest appeti amãti tanquam *finem cui*. Deinde non est in vniuersum verum, nam potest homo simul intendere finem aliquẽ sibi acquirendum, & alium acquirendum amico in illo sistendo tanquam in fine *cui*.

V. Alij autem dicunt, quandocunque homo intendit huiusmodi duos fines particulares, semper eos intendere sub ratione vnius aliquo modo, vt, v. g. quatenus integrant absolutam perfectionem, seu hominis commoditatem, vel aliquid huiusmodi: & hoc insinuat D. Thomas *in illa quæst.* 12. *artic.* 3. *ad* 2. Respondetur, quod licèt fortasse in re ipsa semper intercedat aliqua conuenientia, vel vnitas, quæ inter huiusmodi fines considerari potest, non est tamen necesse vt homo formaliter consideret, & intendat hanc vnitatem, sed potest absolutè velle hoc, & illud bonum propter se amabile, non conferendo illa nec inter se, nec secundum aliquam rationem, in qua conueniunt. Vnde licèt interpretatiuè possit dici homo intendere in singulis finibus integrum commodum, seu bonum, non tamen propriè & formali intentione, vt latiùs sectione vltima huius Disputationis. Quæ responsio applicanda etiam est ad vltimum argumẽtum suprà factum, quod maximè posset procedere contra hanc assertionem.

Dicendum secundò: Etiam potest homo ordinare simul eadem media ad distinctos fines particulares vltimos negatiuè, & inter se non subordinatos. Ita sumo ex D. Thoma *dicta quæst,* 12. *articulo* 3. vbi optimum signum adducit, quia in eligendis mediis, cæteris paribus, illud medium anteponitur cæteris, quod ad plures fines vtilius esse potest: si quis enim intendens sanitatẽ possit vti medicina, quo simul capiat delectationem, hanc eligit: intendit ergo simul sanitatem, & voluptatem per idem medium, quia vtramq; simul potest per illud comparare, & non est necesse vt vnam ad alteram ordinet, cùm vtraque sit per se, & absque altera amabilis. Et hinc sumitur propria ratio conclusionis, nam voluntas potest simul intendere duos fines inter se non subordinatos, neque in ordine ad vnum tertium, & idem medium potest reipsa esse vtile ad vtrumque consequendum: ergo potest voluntas propter vtrumque finem idem medium eligere. Probatur consequentia, quia neque ex parte voluntatis, neque ex parte ipsius obiecti, est in homine aliqua repugnantia, quia obiectum sub vtraque ratione simul sumpta apparet conuenientius & amabilius, & voluntas potest in vtramque rationem ferri, & sub vtraque moueri & excitari. Quod euidentius fiet, soluendo argumenta initio facta post sequentem assertionem. VI. *2. Assertio: de finibus per idẽ medium.*

Dicendum tertiò, quando voluntas eligit medium propter multos fines formaliter diuersos in ea ratione boni sub qua mouent, & inter se non subordinatos, sed proximos respectu electionis, tunc quamuis externum medium electum possit esse vnum & idem, tamen interiores actus sunt diuersi. Hæc conclusio potissimùm probatur illa ratione, quam attigit Diuus Thomas 1. 2. *quæst.* 1. *articulo* 3. *argument.* 3. quia finis dat speciem actui interiori: non potest autem idem actus æquè primò & immediatè constitui in duplici specie: ergo si est duplex finis, & motiuum proprium, non erit idem actus, sed duplex, qui ex illius motione causatur. De qua re hic plura non dicam, quia latiùs tractanda est infrà Tractatu 3. VII. *3. Assertio.*

Argumenta igitur in principio facta, potissimùm probant hanc vltimam cõclusionem, non verò procedunt contra alias. Ad primum respondetur, quando voluntas mouetur à duplici fine duobus actibus internis intentionum vel electionum, iam ibi reperiri duas causalitates seu motiones finis, & duos proximos terminos, seu effectus earum, at que ita non dantur duæ causæ totales vnius effectus, sed plurium. Quin potiùs obiter adnota respectu talium actuum magis repugnare dari duas causas totales finales, quàm duas VIII.

duas efficientes, quia licèt repugnet dari duas efficiẽtes totales respectu eiusdẽ actionis, non tamẽ respectu eiusdem termini, quia causa efficiẽs est extrinseca, & non specificat terminum: at verò causæ finales repugnant tam respectu motionis, quàm respectu actus qui est veluti terminus causalitatis voluntatis, quia dant speciem actui, & non potest idem actus habere duas species æquè primas: at vero respectu actus, seu medij externi nulla est repugnantia quod duo fines simul concurrant, & moueant, quia vt supra dixi, non habent immediatum influxũ in actum externum, sed in internum, nec dant illi propriam speciem immediatè sed solum mediatè quasi per denominationem extrinsecam ab actu interno, quoniã nihil repugnat constitui in duplici specie accidentaria, & extrinseca.

IX. Dices, saltem hinc necessariò sequi quòd in genere causæ efficientis dentur duæ causæ totales eiusdem effectus, quia actus interior voluntatis effectiuè mouet facultates interiores ad actus externos: ergo si in voluntate est duplex actus, & vterque eorum sufficit per se ad motionem externam efficiendam, & actu influit suo modo, iam actus externus procedit à duplici principio naturali imperante, seu sufficiente. Respondetur primò, illos duos actus internos raro concurrere omninò simul physicè, & in instanti, iam enim *num.* 3. notaui hanc simultatem non esse nobis necessariam ad ea quæ tractamus, sed sufficere moralem. Deinde, si contingat simul haberi, dici potest, quod de aliis causis physicis respõderi solet, quòd licèt vtraque per se sit sufficiens, tamen quando simul æquè applicantur, neutram agere tota virtute sua, & necessaria ad effectum. Denique in huiusmodi effectu nullum aliud est inconueniens, quia hæc efficientia, qua mouet voluntas inferiorẽ aliquam potentiã ad suum actum non est nisi per naturalem consensum potentiarum, qua fit, vt posito in appetitu tali actu, seu voluntate, statim anima, in qua omnes potentiæ radicantur, applicetur ad operandum per aliam potentiam, quod facere potest æquè benè, siue per vnum, siue per plures actus feratur voluntas in tale obiectum, seu actionem externam.

X. Et hinc facilis est solutio ad secundum: nihil enim repugnat dari duo motiua respectu eiusdẽ medij, seu obiecti voliti, dummodo motiones internæ voluntatis diuersæ sint. Vnde in voluntate diuina, cuius actus nõ sumit speciem ex obiecto externo, non solùm res potest esse volita propter duplicem finem, sed etiam idem actus potest propter vtramque rationem ferri ad tale obiectum, quia altiori, & eminentiori modo omnia comprehendit. Tertium etiam ex dictis est facile nam illa proportio sumpta ex motu, & termino eius, ad summũ procedit respectu actus interni propter conuenientiam in specificatione, non verò respectu medij externi, vt dictum est. Ad quartum respondetur imò sæpè accidere vt duo media eligantur ad eundem finem æquè immediatè, & sine subordinatione inter se, vt si vnum non habuerit effectum, saltem aliud habeat, vel si vtrumque habuerit, tantò existimantur melius; Quare si interdum aliqua duo nõ possunt simul eligi, solùm esse potest quia non possunt iudicari simul vtilia; & tunc argumentum proportionale factum non est simile, quia nos tractamus quando vnum medium simul iudicatur vtile ad plures fines. Vltimum argumentum solutum est *in fin. n.* 5.

SECTIO III.

Vtrùm possit homo simul intendere duos vltimos fines simpliciter & positiuè, & propter illos operari?

Finis vltimus simpliciter, vt supra dixi, & constat ex Arist. 1. *Ethicorum. cap.* 7. & 8. est finis perfectus, & bonum sufficiens, atque adeò maximè necessarium intendenti talem finem. I. *Hic finis simpliciter consideratur.* Vnde dupliciter apprehendi potest: primo sub ratione communi sufficientis boni, &c. non cõstituendo illum in vna vel alia re determinatè, & hic vocari solet finis vltimus formaliter, in quo non habet locum præsens quæstio, quia, cum concipiatur abstractè, & confusè, clarum est non posse concipi nisi per modum vnius: nam qui appetit esse beatus absolutè, & præcisè, non potest in ipsa beatitudine varietatem, & multitudinem excogitare, donec de re cogitet, qua beatificandus est. Secundo igitur modo concipi potest vltimus finis vt constitutus in re aliqua, aut rerum collectione, qui dicitur finis vltimus realis, seu materialis: & de hoc est quæstio, an necessariò sit vnus tantùm: agimus autem de fine intento ex formali, aut virtuali hominis intentione, quia de connaturali fine vltimo, ad quem homo tendit impetu naturæ, seu ordinatione diuina, non est dubium quin sit vnus, vt latiùs infrà cùm agemus de beatitudine, & de hoc fine procedunt duæ rationes vltimæ D. Thom. 1. 2. *quæst.* 1. *arti.* 5. quæ possunt etiam accommodari ad finem vltimum formalem: de quibus dicemus plura *sect. vlt.* huius disputationis.

Atque hinc oritur ratio dubitandi in hac quæstione, quia intentio hominis non tantùm fertur ad verum finem, sed ad falsum etiam, & apparentem: ergo quamuis in re ipsa non possint esse duo vltimi fines veri, possunt ab homine falso apprehendi, & existimari, sicut existimantur duo Dei, aut duo prima principia: ergo eadẽ ratione possunt appeti, & intendi duo fines vltimi simpliciter. Secundo, vt homo dicatur intendere duos fines, satis est vt saltem successiuè habeat huiusmodi duas intentiones, dummodo virtualiter vtramque retineat, quamuis non actualiter, iam enim supra diximus nos hic non agere de simultate metaphysica, sed morali, vel virtuali; potest autem homo nunc intendere vnum vltimum finem, verbi gratia voluptatem & paulo post alium, v. g. honorem, non retractando priorem intentionem; quæ est enim repugnantia in hoc? nam illæ duæ res, neque in esse rei inter se pugnant, neque in esse finis, quia vtraque potest per se appeti vltimatè in illa sistendo, & ad eam referendo omnia, quæ necessaria fuerint, in quo videtur ratio vltimi finis consistere. Tertiò est vulgaris difficultas, nam qui peccat mortaliter, constituit finem vltimum simpliciter in creatura; sed potest quis simul peccare mortaliter diuersis actibus, & circa diuersas creaturas; ergo potest simul plures creaturas diligere vt vltimos fines. II.

Aduertendum est, res, in quibus vltimi fines constituuntur duobus modis intelligi posse esse distinctas, primò formaliter, & quasi specificè in ratione boni, seu conuenientiæ, propter quam appetuntur: quomodo distinguuntur, v. g. voluptas, honor & similia. Secundo potest distingui tantum materialiter & numericè, vt si quis, v. g. appetat diuitias in tanta quantitate, III.

nihil

nihil curans quod sit in his, vel illis numero pecuniis. Rursus, plures fines vltimi intelligi possunt appeti, vel copulatiuè appetendo habere vtrumque simul, v. g. voluptatem, & honorem, vel tantùm disiunctiuè, vt si quis appetat, vel voluptatem, vel honorem, & alterutrum consecutus, contentus esse velit.

IV. *1. Assertio.* Dicendum primò, fieri non potest vt aliquis copulatiuè amet, & intendat duos fines vltimos totales, & integros: vnde si contingat amare plures res, seu plura bona, in eis aliquo modo vltimate sistendo, non appetit illa vt fines vltimos totales, sed partiales; integrum autem vltimum finem constituit in collectione, seu aggregato earum. Hæc est sententia D.Thom. 1.2.*quæst.* 1. *articul*.5. & prima ratio eius est demonstratio, quia finis vltimus integer, & totalis est ille, quem homo appetit vt complementum suorum desideriorum, atque adeò vt bonum sibi sufficiens & aliis præferendum, ac maximè necessarium; sed, si homo simul appetat duo bona, impossibile est vt vtrumque existimet esse tale, quale descripsimus debere esse vltimum finem quia si vnum existimatur sufficiens, alterum non potest reputari necessarium, quia sufficiens est quod non indiget alio; vel è contrario, si vtrumque existimatur necessarium, in neutro quiescet appetitus: ergo neutrum erit integer finis vltimus.

V. Dices, Vnde constat totum illud esse de ratione vltimi finis, vel saltem cur non poterit homo hoc ignorare, & ita ex ignorantia saltē, appetere plures vltimos fines? Respondetur ad priorem partem, id constare ex ipsa vocis impositione, & ex communi hominum sapientum vsu, qui hoc intelligunt per vltimum finem. Item, quia in hoc distinguitur finis vltimus & totalis à partiali, seu particulari fine. Vltimo denique ex re ipsa, quia constat, posse hominem intendere aliquid in quo plenè quiescat, & ad quod dirigat se, & omnia sua quantum est ex modo appetendi, & intendendi talem finem: hinc ergo appellamus vltimum finem simpliciter. Vnde ad alteram partem respondetur, quamuis possit homo speculatiue ignorare quid significet vltimus finis simpliciter; & ideo posse existimare se amare plura vt vltimos fines, tamen reuera & practicè, atque in exercitio non intendere illos, vt totales fines, sed vt partiales, quandoquidem ita appetit, vt non sit contentus altero, sed vtroque aggregato. Atque hinc obiter constat non esse necessarium vt homo constituat hunc vltimum finem in vna re, seu in vno bono, potest enim plurium collectionem appetere vt vltimum terminum suorum desideriorum: sic enim Philosophi multi posuerunt beatitudinem vel in collectione bonorū temporalium, vel in eis simul cum virtute: neque in hoc est vlla repugnantia ex modo appetendi, vel ex ratione finis vltimi, vt ex dictis constat.

VI. *2. Assertio.* Dicendum secundò, neque etiam disiunctiuè potest homo intendere plura bona distincta, & formaliter diuersa, intendendo ea tanquam vltimum finem simpliciter, & totalem. De hac re nihil locutus est D.Thomas: probari ergo potest duobus modis, primò, quia intentio hæc obiecti disiuncti quando obiecta, seu bona, quæ in disiunctione ponuntur, sunt formaliter diuersa, est inefficax respectu singulorum, & insufficiens vt moueat ad opus, & ad electionem faciendam: ergo non potest hæc esse sufficiens intentio vltimi finis. Antecedens declaratur primò, quia neutrum illorū bonorum absolutè intenditur, sed quasi sub conditione, vel in defectu alterius. Deinde, quia cum bona sint formaliter diuersa, licet fortasse vnum, vel alterum medium possit ad vtrumque conferre propter aliquā conuenientiā, quā inter se habere possūt: tamen absolutè & simpliciter indigent diuersis mediis, & electionibus: ergo illa intentio non est sufficiens ad electiones faciendas, donec ad aliquod ex illis bonis determinetur: ergo quamdiu est sub disiunctione, neutrum illorum bonorum respicit propriè vt vltimum finem simpliciter. Secunda ratio est, quia per talem intentionem, seu amorem, non potest vtrumque illorum bonorum appeti vt necessarium vel sufficiens appetenti: ergo neutrum amatur per modum vltimi finis. Antecedens patet, quia quodlibet illorum bonorum amatur non simpliciter, sed in defectu alterius, ergo neutrum per se existimatur necessarium absolutè, sed ad summum sub conditione, si aliud desit. Rursus, cùm vtrumq; aliquo modo appetatur, vtrumq; censetur bonū appetentis, & cum sint bona formaliter diuersa vnum non confert ad bonitatem alterius, neq; è contrario: ergo fieri non potest vt aliquod eorum appetatur tanquam per se sufficiens ad satiandum hominis appetitum: ergo reuera neutrum amatur vt vltimus finis.

VII. *3. Assertio.* Dicendum tertiò, si bonum, quod amatur per modum vltimi finis, sit vnum formaliter, seu eiusdem rationis, nullum est inconueniens, quod sub disiunctione appetatur vt obtinendū in hac, vel illa re numero diuersa. Exempla sunt facilia: si quis, v. g. canonicatum appetat, & in hoc constituat suum finem vltimum, bene potest sub disiunctione intendere hunc, vel illum, quicumq; ille sit. Ratio est, quia tunc finis est vnus formaliter, & illa distinctio numerica rerum naturalium nihil refert vel ad mutandam intentionem, vel ad satiandum hominis appetitum. Quod explicatur illa duplici ratione facta in præcedenti assertione contrario modo inducta: primò quidem quia illa intentio sufficit ad adhibenda media, & electiones faciendas vsq; ad assecutionē ipsius finis: quod si interdum necesse est adhibere aliquod speciale medium ad consequendum illum finem potius in vna re, quam in alia, illud est rarò & per accidēs, & tunc iam determinabitur intentio ad rem illā potius quam ad aliam: nō quia habeat aliam rationem boni, nec quia censeatur sufficientior ad saturandum appetitum, sed quia accidit vt fortasse hîc & nunc facilius acquiri possit, quam alia. Secūdo, quia cùm illis in rebus sit eadem ratio boni, quæ licet per se sufficit ad satiandum appetitum, qui non quærit nisi tale ac tantum bonum, & in illo ponit finem suum.

VIII. *Obiectio cōtra præced. assert.* Sed obiici potest, nam ille, qui sub disiunctione ita appetit duas res, reuera vtrāq; appetit: ergo non potest alterutra earū satiari: ergo non potest eas disiunctiuè appetere per modum vltimi finis, sed necessariū est, vt appetat aggregatum vtriusq; tanquam vltimū. Antecedēs patet quia si quis velit interficere Petrum, aut furari bona eius, peccat peccato furti, & homicidij: ergo signum est illum consentire in vtrumq; peccatum, atque adeò vtrumque velle. Respondetur, eum, qui tantùm sub disiunctione vult vnum è duobus, reuera nō velle absolutè & simpliciter vtrumque. Quod patet primò, quia cum illo proposito stat voluntas efficax non cōmittendi vtrumque. Secundò, quia homo id tantum vult, quod sibi proponit per modum obiecti, proponit autem sibi disiunctum, vt in alterutra parte exequendum, & non in vtraque simul. Tertiò, quia qui vult orare, vel eleemo-

leemosinam facere, non ita meretur sicut ille, qui vult orare, & eleemosinam facere. Et idem est in malis obiectis, præsertim si sint eiusdem rationis: qui enim proponit furari decem vel à Petro, vel à Paulo, non ita peccat, ac si proponeret furari decem à Petro, & decem à Paulo: ergo voluntas, quæ fertur ad aliquod disiunctum, non est absoluta respectu singularium partium, sed potiùs tantùm secùndùm quid, & quasi conditionaliter, & ideo si membra illa tantùm materialiter diuersa sint, illa voluntas æquiualet voluntati vnius rei determinatæ habentis eandem bonitatem, vel malitiam: in illo autem exemplo in contrariũ adducto, quia in singulis membris disiunctiones sunt malitiæ formaliter diuersæ, ideo opus voluntatis ab vtraque illarũ partium sumit malitiã, quia non solúm peccat voluntas absolute volendo prauum actum, sed etiam volendo illum sub conditione, scilicet in defectu alterius, & quia in eo casu in vtrumque consentit saltem conditionaliter, ideo vtriusq; malitiam participat, quãuis vtraque sit minor, quam si obiectũ esset copulatiue volitum. Vnde propter eandem causam siquis consentiat in obiectum disiunctum constans vna parte honesta, & altera turpi, simpliciter peccat ea malitia, quam sub disiunctione appetit, vt si proponat subuenire proximo, vel ex propriis bonis, vel ex alienis, furando illa, si aliter non possit ei subuenire.

IX. Ad argumenta initiò facta, primum solutum est, explicando primam cõclusionem. Ad secundum vero facilè respondetur, eum, qui mutat intentionem finis vltimi, hoc ipso retractare priorem intentionem, & ideo neque actu neque virtute intendere duos vltimos fines.

X. De tertio verò argumento multa scribuntur ab autoribus, sed quando illa difficultas ad materiam de peccatis *in tract.* 5. spectat, breuiter est expedienda. Primò ergo respondet Adrianus *quodlib.* 5. *art.* 3. negando eum, qui peccat mortaliter necessariò constituere vltimum finem suum in creatura, quia reuera non diligit illam plus quàm Deum, imò nec plus quã rem aliam temporalem: qui enim peccat, verbi gratia propter voluptatem carnis, non daret totam substantiam suam vt ea voluptate frueretur breui tempore: ergo non diligit illam voluptatem plus quam substantiam. Rursus, illemet, qui sic peccat propter concupiscentiam, fortasse non negasset fidem, & religionem diuinam, etiamsi oporteret totam substantiam perdere: ergo illemet amat Deum plus quam substantiam suã: ergo plus quám voluptatem: ergò signum est illum hominem, dum sic peccauit mortaliter, nõ amasse illam voluptatem plusquàm omnia, nec plus quam Deum, nec per modum vltimi finis. Et similia argumẽta multiplicat Adrianus, quæ magna ex parte congerit Medina: & iuxta hanc sententiam est facilis responsio ad argumenta.

XI. Tamen Caiet. Conr. Medin. & alij hanc sententiam communiter reiiciunt, asserentes, qui mortaliter peccat, constituere finem vltimum in creatura. Et videtur aperta sententia D. Thomæ 2.2. *q.* 24. *a.* 10. *ad.* 2. vbi dicit, *duplex est cupiditas; vna, qua finis in creatura constituitur, quæ mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius*, &c. vbi necesse est loqui de fine vltimo. In eadem est sententia Scot. *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 5. vbi dicit *peccatorem, quantum in se est, frui creatura*; loquitur autem de fruitione simpliciter prout est vltimi finis. Cui sententiæ fauet modus loquendi sacræ Scripturæ vt est illud ad Philip. 3. *Quorum Deus venter est*; & illud Ierem. 3: *Me dereliquerunt fontem aquæ viuæ*. Vnde sumitur ratio: nam qui peccat mortaliter, auertitur à Deo tanquam ab vltimo fine: ergo conuertitur ad creaturam, vt ad finem vltimum. Iuxta hanc vero opinionem ad difficultatem tactam respondent aliqui, peccatorem non conuerti ad creaturam, circa quam peccat, vt ad finem vltimum, sed ad seipsum, quem diligit plusquam Deum, iuxta illud Matth. 10. *Qui diligit animam suam plusquam me non est me dignus.* & illud Aug. 14. de Ciuit. c. vlt. *Amor sui vsque ad contemptũ Dei ædificat ciuitatem Babylonis*, vnde D. Thom. 1. 2. *q.* 77. *art.* 4. dicit omnia peccata oriri ex amore sui. Sed hæc responsio non satisfacit, quia ipse peccator non est finis *cuius* sed *cui* amatur bonum illud, cuius gratia peccat, & de illo bono dicitur quod habeat rationem finis vltimi illius peccati, nec est contra rationem finis vltimi, quòd alicui appetatur. Vnde propter illud bonum censetur peccator deserere Deum; & illo fruitur tanquam bono adepto, & sufficienti sibi, quapropter aliter responderi potest; si plura peccata mortalia tantùm successiuè committantur, tunc peccatorem toties intendere vel mutare finem vltimum, quoties de nouo mortaliter peccat, præsertim si peccatum sit diuersum à præcedentibus, vel illi repugnans quantum ad conuersionem: nam quamuis præcedentia peccata semper moueant habitualiter, & quantum ad reatum, tamen intentio actualis, vel virtualis peccantis mutari potest, atque hoc modo semper manet fixa in vno vltimo fine. Si autem simul committat plura peccata mortalia, tunc non conuertitur ad singula obiecta talium peccatorum vt ad fines vltimos totales, sed partiales tantum, & vltimus finis totalis erit aggregatum ex illis omnibus. Et hæc responsio est probabilis & facilè sustineri potest.

Vera tamen doctrina, vt existimo, est, dupliciter intelligi posse eum, qui mortaliter peccat, ponere vltimum finem in creatura, primò formaliter ac propria intentione: secundò tantùm interpretatiuè, seu imputatiuè. Prior modus verus non est, vt rectè probant argumenta Adriani, & exempla ipsa: non enim omnis peccator dum peccat, ita diligit creaturam circa quam peccat vt se, & omnia sua in illam referat, & vt illam amet expressè, & formaliter tanquam bonum sibi sufficiens: quin potius nec semper amatur vt finis proximus res illa, circa quam peccatur, sed solum vt medium; vt cùm quis furatur propter mœchiam, non constituit finem in obiecto furti, quantum est ex formali intentione sua. Posterior igitur modus verus est, nam quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem vltimum, & bonum illud præfert diuinæ amicitiæ, ideo interpretatiue censetur diligere illam creaturam plusquam Deum, vt amicum, & vltimum finem: & hac ratione imputatiuè & interpretatiuè dicitur ponere vltimum finem in creatura. XII.

Ex qua doctrina est facilis responsio ad difficultatem positam: cùm enim dicimus, non posse aliquem intendere plures vltimos fines, intelligendum id est de propria, & formali intentione, nam in hac reperitur repugnantia suprà posita; at verò interpretatiuè tantum, & secũdum moralem imputationem non repugnat intendere plura vt vltimos fines, quia tunc in actibus formalibus non est repugnantia, quia neuter eorum tendit in obiectum suum formaliter, vt in summum bonum sufficiens: id autem quod implicitè tantùm, & interpretatiuè continetur in actu, non variat rationem operis, nec XIII.

nec modum operandi. Vnde fit, vt peccator in informali modo suo operandi aliquid amet vt medium, & tamen illi imputetur, ac si amaret vt finem: & idem est de amore talis obiecti super alia bona: nam quantum est ex formali affectu, non semper diligit illud plusquam alia omnia: tamen interpretatiuè illi imputatur, ac si ita diligeret.

SECTIO IV.

Vtrùm possit aliquis simul intendere duos fines vltimos, vnum simpliciter, & alterum secundùm quid.

I. HÆc sola superest nobis facienda comparatio in qua ratio dubitandi est; quia finis vltimus simpliciter est ille, in quem homo dirigit se, & omnia sua: ergo impossibile est, vt cum tali fine simul intendatur alius, qui sit vltimus, etiam secundum quid tantum, & negatiuè, Patet consequentia, quia vel ille finis ordinatur ad alium finem, qui dicitur vltimus simpliciter, vel non, primum, ergo iam ille non est vltimus, etiam negatiuè, cum ordinetur ad alium; si secundum, ergo alter non est finis vltimus simpliciter, cum non omnia ordinentur in ipsum. Confirmatur primò, quia de ratione finis vltimi simpliciter est, vt sit bonum sufficiens: ergo impossibile est appetere cum illo aliud bonum non propter ipsum, quando tunc iam non censeretur ipsum per se sufficiens. Et confirmatur secundo, quia necesse est hominem operari omnia propter vltimum finem simpliciter, vt Diuus Thomas hîc docet *art. 6.* ergo fieri non potest vt cum tali fine intendatur alius, qui sit vltimus negatiuè.

II. In contrarium est, quia iustus, qui venialiter peccat, habet Deum pro vltimo fine simpliciter, & tamen in obiecto venialis peccati constituit finem vltimum secundum quid. Propter quam difficultatem præsertim mota est hæc quæstio, illa enim non obstante, multi Thomistæ sentiunt, non posse hominem simul duos fines vltimos intendere etiam dicto modo, propter rationem in principio positam: & ideo conantur inuenire modum, quo defendant istum venialiter peccãtem habere Deum pro vltimo fine, etiam in ipso actu venialis peccati. Dicunt ergo, in eo actu operari iustum propter Deum, saltem habitualiter: sed hoc, vt ex suprà dictis constat, duobus modis potest intelligi: primo, propriè, ita vt reuera iustus per aliquem actum suum referat peccatum veniale in Deum, saltem ea intentione vniuersali, qua refert omnia sua in Deum. Et hoc modo intellecta hæc sententia est valde falsa, quia peccatum veniale nõ est hoc modo referibile in Deum, esset que contrarium diuino honori hoc modo referre peccatum veniale in Deum, quia esset ꝓfiteri peccatum veniale placere Deo: & ideo, quando illa relatio fit vniuersalis omnium operum in Deum, aut debet intelligi distributio accommoda, scilicet, omnium, quæ apta sunt referri in ipsum, vel certè si iustus interdum habuit generale propositum absolute & simpliciter operãdi propter Deum, quando postea venialiter peccat, mutat ex parte prius propositũ, & non est in illo constãs. Secundò, potest hæc sententia intelligi impropriè, quia scilicet cum peccato veniali simul esse potet habitualis operantis conuersio ad Deum vt vltimum finẽ, & hoc, quidquid sit de modo loquendi re ipsa verum est: tamen sic non explicat, quis sit finis vltimus illius operis peccati venialis, quia, vt suprà *d. 2. q. 4. n. 2.* dixi, illa relatio habitualis non est operis, sed subiecti, neque informat vllo modo ipsum opus, sed concomitatur tantùm: ergo per hoc solum non explicatur quem finem habeat ipsum opus, aut operans in tali actu, cum illum non referat in Deum.

III. Respondet Medina iustum referre actum peccati venialis in se ipsum, & quia se ipsum refert habitualiter in Deum per habitum charitatis, ideo consequenter refert habitualiter ipsum actum peccati venialis. Sed hoc non est recte dictum, nec satisfacit, primò, quia operans non refert peccatum veniale, & obiectum eius in se ipsum, nisi tanquam in finem *cui*: hæc autem relatio non excludit rationem vltimi finis, vt sæpè dixi. Deinde, quia licet persona referatur habitualiter in Deum, nõ sequitur quidquid inest personæ, referri etiam habitualiter in Deum: nam quod est illicitum, nullo modo est medium tendendi ad Deum; & ideo licet persona secundum se referatur, non tamen vt est finis peccati venialis. aliàs posset etiam actualiter referri peccatum veniale in Deum, quia potest iustus actu referre se ipsum in Deum, vt vltimum finem, & tamen venialiter actu peccare per aliquem locum, & vanam complacentiam concomitantem, & è contrario potest venialiter peccare propter alium, qui sit in peccato mortali referendo in ipsum tanquam in finem *cui* ipsum veniale peccatum absque alia ratione in vlteriorem finem à se, vel ab alio, propter quem operatur, intentum.

IV. Dicendum ergo existimo, nullam esse repugnantiam quod aliquis simul intendat vnum finem vltimum simpliciter respectu personæ operantis, & tamen quòd in aliquo opere sistet in aliquo fine; qui sit vltimus negatiuè, seu secundum quid solum respectu talis operis. Hoc probat sufficienter exemplum adductum de homine iusto peccante venialiter; imò idem ferè procedit in homine existente in peccato mortali, nam ille etiam potest venialiter peccare, & per talem actum non constituit vltimum finem simpliciter in creatura, nec refert illum in finem peccati mortalis, aliàs in eo etiam actu mortaliter peccaret, item, fieri potest simile argumentum de infideli idololatra, qui retulit omnia sua opera in idolum, tanquam in vltimum finem, & tamen postea absque vlla memoria illius finis, eleemosynam facit ductus honestate naturali, ille enim tunc benè moraliter operatur iuxta sanam, & certam doctrinam non ergo refert illud opus in idolum tanquam in finem vltimum, sistit ergo eius intentio in obiecto illius operis per se bono, & amabili, tanquam in fine vltimo, saltem negatiue, licet operans habitu retineat alium finem vltimum simpliciter. Ratio autem est, quia in hoc nulla est repugnantia ex parte ipsorum obiectorum seu finium, & alioquin voluntas est libera ad operandum pro vt voluerit. Antecedens patet, quia non est necesse vt intentio finis vltimi simpliciter informet omnes alios actus hominis habentis talem intentionem; quod facilius patebit respondendo rationi dubitandi positæ in principio.

V. Ad quam sic respondetur, non esse de ratione vltimi finis simpliciter, vt qui illum intendit, omnia opera sua actu referat in ipsum, sed satis est quod hoc sit debitum ipsi vltimo fini; si verum sit, & cum dignitate, & proportione appetatur: nam alioqui vt operans dicatur intendere talem finem, satis est, vt nihil amet, quod illi repu-

repugnet simpliciter, & quod absolute intendat adhibere media necessaria ad consequẽdum illum, cum qua intentionė stare potest vt in tali opere habeat leuem inordinationem respectũ talis finis, quatenus per tale opus in illum non tendit. Vnde obiter notari potest differentia quædam inter mortale, & veniale, quòd per mortale simpliciter deserit homo vltimum finem suum, quia aliquod bonũ illi absolutè præfert: per veniale autem non deserit ipsum finem, sed solum non quærit illum per talem actum. Vnde ad primam confirmationem respondetur, finem vltimum simpliciter intendi vt bonum sufficiens, postquam sit consecutus: tamen quandiu non est comparatus, potest homo aliquid aliud bonum amare extra illum finem: quod quidem licèt sit inordinatum, quando ille vltimus finis est verus & debitus, non tamen est impossibile, quia non est necesse, vt qui intẽdit aliquod bonum, vt sufficiens in omni actu suo, illud inquirat. Secunda confirmatio petit sequentem quæstionem, vbi expedietur.

Discrimen inter mortale & veniale.

SECTIO V.

Vtrùm necesse sit, hominem semper operari propter finem vltimum simpliciter à se intentum.

I. DVplex potest esse sensus quæstionis, primus absolutus, an necessarium sit præcedere in homine aliquam intentionem finis vltimi absolutè propter quem operetur. Secundò ex hypothesi, an postquam homo habuit talem intentionem, necessarium sit, vt ab illa procedant omnes alij actus circa fines particulares. Prior sensus resolutus ferè est ex dictis in 1. sect. huius disputat. pauca verò addenda sunt propter quosdã Autores, qui necessarium putant, vt ante omnes intentiones finium particularium, antecedãt in homine secundùm rationem operante, intentio finis vltimi vniuersalis, non quidem finis vltimi materialis, quia non est necesse, vt in aliqua re particulari primum omnium ponatur finis vltimus simpliciter, quia neque hoc est necessarium ad posteriores actus, qui versantur circa particularia bona, nec ferè est homini possibile, quia constituere finem vltimum in hac, vel illa re, est valde difficile, & magnam cognitionem requirit: loquuntur ergo hi Autores de fine vltimo formali, id est, de complemento totius boni, volunt enim necessarium esse, vt primus actus humanæ voluntatis sit circa felicitatem, vel circa bonum in communi, seu circa perfectum & completum bonum hominis, vt ex hoc affectu oriantur actus circa particularia bona. Huic sententiæ videtur fauere Diuus Thomas 1.2. *quæst.* 1. *articulo* 6. *ad* 3. in illis verbis, *Virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, mouet in quocunque appetitu cuiuscunq; rei, etsi de vltimo fine actu non cogitet.* Idem videtur sentire *in* 1. *p. quæst.* 60. *articulo* 2. & Capr. *in* 1. *distinct.* 1. *quæst.* 5. *articulo* 1. *circa primam conclusionem, & in* 4. *distinct.* 49. *quæst.* 3. *articulo* 1. & Caietan. *eadem* 1. 2. *&* 1. *p. quæstione* 22. *articulo* 2. *dub.* 2. Citari etiam solent Durandus *in* 2. *distinct.* 38. *q.* 3. *& distinct.* 39. *quæstione* 3. & Henriquez *quodlibeto* 3. *quæst.* 17. Sed hi Authores nihil expresse dicunt, sed solum voluntatem naturaliter ferri in bonũ sibi propositum.

II. Fundamentũ huius sententiæ est primò, quia voluntas non potest amare bonũ imperfectum, nisi propter perfectum: quodlibet autẽ particulare bonum est imperfectum: ergo voluntas non appetit illud nisi ex vi intentionis boni perfecti, & consummati. Secundò, quia sicut secũdæ causæ efficientes, pendent essentialiter in causalitate sua ab influxu primæ causæ, & ita particulares fines pendent ab vltimo: ergo sicut non potest causa secunda agere, nisi mouente prima, ita non possunt fines particulares mouere nisi mouente vltimo, qui non mouet nisi virtute præcedentis intentionis: ergo necesse est vt huiusmodi intentio præcedat. Tertio, quia, iuxta Arist. ita se habet finis vltimus in appetibilibus, sicut prima principia in speculabilibus: sed non potest intellectus assentire conclusionibus, nisi pręcedat assensus circa principia: ergo nec potest voluntas ferri in particulares fines nisi præcedat intentio circa vltimum.

Sed quod attinet ad hanc priorem partem, siue sensum quęstionis, dicendum est, non esse necessarium absolutè, vt ante intentiones seu appetitiones partiularium bonorum præcedat intentio finis vltimi vel formalis, vel materialis. III.
Hæc est sententia Scoti *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 3. *& in* 1. *q.* 4. vbi Maior modum hunc sequitur, & plane idem sentit Durand. secundo loco suprà citato Medina 1. 2. *ad art.* 6. suprà citatum. Tandem iudicat hanc sententiã probabiliorem. Et probari facilè potest ex dictis *sect.* 1. huius disputat. & ex parte illam confirmat: quis est enim, qui huiusmodi actum in se expertus sit ante omnes alios? Et ratione demonstratur breuiter, quia vel necessitas huius actus oritur ex intellectione, aut ex obiecto, aut ex voluntate ipsa indigente huiusmodi actu ad alios subsequentes, sed nullum horum potest probabiliter dici primum de intellectu. Probatur, quia nihil est, quod necessitet illum ad cogitandum prius de bono: quin potius facilius excitet ad aliquam exteriorem cogitationem, tum quia mouetur à sensibus, qui primò offerunt particularia bona: tum etiam, quia in infantia ante vsum rationis habet homo consuetudinem cogitandi de his particularibus bonis. Secundum de obiecto, etiam per se constat, quia si obiectum illud non sit prius cognitum, non prius mouebit voluntatem: ostensum autem est nõ necessariò prius cognosci, aut proponi, & aliunde in bonis particularibus, quæ per se bona sunt, est sufficiens ratio obiectiua ad mouendam voluntatem, & terminandum actum eius, quia in quolibet bono continetur cõmunis boni ratio, quæ est formalis ratio obiecti voluntatis. Et hinc tandem concluditur vltima pars, quòd nec ex parte voluntatis creatæ datur hæc necessitas, quia si in obiecto sit sufficiens ratio, vt per se ametur, voluntas habet sufficientem virtutem, vt eliciat actum circa illud absque priori actu, quia habet naturalem inclinationem ad bonum, & vires ad appetendum illud si sibi proportionatur: hac enim ratione quælibet alia potentia animæ siue sensitiua, siue intellectiua, potest primo operari circa quodlibet obiectũ, si sibi sufficienter proponatur: nulla est ergo necessitas, vt ille actus generalis alios antecedat, nec rationes contrariæ sententiæ aliquid probant.

IV. Circa secũdum sensum quæstionis positæ, qui sequũtur primã sententiam citatam *n.* 3. consequenter dicunt, supposita intentione vltimi finis, necessarium esse vt reliquæ particulares intentiones ab illa procedant vt à causa, & ratione operandi: imò ad hoc ponunt illam primam intentionem, vt sit causa cæterarum. Dicendum tamen est, etiamsi contingat illam vniuersalem intentionem præcedere, non esse necessarium,

vt ab illa procedant omnes posteriores actus voluntatis, qui versantur circa particularia bona. Ex quo euidentius constat, illam intentionem non esse necessariam: Probatur, quia talis intentio, vel influeret actu, vel virtute in actus posteriores: neutrum autem dici potest: ergo nullmodo, omitto enim relationem merè habitualem, quia, vt suprà dixi, hæc non consistit in aliquo influxu, & vera causalitate, sed est merè extrinseca. Probatur ergo prior pars de actuali influxu, quia hic non est sine actuali cogitatione: non semper autem actu cogitamus de vltimo fine quando aliquid appetimus in particulari. Altera verò pars de virtuali influxu probatur, quia fieri potest vt illa intentio tanto tempore antecesserit, vt omninò non maneat nec in memoriá, nec in aliquo effectu suo: influxus autem virtualis intelligi non potest sine aliquo istorum vt suprà ostensum est *disput. 2. sect. 5. numero* 4. ergo. Et confirmatur, nam licet ponemus præcessisse in homine appetitum consummati boni sui, tamē fieri potest, vt talis homo nunquā contulerit particulare bonum, v. g. sanitatem cum illo obiecto vniuersali, considerando nimirum hoc bonum esse partem quandam illius completi boni: ergo quando voluntas postea appetit hoc particulare bonum, non mouetur ex vi prioris intentionis, sed solum ex vi præsentis obiecti, quia ad amādum, vel eligendum ex vi præcedentis intentionis, non sufficit sola intentio, sed requiritur etiam collatio obiecti electionis cum obiectó intentionis, quæ fit per consultationem, vt postea dicam.

V. Atque ex his tandem concluditur, non esse necessarium hominem operari semper propter vltimum finem simpliciter à se intentū, seu ex vi intentionis suæ, vel quia non est necesse vt talis intentio antecedat, vel quia etiamsi antecesserit, non est necesse vt ab illa procedant reliquiomnes actus: vtrumque enim ostensum est. Et ita soluta relinquitur quædam confirmatio posita in fine sectionis præcedentis huc remissa, & ex ibi dictis confirmari etiam potest hæc veritas. Quo autem sensu D. Thom. sit exponendus, dicam *sect. seque.* ex quo etiā facilè patebunt solutiones rationum primæ sententiæ *in n.* 2. quæ solum probant ad summum voluntatem debere semper moueri ab aliquo obiecto bono per se amabili, quod in se includat rationem communem boni, & in virtute contineat aliquo modo saltem implicitè & interpretatiuè vltimum finem, vt iam explico.

SECTIO VI.

Vtrùm omnes actiones hominis sint propter vltimum finem simpliciter, saltem ex inclinatione.

I. RAtio dubitandi est, quia est vel sermo de fine vltimo formali, aut de fine vltimo materiali, seu de re illa, ad quam homo natura sua tendit vt ad vltimum finem; neutro autem modo videtur homo operari semper propter vltimum finem. De primo patet, quia, vt supra dixi *sectione 1. num.* 6. intentio finis vltimi formalis nō sufficit ad electiones faciendas: atque adeò nec ad operandum propter finem ex propria intentione ipsius hominis operantis; ergo nec etiam naturalis proportio ad hunc finem formalem sufficit vt homo in omni actu suo dicatur operari propter vltimum finem hunc, ex inclinatione naturæ, quia non omnia, quæ amat, sunt media ad hunc finem. Altera pars probatur, quia finis vltimus, ad quē homo natura sua tendit, est Deus; sed non omnia, quæ homo operatur, tendunt in Deum, vt patet maximè de actibus malis, seu peccatis: ergo.

Hæc quæstio facillimè expediri potest, suppositis his, quæ suprà dicta sunt, *in disp. 2. sectione* 4. de variis modis operandi propter finem: nam hic modus, de quo nunc agimus, non requirit propriam intentionem ipsius operantis vel præsentem, vel præteritam, sed solum interpretatiuam, quæ censetur contineri in ipso obiecto proximo humanæ operationis, seu voluntatis quatenus illud natura sua tendit in aliud, vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum. Vnde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter vltimum finem formalem ex naturali connexione cuiuscumque obiecti voluntatis cum tali fine. Ita est intelligendus D. Thom. 1. 2. *q* 1. *art.* 6. vt clarius idem explicuit *in 4. dist.* 49. *quæst.* 1. *articul.* 3. *quæstiunc.* 4. vbi cæteri Theologi idem sentiunt præter eos, qui existimant voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quod improbabile est, vt nunc suppono. Et colligitur eadem conclusio ex Arist. 1. *Ethicorum capite* 4. & 7. & 1. *Rhetor. cap.* 5. & est frequens aqud Aug. 10. *Confess. cap.* 20. & 21. & *lib* 11. *de Trinit cap.* 6. *lib.* 19 *de Ciuit. capite* 1. & *lib de Epicureis & Stoicis. Nam qui & bonus est,* inquit, *ideo bonus est, vt beatus sit: & qui malus est, malus non esset, nisi inde beatum se posse esse speraret.* Secundò, ratio est clara, quia homo naturaliter appetit complementum omnis boni; in omni autem voluntate sua appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam huius boni: ergo implicitè, & interpretatiue appetit quidquid appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; & hoc est amare illud interpretatiue propter vltimum finem formalem. Confirmatur, & explicatur, quia licèt non præcedat in homine intentio elicita huius finis, præcedit tamen naturalis propensio in illum, & ab hoc procedunt omnes actus circa particularia bona: ergo saltem impetu naturæ omnes tendunt in huiusmodi finem. In quibus rationibus intelligitur hoc non solum procedere in actionibus liberis, sed etiam in omni appetitu cuiuscumque boni. Intelligitur etiam hanc habitudinem particularium finium, seu obiectorum ad vltimum finem formalem, non tam esse medij ad finem propriè loquendo, quā partis ad totū secundum veritatē, aut saltem secundùm apparentiam, & similitudinem, vt rectè D. Thomas explicuit: nam quando homo appetit, v. g. voluptatem, aliquo modo eam existimat partē sui cōpleti boni, quia licet talis voluptas nō semper sit illa, quæ verè pertinet ad perfectionem felicitatis humanæ, habet tamen quandam similitudinem cum illà.

1. Assertio affirm. de fine formali

III. Sed obiicit Scotus, nam si homo in omni actu suo appeteret hoc modo finem vltimum formalem postquam constituit finem illum in aliqua re determinata, non posset non operari propter illam beatitudinem in particulari; consequens autem constat esse falsum, nam fidelis cognoscēs & credens suam beatitudinem consistere in visione Dei, non omnia operatur propter illam, imò potiùs multa contra illam. Respondetur negando maiorem, quia in hoc modo operandi propter finē non est attendenda particularis intentio hominis, vt terminatur ad particularem finem, quia non semper operatur ex illa,

semper

semper tamen operatur ex intentione alicuius boni.

IV. *2. Assert. affirm. de fine materiali.* Secundo dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretatiuè operari propter vltimum finem particularē, seu realem propter quem est conditus, id est, propter Deum. In hoc etiam omnes conueniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum vltimo fine vero, & ex se tendit in Deum; & potest esse aptum medium vt referatur in Deum & veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honestè operatur, dici potest operari propter Deum. *Dubium circa proximā assert. discutitur.* Sed difficultas est de quibusdam malis etiam peccati, an in his etiam possit homo dici aliquo modo operari propter finem, atq; adeò propter rem illam, quæ est verus vltimus finis humanæ naturæ: quibusdam enim videtur non posse hoc affirmari vllo modo cùm peccatum sit auersio vel deordinatio à Deo, alij verò contrarium probant, quia homo etiam in his actionibus quærit quandam similitudinem cum Deo.

V. *3. assert. decisiua proximi dubij.* Breuiter tamen dico tertiò, hominem, dum peccat, per ipsum met actum peccati, aliquo modo operari propter Deum, non tamen eo quo per actum honestum. Intelligitur conclusio de peccato ratione actus positiui, nam malitia nullo modo est propter finem vltimum, imo nec propter finem, quia ipsa non est intenta, sed per accidens consecuta. Probatur ergo vtraque pars conclusionis, explicando conuenientiam, & differentiam, quæ in hoc conuenire potest inter actum turpem, & honestum: *Ostenditur assertio ex cōuenientia actus turpis & honesti.* nam primò si vterque comparetur ad Deum, vterque est ex causalitate, & efficientia Dei. Vnde ex hac parte necesse est, vt vterque aliquo modo ordinetur in Deum, nam sicut Deus propter seipsum omnia creauit, ita etiam propter se ipsum concurrit ad ad actum peccati, & in hoc ipso ostendit bonitatem suam. Et hoc generaliter docet Diuus Tho. 3. *contra Gentes cap.* 17. Secundò conueniunt, quod vterque actus habet necessariam connexionem, & dependentiam cum Deo: vnde fit vt peccator dum appetit aliquod bonum, quod sine Deo habere non potest, implicitè appetat Deum esse: quamquam in hoc non tam respiciat Deum vt finem, quam vt principium, & quasi medium necessarium ad suum appetitum implendum. Tertio verò conueniunt, quod in vtroque reperitur quædam participatio diuinæ bonitatis & felicitatis, nam peccator dum peccat appetit etiam aliquo modo felicitatē, & in hoc ipso appetit assimilari Deo, quod commune est omnibus creaturis vt Diuus Thomas dixit 1. 2. *quest.* 1. *articul.* 7. *&* 8. Et ita exponit Diu. Thomas hanc locutionem *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 1. *articul.* 3. *quæstiunc.* 4. *ad* 2. *&* 3. & etiam est sententia Aug. *lib.* 2. *Conf. cap.* 4 *&* 6.

VI. *Explicatur eadem assertio ex discōuenientia eorundem actuum.* Differunt tamen inter se actus prauus, & honestus, quod actus peccati reuera nullo modo pertinet ad veram hominis beatitudinem, quæ in Deo consistit, nec tanquam pars eius, nec tanquam perfectio accidentalis illius; actus autem honestus, secundùm suam honestatem, & speciem consideratus, pertinet aliquo modo ad decorem, & perfectionem beatitudinis. Vnde fit secundò, vt actus malus ex natura sua non sit medium ad consequendum Deum quatenus est finis vltimus hominis: actus autem honestus de se fit accommodatus ad consequendum hunc finem: atque hinc tandem actus honestus simpliciter dici potest natura sua tendere in Deum tanquam in finem sibi proportionatum, & quia ex se placet Deo, & ad ipsum est referibilis: actus prauus non potest dici propriè, & simpliciter esse propter Deum, cùm prædicta omnia in illum non conueniant, sed tantum secundùm quid ac remotè dicetur esse propter imitationem quandam diuinæ perfectionis, quā suo modo intendūt omnia naturalia agētia, in quo est quodammodo peccator inferior illis, quoniam debito modo, & iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ intendunt omnia naturalia agētia assimilari Deo: peccator verò vt sic, indebito modo, & præter ordinem quærit assimilari Deo, & ideo impropriissimè dicitur operari propter Deum.

DISPVTATIO IV.

De beatitudine in communi; an sit, & quid sit.



BEATITVDO Hominis re ipsa idem est cum vltimo fine cum solum differre videantur, quòd sub nomine finis indicat formalem rationem causæ: sub nomine autem beatitudinis solùm dicit rationem boni perfecti & cōsummati: vnde Deus dicitur habere beatitudinem perfectam, quamuis non habeat proprie vltimum finem: in homine verò quia beatitudo est res ab ipso distincta, quæ illam mouet ad sui amorem, & inquisitionem propter se ipsam & reliqua omnia in ipsam ordinando vt in bonum perfectum, sicut Arist. dixit 1. *Ethic. c.* 4. ideo beatitudo habet rationem finis. Atq; ob hanc causam, postquam dictum est de communi ratione, & causalitate finis vltimi, oportet inquirere, quid sit finis vltim⁹, seu quæ sit vera hominis beatitudo: de qua tria potissimū disputātur: Quid sit? Quę perfectiones illā conseqāntur? Et quomodo appetatur, vel comparetur? Antequam verò ad hæc accedam, oportet de significatione vocis, & de quæstione, an sit beatitudo, pauca præmittere.

SECTIO I.

Quæ sit communis ratio beatitudinis, & propria huius vocis significatio.

HÆc quæstio est prima omnium, iuxta Arist. 1. *Poster.* cuius materia est maximè necessaria, vt fixum ac certum scopum possit habere disputatio: nam ex defectu eius, Scholastici in hac re multiplicatis huius nominis acceptionibus, plures quæstiones reuocant ad disputationem de modo loquendi, vt videre licet in Scot. *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 3. 5. *&* 6. & Durand. *q.* 4. *&* 6. Palud. *q.* 3. Maior *quæst.* 1. *&* 5. Ocham *in* 4. *q. ar.* 4. & Olchot *q.* 8. *articul.* 2. apud quos, omissis aliis diuisionibus, de quibus dicam *in sect.* 3. illa est celebrior, quod *beatitudo* interdum est nomen collectiuum, significans aggregatum omnium perfectionum hominis; interdū verò significat simplicem perfectionem, verbi gratia perfectissimam hominis operationem. Quam distinctionem alij reiiciunt tamquam gratis, & sine fundamento confictam, quoniam *beatitudo* nomen vniuocum est, atq; ita vnam aliquam rationem significare debet. Sed reuera non potest reiici, quia & in re ipsa, & in vsu sapientum habet magnum fundamentum; sed propriè, & commodè explicari. I. *Quorūdam non contemnenda acceptio duplex beatitudinis*

II. *1. Beatitudinis acceptio ex sententia Auctoris* Primò ergo beatitudo significare potest statū quendam felicem, in quo habebit homo plenitudinem bonorum, & complementum suorum desideriorum, qui interdum in sacra Scriptura nomine *Regni cœlorum* appellatur Matth. 25. *Venite benedicti, accipite regnum*: interdum nomine *vitæ æternæ*, ibidē. *Et ibunt hi in vitam æternam*: interdum nomine *gloriæ*, *Et ita intrare in gloriā suam*, Luc. 23. Atque hoc modo videtur definiisse beatitudinem Boetius, dicens, *Est Beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sic etiā intelligi potest quod Aug. dixit 15. de Trinit cap. 5. *Beatus est qui habet omnia quæ vult*; & quod dixit lib. 1. de liber. arbit. cap. 13. *Beatè viuere, est bonis veris certisq; gaudere.* Sic Gregor. Nissen. lib. de Beatitud. in princ. *Beatitudo*, inquit, *est comprehensio quædam omnium earum rerum quæ in homine intelliguntur, à qua nihil abest eorum, quæ pertinent ad bonorum desiderium, atque cupiditatem.* Sic etiam D. Thomas 1. 2. *q.* 5. *art.* 3. & 4. dicit, beatitudinem esse *perfectum, ac sufficiens bonum, omne malum excludens. & omne desiderium implens.* Sic denique videtur loqui interdum de beatitudine Aristoteles dicens, *bene viuere. & bene agere, & felicem esse, eadem esse putant omnes* 1. Eth. c. 4. Et ratio adiungi potest supponendo huiusmodi statū esse possibilem homini, & ad perfectā omni ex parte felicitatem requiri: nam hic status concipitur per modum vnius completi, & consummati boni: ergo potest vna voce significari. Quid ergo impedit quominus hac voce *beatitudo* vel *felicitas* significetur, cum hæc sit accommodata, & nulla alia sit ad hoc imposita. Et confirmatur, nam in homine solemus distinguere beatitudinem animæ, & beatitudinem corporis, & sic dicimus, Christum in via habuisse animæ beatitudinem, non tamen corporis, & sancti dicunt animas nunc esse beatas, non tamen habere beatitudinem omni ex parte completām: ergo in his omnibus locutionibus supponitur *beatitudinem* vno modo significare huiusmodi statum omni ex parte perfectum.

III. *2. Acceptio magis propria.* Magis verò propriè iuxta scholasticā consuetudinem accipi solet beatitudo prout significat summam quandam perfectionem hominis, qua coniūgitur optimo ac summo bono, seu fini vltimo suo, quæ alio modo dici solet perfectissima hominis operatio, qua suum finem vltimū consequitur. Atque hoc modo frequentiùs videtur loqui de beatitudine Aristot. 1. & 10. *Ethic.* & D. Thom. 1. 2. *q.* 2. cum docet, beatitudinem cōsistere in contemplatione, vel in optima operatione; si verò requirit alia bona ad statum beatificum, solū est quatenus huic optimæ operationi deseruiunt, vt aliquo modo perficiūt hominem in ordine ad illam. Atque hoc modo loquitur de beatitudine frequentiùs D. Tho. in hac materia, & tota *q.* 2. *in* 1. 2. & cùm absētia beatitudinis excludit cætera bona creata præter Deum, & *q.* 3 *ar.* 1. & 4. & sæpè aliàs cùm docet beatitudinem consistere in adeptione seu possessione summi boni. Item eadem ratione dicunt sæpè & sancti Patres, & Philosophi, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, & non secundùm corpus, si enim sit sermo de collectione bonorum, hæc partim in anima, partim in corpore reperiuntur: tamē loquēdo propriè de beatitudine in prædicta significatione pro adeptione vltimi finis, hæc in anima reperitur, vt postea dicem⁹, & ideo sancti in solis animabus dicuntur simpliciter beati, quamuis careāt ex parte bonorū, quæ ad corpus pertinent: & similiter Christus in via fuit beatus propter beatitudinem animæ. Deniq; hac ratione dicitur solus homo propriè capax beatitudinis, vt docuit Aug. *lib.* 83. *q. q.* 5. & *lib.* 12. *de Ciuit. cap.* 1. nam si sit sermo de statu perfecto, & de collectione omnium perfectionum, quæ naturæ debentur, sic vnaquæq; res iuxta capacitatem suæ naturæ potest dici capax suæ felicitatis, si sit in statu perfecto iuxta naturam suam; tamen quia beatitudo propriè significat, & requirit coniunctionem cum vltimo fine, attingendo illum aliquo modo in se per propriam operationem creaturæ capacis beatitudinis, ideo sola creatura rationalis dicitur capax beatitudinis simpliciter quia illa sola est capax huius operationis, in qua consistit beatitudinis essentia.

Ratione deniq; ita potest hoc declarari, quia licet ad statum perfectum beatitudinis multa concurrant, tamen necesse est, vt inter illa aliquid sit summum, ad quod cætera referātur, vel ex eo tanquam ex primo fonte dimanent, aut in eo eminenter contineantur: quia non potest esse aggregatio multorum perfecta, sine aliquo ordine multorū inter se: illud ergo, quod est summum & perfectum in eo statu, dicitur essentia beatitudinis: cætera verò sunt veluti proprietates aut accidentia eius. Vel aliter, quamuis multa bona reperiantur in beato, non tamen per omnia attingit suum supremum finem, aut illū consequitur: ergo non omnia æque pertinent ad beatitudinem, neq; ad rationem vltimi finis: ergo beatitudo significat perfectionem vltimam ad quam cætera referuntur; meritò essentia beatitudinis non dicitur consistere in tota illa collectione, sed in eo, quod est in illa supremum & vltimum: hoc igitur proprie significare potest hæc vox *beatitudo*; atq; hoc ferè modo vtemur illa in tota hac materia; statum verò beatitudinis ad tollendam æquiuocationem hoc modo semper appellabimus, quamuis in eo statu possit esse latitudo, & in illo oporteat aliqua distinctione vti, quam opportuniori loco trademus. IV.

V. *Beatitudo partim formalis, partim obiectiua.* Atq; ex his sequitur primò, quod sicut suprà agentes de fine diximus interdum finem significare rem, quæ intenditur: interdum vero consecutionem illius rei, ita in præsenti in beatitudine duo possunt considerari, aliud est res, qua vel quibus beatificamur, aliud est consecutio illius rei; illa vocatur obiectum beatitudinis, seu beatitudo obiectiua: hæc vocatur beatitudo formalis, seu per modum consecutionis: vtraque vero constituit vnam beatitudinē, quia vna sine altera beatificare non potest, sed vtramq; in suo genere cōcurrere necesse est. Vnde concludi potest formalis quædam, & generalis descriptio beatitudinis, saltem quo ad quid nominis, *est enim consecutio vltimi, ac supremi boni, quod ab homine desiderari potest, & in quo cætera virtute continentur, seu ad illud referuntur*: quæ descriptio ex communi consensu omnium, qui de beatitudine loquuntur, sumitur; & sacra Scriptura etiam hac ratione de beatitudine loquitur per modū possessionis, seu consecutionis. Matth. 25. *possidete regnum*: 1. ad Corinth. 4. *Sic currite, vt comprehendatis.* ad Philip. 3. *Sequor, si quo modo comprehendam.* Et ratio esse potest, quia beatitudo dicit terminum, quandiu autem homo inquirit, non quiescit; terminatur autem inquisitio ad acquisitionem: ergo necesse est vt beatitudo in acquisitione consistat. Quod exemplo falsæ beatitudinis declarari etiam potest, nam auarus, qui beatitudinem suam ponit in diuitiis, non censet se beatum illas inquirendo, aut vendendo, sed obtinendo, & possidendo; & idē de similibus. Idem ergo erit in vera beatitudine, quæ consistit in consecutione veri ac supremi boni. Sic Gregor. Nissenus explicans sextam beatitudinem, *Beati mundo corde.* *Descriptio integra beatitudinis.*

Sed inquiret aliquis, quæ sit formalis ratio huius consecutionis. Respondetur, nunc in communi solum dici posse consistere in aliqua coniunctione hominis cum illo bono, quo beatificandus est. An verò hæc coniunctio fiat per vnionem, vel operationē, vel alio modo: pertinet vt ita dicam, ad materialem rationē beatitudinis, quæ postea est à nobis explicanda: nam ex formali ratione consecutionis, vt sic, illud propriè definiri potest. Itaque videtur hæc ratio in hoc consistere, quod res, seu bonum, ita possideatur ac teneatur, sicut appetitur, & desideratur, nam cùm hæc consecutio sit terminus desiderij, & satietas eius, tunc censetur res consecuta quando ita obtinetur sicut desideratur, quod videre licet in falsa beatitudine, nam qui illam ponit in diuitiis, eas assequitur per dominium & possessionē; qui verò in delectatione ciborum habebit consecutionem per sensum gustus, & tactus, & sic de cæteris: ergo sicut in falsa beatitudine, consecutio respondet prauo appetitui, ita in vera beatitudine illa censetur vera consecutio quæ terminat, & apta est satiare perfectum ac rectum appetitum veri, & summi boni; & quoniam hic appetitus est consentaneus, & proportionatus fini, seu obiecto suo, ideo consecutio illi respondens erit etiam proportionata tali obiecto, atq; adeò talis erit, qualis res illa, quæ summum bonum postulauerit, seu quatenus natura sua apta fuerit vt possideatur, & teneatur; qualis autem in particulari sit, postea dicemus.

SECTIO II.

Vtrùm ostendi possit beatitudinem hominis esse possibilem, aut futuram esse?

I. Ratio dubij est, quia perfecta beatitudo repugnat cum imperfectione humanæ naturæ: quomodo ergo ostendi potest humanam naturam esse capacem tātæ perfectionis? Antecedens declaratur primò quia beatitudo, vt diximus, requirit collectionem omnium bonorum, & excludit omnia mala: homo autem natura sua subiectus est multis malis, & miseriis, quæ vitare non potest. Secundò, & principaliter, quia pars beatitudinis, & via necessaria ad illam consecutionem, est nihil mali velle, seu carere peccato, quod non potest homo sua natura, cùm constet contrariis affectibus, & inter se pugnātibus. Tertiò, quia de ratione beatitudinis est æternitas, nam qui timet carere bono, quod habet, non potest esse beatus, sed homo, vt homo, non est perpetuus natura sua: ergo. Dicet fortasse aliquis, hanc rationem totam solùm procedere de beatitudine priori modo accepta, vt significat collectionem bonorum omnium: non verò de essentia beatudinis. Sed contra hoc est, quia licèt tota collectio bonorum non sit de essentia beatitudinis, tamen de ratione beatitudinis essentialis est, vt secum afferat, & postulet statum illum perfectum: ergo requirit subiectum capax illius status.

II. In hac quæstione agere possumus solùm formaliter de beatitudine prout à nobis definita est an homo sit capax illius, vel materialiter, seu in particulari, an cognosci possit qua re & quomodo beatificandus sit homo: & hoc modo tractat illam Scotus *in 4. dist. 49. quæst. 2.* & contendit, posse ratione naturali probari esse hominem capacem beatitudinis consistentis in visione Dei: quam quidem sententiam ego falsam existimo: sed non potest hic ex professo probari, donec ratio & natura illius beatitudinis magis cognita sit: & ideo in priori tantum sensu breuiter est hæc quæstio expedienda, in qua præterea potest esse sermo aut de capacitate tantum, aut etiam de facto an possit probari, hominem aliquando posse cōsequi beatitudinem suam. Denique in hoc procedere quæstio potest, aut ex principiis reuelatis, aut ex solis principiis naturæ.

Dico ergo primo secundùm fidem: Certum est hominem esse capacem absolutæ, & perfectæ beatitudinis, & de facto consecuturum illam. Probatur, quia Deus in S. Scriptura promisit hanc beatitudinem omnibus, vt per se constat: hæc autem promissio supponit in homine capacitatē ad recipiendam illam, quia Deus non promittit impossibilia. Rursus quamuis Deus non promittat hanc beatitudinem omnibus absolutè, sed iustis, & cōsequenter promissio respectu omniū nō sit absoluta, sed cōditionata, scilicet, *si in iustitia decesserit*: tamen & ex eadem sacra Scriptura, & ex aliis regulis fidei, constat & posse, & de facto impleri hanc conditionem in multis hominibus. Quod deniq; illa sit beatitudo absoluta & perfecta, constat ex modo, quo de illa loquitur, & ex his, quæ de illa docet; vocat enim illam supereminens bonum, *quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit.* vocat *æternum gloriæ pondus, æternum gaudium*, quod negat omne malum, & omnem tristitiam, & alia similia, quę postea videbimus. III.

Dico secundò, ex principiis naturæ probari potest, hominem esse capacem alicuius beatitudinis. Probatur primò experimento ipso, nihil enim magis receptum fuit apud omnes Philosophos, quāuis enim de re, in qua consistit beatitudo humana, fuerit inter illos infinita dissēsio vt sequenti disp. attingam: tamen quod aliqua sit beatitudo hominis fuit summa consensio, & ita hoc sumit tanquam primum fundamentum moralis Philosophiæ Aristot. *in 1. Ethic.* Secundo declaratur ratione in superioribus tacta, quia homo habet aliquem finē vltimum: ergo potest illum consequi, alias frustra & insipienter ordinaretur in illum: sed consecutio finis vltimi est beatitudo: ergo. IV.

Dices, hac ratione probaretur bruta esse beatitudinis capacia, quia etiam habent suum finē vltimum, & possunt peruenire ad suam vltimā perfectionem. Scot. suprà respondet esse aliquo modo capacia cuiusdā beatitudinis imperfectæ: tamen Aristot. 10. *Ethicor. cap. 8. & 9.* & Augustin. quem nuper citaui, simpliciter negant bruta esse capacia beatitudinis, & Gregor. Nyssen. *in libr. de beatitudinibus*, dicit, hominem esse capacem beatitudinis, quia est ad imaginem Dei, quod est proprium intellectualis naturæ: igitur secundæ rationi factæ addendum est ex D. Thoma 1. 2. *q. 5. a. 1.* quamuis Deus sit finis vltimus omnium, non tamen eodem modo, quia non eodē modo potest attingi ab omnib⁹: homo enim potest suis actibus immediatè attingere Deū cognoscēdo & amādo: & ideo potest propriè consequi illum finem, atque adeò potest propriè esse beatus: nā, vt rectè dixit Scot. beatitudo significat consecutionē optimi, atque vltimi boni simpliciter: at verò animalia bruta non possunt attingere Deū immediatè suis actionibus, sed solum aliquā perfectionem creatam qua aliquo modo imitētur Deum, & ideo non possunt consequi illum finem vltimum secundum se, & ideo nō sunt capacia beatitudinis: & hinc est quod homo dicitur immediatè creatus propter Deum, aliæ verò inferiores creaturę sunt immediatè propter ipsum hominem, & per illū vltimatè tendūt in Deū. Et confirmatur hæc ratio ex naturali appetitu V.

titu hominis ad beatitudinē, hic n. innatus est omnibus hominibus, vt dicturi sumus latè in fine huius materiæ, & frequenter disputat Aug. *l.1 de libero arbitr. cap. 14. & lib. de vita beata, & lib. 10. Confess. cap. 20. & in Enchir. cap. 25.* sed appetitus naturalis fundatur in naturali capacitate, & nō tendit nisi in rem aliquo modo naturæ possibilem, quia appetitus naturalis est naturæ consentaneus: ergo beatitudo, quæ est obiectum huius appetitus, est res possibilis homini cuius ipse est capax natura sua.

VI. Dico tertio, ex principiis etiam naturæ potest humanis rationibus satis congruentibus ostendi humanam speciem fore aliquando beatificandam. Loquor de specie humana, quia non est necesse vt in omnibus suis indiuiduis consequatur suum finem, quia cum multiplicatio indiuiduorum sit quodammodo per accidens, non est inconueniens aliqua deflectere à suo fine, præsertim quia cum homo sit liberi arbitrii, per eum stare potest quominus suum finem consequatur: satis ergo erit quod in aliquibus indiuiduis hæc species suum finem obtineat. Hoc autē probari potest quia ad conuenientem prouidentiam autoris naturæ spectat ita gubernare & dirigere singulas naturas in suos fines vt non omnino illis frustretur: primo quidem, quia viderentur frustrà creati homines propter talem finem, si nunquam neque in vllo indiuiduo illum essent consecuturi: quid enim prodesset homini capacitas beatitudinis, si nunquam esset implenda? Secundò, quia id, quod nunquam accidit in omnibus indiuiduis alicuius speciei etiamsi quamplurima multiplicentur, meritò dici potest impossibile, si non omninò physicè, seu metaphysicè, saltem moraliter, & humano modo loquēdo: pertinet autem ad prouidentiam autoris naturæ, & quodammodo debitum est ipsi humanæ naturæ ita dirigi in suum finem, vt possit illum consequi. Tertiò possumus etiam vti ratione, qua Chrys. & alij Patres sæpè vtuntur ad probandam resurrectionem, nam quidam homines totam vitam in vitiis, & in peccatis transigunt, alij honestè viuunt: pertinet ergo ad prouidētiam autoris naturæ illos punire, hos remunerare: ergo respondere debet operib⁹ virtutis aliquod beatitudinis præmium.

VII. Dices, absolutè loquendo, potuisse Deum ita gubernare humanas res, vt nullus hominum ad beatitudinem perueniret, permittendo omnes labi in peccatum, & in eo durare vsque ad finem vitæ, sicut multis speciebus Angelorum euenisse creditur. Respondetur: ideo non dixi rationes factas esse demonstrationes, sed morales rationes multum suadentes & ostendentes modum prouidentiæ maximè consentaneum diuinæ sapientiæ, & bonitati. Vnde licet non negemus potuisse Deum id facere de potentia absoluta: negamus tamen id esse satis consentaneum & naturis rerum, & conuenienti ordini vniuersi. Ad exemplum autē Angelorum respondetur, illud supponere omnes Angelos esse specie diuersos, & in singulis speciebus tantum esse vnum indiuiduum: quo admisso, non est similis ratio, quia non poterat species Angelica permitti peccare, & cadere à suo fine quin omnia indiuidua eiusdem speciei permitterentur eodē modo cadere, quia supponunt non esse multa, sed vnum, & alioquin fuit conueniēns etiam Angelos permitti suæ libertati, & ideo in illis censetur illud non esse inconueniens, quia omnes conueniunt in eodem gradu, & in eodem modo tendendi in suum finem: homines autem habent suum proprium modum, & quodammodo specialem gradum constituunt.

Ad rationem dubitandi in principio positam procedendo ex principiis reuelatis dicimus duo: Primum est, nō posse hominem suæ naturæ viribus, aut per naturales causas illum felicem statum consequi. Secundum est, in hac vita omninò non posse ad illum peruenire, etiam per auxilia gratiæ secundum legem ordinariam. Nihilominus satis est, illum statum fore aliquando possibilem homini cum diuina ope, & auxilio. Procedendo autem ex principiis naturæ, dicemus similiter duo sumpta ex Arist. Primum est, beatitudinem possibilem homini secundum naturā suam esse imperfectam, non tamen omnino nullam. Et hoc est, quod Arist. dixit 1. *Ethic. cap. 10.* posse nos esse beatos, tamen vt homines. Vnde non est de essentia cuiuscunque beatitudinis, vt absolute & simpliciter excludat omnem defectum, sed primo & per se est de eius essentia, vt sit consecutio vltimi finis: consequenter verò habet vt excludat omne malum, quantum fieri poterit, iuxta subiecti capacitatem. Secundum est, quod Arist. dixit 10. *Ethic. cap. 7.* talis vita superat hominis naturam, nō enim hoc *ipso quo homo est ita viuit, sed quo est quid in ipso diuinum*; id est, quatenus mentem habet, & immortalem animam, in qua posset homo perpetuam beatitudinem consequi, & carere temporalibus incommodis, & aliquo modo satiari iuxta naturæ capacitatem. VIII.

SECTIO III.

Quotuplex sit beatitudo.

HAnc dubitationem etiam præmitto, quia pertinet ad quæstionem an est, & fundamentum erit eorum, quæ dicenda sunt, & ordinis in hac materia seruandi. Omitto autem in primis diuisionem beatitudinis, in veram, & falsam, quoniam tantum de vera agimus: & falsa in infinitum multiplicari potest pro libito humanę voluntatis. Omitto prætereа diuisionem beatitudinis in obiectiuam, & formalem, quia & vtraque explicata iam est, & ex vtraque consurgit vnus finis, & vna beatitudo. Denique omitto diuisionem beatitudinis in essentialem, & accidentalem, quoniam hæc quidem coincidit cum his, quæ diximus de beatitudine vel pro essentia vel pro statu: nam ea, quæ reperiuntur in statu beatitudinis præter essentiam, possunt dici accidentia beatitudinis, quamuis in eis sit latitudo: nam quædam sunt maximè intrinsea, & inseparabilia ab essentiali beatitudine; alia verò sunt magis extrinseca; de quibus omnibus postea videbimus. Notandæ igitur sunt tres, vel quatuor diuisiones præcipuæ. I.

II. *1. Diuisio beatitudinis in naturalē & supernaturalem.* Primò diuiditur beatitudo in naturalem, & supernaturalem. Hac diuisione vtitur sæpè D. Thomas 1. *parte, quæstione 23. articul.* 1. dicens: hominem ordinari ad duplicem finem, alterum naturæ proportionatum, alterum superantem facultatem naturæ; idem autem est finis vltimus & beatitudo, vt diximus. Item *quæstione 62. artic.* 1. distinguit in Angelis hanc duplicem beatitudinem, & dicit, eos fuisse creatos in beatitudine naturali, non verò supernaturali, iuxta doctrinam August. *libro de Eccl. dogmat.* (si eius est opus) *capite* 59. Addit verò ibi beatitudinem naturalē esse quodammodo beatitudinem, vel quia comparata est ad supernaturalem, est imperfecta, vel propter aliam rationem, quam infrà subiiciam. Eadem distinctione agens de hominibus, vtitur D. Thom. 1. 2. *quæstione 62. articulo primo in corpore, & ad 3. & quæst. 109 ar. 5. ad 3. & quæst 110. art. 3. &*

3. & optimè *in* 3. *d.* 23. *quæst.* 1. *art.* 4. *quæstiuncula* 3. & ex hac diuisione colligit etiam necessitatem gratiæ, & diuisionem virtutum in infusas, & acquisitas.

III. Et ratione declaratur: nam in primis quòd sit aliqua beatitudo hominis supernaturalis simpliciter de fide certum est, quoniam Dei visio, & amor ac fruitio, quæ illam consequuntur, supernaturalia sunt, vt partim in sequentibus dicemus, partim constat ex materia de charitate, & gratia. Ex quibus etiam certum est, media, quibus illa beatitudo cõparatur esse supernaturalia resurrectio etiam ad vitã immortalem & gloriosam omnino supernaturalis est. Datur ergo beatitudo supernaturalis. Quòd verò præter hanc detur naturalis præter dicta *sect. præcedenti*, potest ex altero membro ita declarari: nam si beatitudo illa supernaturalis est, potuit ergo Deus absque miraculo condere hominem non ordinando illum ad illam beatitudinem, nec prouidendo illi modum, aut media, quibus illam consequi possit, in quo nihil ageret contra, vel præter id, quod debitum est tali naturæ; sed homo sic conditus necessariò habiturus esset aliquam beatitudinem naturalem, ad quam, si velit, possit peruenire: ergo necesse est præter supernaturalem beatitudinem dari in humana natura aliquam beatitudinem naturalem. Maior mihi videtur certa, primò ex communi cõsensu Theologorũ, qui in hoc sensu distinguũt hominem constitutum in puris naturalibus ab homine eleuato ad finem supernaturalem; & vtrumque itatum censent esse possibilem, quoniam aliàs hominem esse ordinatum in hunc finem naturalem, esset debitum ipsi naturæ, & consequenter non esset donum gratiæ, vt rectè dixit D. Thom. 1. 2. *quæst.* 110. *art.* 4. *ad.* 2. gratia enim supra omne naturæ debitum. Consequens autem est valde falsum, magnãque præbens occasionem errori Pelagij: quia si ordinatio in hunc finem esset naturæ debita, etiam media sufficiẽtia ad eundem finem deberentur naturæ: nam sicut qui dat formam, dat consequentia ad formam; ita qui dat finem, necesse est vt conferat media conducentia ad illum finem, aliàs superflua esset talis ordinatio ad talem finem, præsertim, quia media & finis debent inter se seruare proportionem, & ideo sunt eiusdem ordinis, & sub eadem prouidentia cadunt. Propria verò ratio à priori est, quia finis non debetur nisi ratione ipsius esse quasi primarij & substãtialis: finis ergo supernaturalis solum correspondet ipsi gratiæ, quæ est participatio veluti substantialis diuinæ naturæ. Sicut ergo hæc gratia non est debita humanæ naturæ, ita nec beatitudo illa, quæ est proprius finis illius: sicut ergo potuit humana natura creari absque gratia, & absque vlla promissione illius, salua omni proprietate, & prouidentia tali naturæ debita, ita potuit creari sine ordinatione ad finem supernaturalem.

IV. Iam verò probãda est minor propositio principalis rationis, & probatur facile ex dictis supra quia homo sic creatus haberet aliquem finem vltimum, & illum posset suis actionibus aliquo modo attingere cognoscendo & amando illum: ergo esset capax alicuius beatitudinis proportionatæ & cõnaturalis sibi: ergo in humana natura datur aliqua beatitudo naturalis pter supernaturalẽ. Dices: Esto, hoc verum sit de homine in puris naturalibus condito, non inde fit etiam nunc habere hominem hanc beatitudinẽ naturalem. Respondetur, aliud esse loqui de re, aliud de nomine: nam quod ad rem attinet, non potest homo nunc non esse capax illius beatitudinis, seu perfectionis, quam haberet in puris naturalibus, quia nunc est eadem natura, & consequenter eadem capacitas: vnde cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, non priuat illam hac perfectione naturali. Et ita certum est in supernaturali beatitudine habiturũ hominẽ omnem perfectionem sibi connaturalẽ, quomodo probat D. Thom. 1. *p. q.* 12. *a.* 12. hominem videntem Deum non priuari cognitione naturali Dei, quin potiùs maximè in illa perfici; & idem proportionaliter est de amore. Quod verò spectat ad modum loquẽdi, facilè concedemus naturalem beatitudinem non mereri nunc beatitudinis nomen absolutè dictæ, & sine aliquo addito diminuente, quia in homine eleuato ad finem supernaturalem illa nõ habet rationem vltimi termini, seu perfectionis vltimæ propter quod si aliquis homo fortasse illam haberet posset absque alia, vt aliqui existimãt de pueris excedentibus in solo originali peccato, non posset dici simpliciter beatus, sed potiùs miser, quia creatus est.

V. Secũdò diuiditur beatitudo in beatitudinem perfectam vitæ futuræ, & imperfectam huius vitæ. Hac vtitur frequenter D. Thom. in hac materia, patet 1. 2. *q.* 3. *art.* 2. *ad* 4. *& art.* 5. *& quæst.* 5. *art.* 3. & habet fundamentum in Aristot 1. *Ethicor. cap.* 9. *&* 10. & potest accommodari vtrique membro præcedentis diuisionis. Et ita potest facilè reddi illius ratio: nam quod spectat ad supernaturalem beatitudinem, certum de fide est secundum legem ordinariam, & seclusis priuilegiis, non obtineri in hac vita in tota sua perfectione essentiali, postea suo loco disputabimus: necesse est tamẽ vt pro tempore huius vitæ aliquid sit optimũ etiam in ordine gratiæ, per quod homo maximè coniungatur suo supernaturali fini quãtum pro hoc statu potest: illud ergo habebit rationem beatitudinis huius vitæ, quæ licet comparata ad illam, quam speramus, sit imperfecta, & reuera nõ sit beatitudo, quia nõ sistit in illa, sed futuram inquirit per illam: nihilominus in ordine ad hunc statum viæ, dici potest beatitudo, quia est optimum & vltimum eius.

2. diuisio in beatitud patriæ & viæ.

VI. Atque eadem ratio facile applicari potest ad beatitudinem naturalem quæ in suo gradu, & ordine cum maiori perfectione acquiri posset in hac vita quam supernaturalis beatitudo in ordine suo, quia posset homo in hac vita cognoscere & contemplari Deum in creaturis, illum amare & alia honesta opera exercere, quæ omnia maiorem proportionem habent cum cognitione, & amore Dei naturali, quæ potest habere anima separata, quam habeat cognitio fidei, v. g. cum visione clara Dei. Atque ita philosophi naturalem beatitudinem hominis posuerunt præcipuè pro statu huius vitæ: supposita vero animi immortalitate, necesse est, vt etiam post hãc vitam possit esse beata, quæ dicitur etiam beatitudo hominis ratione partis præcipuæ: an vero illa etiam beatitudo communicanda esset corpori, stando in prouidentia naturali, attingemus alio loco. Atque ex hac duplici diuisione colligitur ordo seruandus in hac materia: nam primò ac præcipuè dicẽdum est de beatitudine supernaturali futuræ vitæ, & obiter attingemus quæ pertinent ad beatitudinem imperfectam, scilicet, naturalem huius vitæ, postea verò de naturali beatitudine in vtroque etiam statu differemus.

VII. Tertio diuidi solet beatitudo in speculatiuam & practicam: & habet fundamentum in Arist. 10. *Ethic. cap.* 7. 8. *&* 9. & illa etiam vtitur D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 7. *& q.* 5. *art.* 4. & alij Theologi *in* 4. *dist.* 49. præsertim Palud. *q.* 4. *art.* 2. Et videtur

3. diuisio beatitudinis in speculatiuam & practicam.

detur in eo fundata hęc diuisio, quòd ad cõsummatam hominis beatitudinem requiritur perfectio non tantùm cognitionis, sed etiam operis, seu, quod idem est, scientia, & virtus. Nihilominus tamen hęc diuisio nõ est admodum necessaria vel propria, quia vel neutra istarum est beatitudo hominis, sed pars beatitudinis eius, quæ ex vtraque conflatur: vel certè (quod verius est) si altera tantùm est beatitudo, altera non meretur hoc nomen, nisi valde impropriè, quatenus est aliquid ad completum statum beatitudinis necessarium. Et ita sentiunt Ari. & D. Thom. de felicitate, quia cùm non sit propter se, sed propter aliud non habet propriam beatitudinis rationem vt postea latius videbimus.

VII. 4. *Diuisio.* Quartò diuiditur à quibusdam beatitudo in beatitudinem hominis & in beatitudinem tantum potentiæ alicuius, quomodo beatitudo hominis v. g. licet non consistat in amore, tamen beatitudo voluntatis dicetur cõsistere in amore. Sed hæc diuisio nec ab aliis autoribus celebrata est neque ab Scoto probatur aliqua ratione, neque aliquam vtilitatem affert ad ea quæ dicenda sunt; & præterea valde impropriè dicitur potentia beatificari, persona enim est vel natura, quæ propriè per personam beatificatur. Tandem vel operatio potentiæ est consecutio vltimi finis integra, vel partialis; aut nullo modo est consecutio: si primum, per talem operationem non solùm persona, sed etiam potentia beatificatur vel in totum, vel ex parte, quia per talem operationem consequitur aliquo modo suum finem; si verò dicatur secundum, talis operatio nec erit beatitudo hominis, nec personæ, cum sermo sit de beatitudine propria, quę consistit in consecutione vltimi finis. Solùm igitur duæ primæ diuisiones ad discursum huius materiæ nobis deseruiunt.

DISPVTATIO V.

De obiecto humanæ beatitudinis.



XPEDITA quæstione, an sit beatitudo i sequitur explicanda quæstio, quid sit: & quoniam formalis beatitudo, vt infrà dicam, in operatione cõsistit, quæ speciem & rationem suam sumere solet ab obiecto, ideo primum omnium de obiecto dicẽdum est; quod præcipuè tractat D. Thom. 1. 2. *in tota quæst.* 2. & attingit etiam in sequenti parte *in ar.* 1. partim *in* 6. *&* 7. & latè 3. *cont. Gent. à cap.* 27. *vsque ad* 63. Reliqui doctores *in* 4. *distinct.* 49. Solum est in hoc principio aduertẽdum, hãc disputationem de obiecto, cõmunem esse omni beatiudini tam naturali, quam supernaturali vitæ præsentis, & futurę, conueniunt enim omnes in illa re, in qua beatitudo consistit, quamuis de modo attingendi, vel consequendi illam sit diuersitas, vt postea videbimus.

SECTIO I.

Vtrùm omnes creaturæ sine Deo possint esse sufficiens obiectum humanæ beatitudinis.

I. HÆc quæstio celebris fuit inter antiquos Philosophos, inter quos fuit magna opinionum varietas in explicanda hominis beatitudine, de quibus, quia prolixum esset illas referre, legi possunt ex Philosophis Arist. *li.* 11. *Ethicor.* & 10. Cicero *lib. de finibus. & in Paradoxis*; ex Patribus verò Aug. 10. *de Ciuitate. à principio, & capit.* 56. *& tractatu de Epicureis, & Stoicis*: obiter Ambros. *libro* 2. *de Officiis cap.* 2. & Clemens Alexandr. *li.* 2. *Stromat. circa finem*, Lactant *lib.* 3. *de falsa sapientia*, præsertim *à cap.* 7. & Boetius *lib.* 2. *&* 3. *de. consolatione.* *De hominis beatitudine Scriptores varij.*

Breuiter omnia creata bona possũt ad 3. capita re uocari; in primo sunt bona externa, quæ dicuntur bona fortunæ, & intrinsecè non afficiunt ipsum hominem, vt sunt quatuor illa, de quibus D. Thom. *disp* 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 4. diuitiæ, honor, fama, potestas, de quibus non inuenio Philosophum aliquem asseruisse in illis solis consistere beatitudinem, licet aliqui ea coniunxerint cum aliis bonis. *Vnum genus bonorum.* In secundo capite sunt bona corporis, vt sunt sanitas, robur; & ad hoc caput etiam spectat voluptas corporis, & indolentia, & in his bonis multi beatitudinem constituunt, vt Carneades apud Ciceronem *lib.* 5. *de finib* qui hæc vocabant prima bona naturæ: & Aristip. apud Lactantium *suprà*. Et multi in hunc modum interpretantur sententiam Epicuri, vt August *supr.* & D. Thom. 3. *contra Gent.* & Lactant. & alij dicant esse locutum de animæ voluptate. *Alterum genus.* In tertio ordine sunt bona animæ, per quæ intelligere possumus, aut animam ipsam, & perfectiones illi inhærentes, aut etiam extrinsecum aliquod bonum per modum principij vel obiecti. Et hoc modo etiã Deus inter bona animæ comprehenditur: hîc igitur de omnibus bonis agimus, excepto Deo. *Tertium genus.*

Dico ergo primò, bona fortunæ per se sola non possunt hominem beatificare. Hanc conclusi onẽ tractat benè ex Scolasticis Maior *d.* 49 *q.* 1. & est non solum certa, sed etiam euidens. Et probatur primò generatim, quia omnia hæc bona in primis sunt inferioris ordinis; deinde sunt extrinseca, & nec perficiunt hominem in se ipso, neque possunt esse obiecta perfectorum actuum: tertiò, non sunt bona stabilia, sed facilimè amittuntur, etiam nobis inuitis, & sine culpa: quartò, his bonis etiam iniqui abundant, imò facilius illa consequuntur: quintò, vnum sine alio non satiat appetitum, nec omnia simul sine salute. II. *1. Assertio neg de bonis fortunæ.*

III. Ratio breuiter de singulis, nam primò diuitiæ non sunt propter se appetibiles, sed solum vt instrumenta vitæ: deinde difficillimè acquiruntur & difficilius conseruãtur; & si inordinatè, ac propter se amentur, nunquam satiant appetitum: *auarus enim nunquam implebitur pecuniis.* Eccles. 15. Et propter hanc causam Christiana religio non solum constituit beatitudinem in diuitiis, sed etiam constituit eas despicere, vt beati esse possimus. De qua re legi potest Aug. *serm.* 40. *ad fratres in Erem. &* 28. *de verbis Apostoli*, Gregor. 3. *part. pastoralis, admonit.* 27. Chrysostom. *hom.* 69. *&* 70. *in Matth.* 20. de honore ait Aristot. *Ethic.* 1. *capit.* 5. esse in honorante, non in honorato, & pendere ex arbitrio eius, & ideo non posse consistere in illo beatitudinem, vt probãt etiam rationes factæ de diuitiis: potius ergo est quid consequens beatitudinem, quia honor debetur virtuti, & est testimonium excellens; beatitudo autem debet potius consistere in aliqua excellentia, quam in testimonio eius: & hoc modo dicitur Deus interdum honorare Sanctos suos in pręmium virtutis, quia ita illos perficit, & excellentes facit, vt reddat honore dignissimos, & hoc modo dicitur in Psalm. 138. *Nimis honorati sunt amici tui Deus*; & Sapient. 5. *Existimabamus vitam illorum insaniam, & finem illorum sine honore: ecce quomodo computati*

computati sunt inter filios Dei. Tertiò, eadem est ratio de fama, quæ etiam est bonum extrinsecum, & consistit in aliorum opinione, quæ sæpè non est in potestate nostra: hoc autem præcipuè intelligendum est de fama, seu gloria, quæ potest esse in mente creaturæ: nam illa bona fama, quã habere possumus in mente Dei, vt Caietanus notat 1.2 *quæstione* 2. *articulo* 3. conferre potest ad nostram beatitudinem, saltem causaliter, quia Deus illis confert beatitudinem, quos bonos & iustos cognoscit, & hæc ipsa scientia, quatenus est ipsemet Deus, potest pertinere ad obiectum nostræ beatitudinis, quamuis non propriè nos beatificet ea ratione, qua terminantur ad nos per modum scientiæ visionis: sed quatenus in se est infinitum bonum, vt postea latiùs declarabim[9]. Hîc verò inquiri poterat, an hæc bona honoris, & famæ, quamuis non sint vltimũ bonum, sint saltem per se appetibilia, vt finis proximus: sed hæc res pertinet ad 2.2. *quæst.* 131. Tandem rationes factæ eodem modo procedunt de potestate dominandi; nam etiam hoc bonum est valdè extrinsecum, & inferioris ordinis: non est autem bonum stabile, & auferri potest nobis inuitis, & in eo sæpe excellunt homines iniqui. Ac denique non magis potest satiare hominem adeptio famæ, & honorum, quàm diuitiæ. Denique de insufficientia horum bonorum, & moderatione in eis adhibenda, legi potest Chrysostomus *hom.* 25. *& quæstione* 3. *ad populum*, Augustinus *in Psalm. sexagesimum tertium*, Gregorius 18. *Moralium*, & Bernard. *serm.* 13. *in Cant.*

IV. *2. Asser. negatiua de bonis corporis.* Dices secundò: nullum corporis bonum, etiam voluptas, potest esse obiectum humanę beatitudinis. Hæc assertio etiam est euidens, & ita probata semper fuit à melioribus Philosophis & contraria reiecta vt absurda, & indigna hominibus, adeò vt Stoici dicerent, hæc interiora cõmoda non esse appellanda bona præter vnum, nempè honestum bonum: in quo tamen non rectè dixerunt; habent enim hæc aliquam bonitatem & coniunctionem cum natura: eatamen ab homine expetenda non est, nisi cum honestate sit coniuncta. Et hinc facilè probatur conclusio, quia hæc bona corporis sunt infima, & quodam modo aliis animalibus communia; homo autẽ vt suprà ex Aristotele dicebamus, non est capax beatitudinis secundum id, quod commune habet cum brutis, sed secundum id, quod in eo diuinum est. Deinde, quamuis homo habeat bona corporis, v. g. salutem, robur, indolentiam, &c. si tamen careat aliis bonis, etiam extrinsecis, vt honore, & fama, &c. non est contentus, nec satiatus: ergo non sunt hæc sufficiens bonum hominis, cùm nec per se sola sufficiant, nec secum afferant alia, quæ necessaria sunt. Quæ omnia eodem modo procedunt de voluptate, qua possent aliæ rationes fieri: nam hæc sępè est rectæ rationi contraria, & impedit spiritualia bona: immò si sit nimia, ipsi etiam corpori nocet, & dolores atque ægritudines affert; si autem sit temperata, maius bonum est virtus, quæ illam moderatur, & hæc ipsa moderatio est signum, voluptatem non esse propter se expetẽdam, sed solum quoad necessarium fuerit, vel ad conseruandam naturam, vel ad rectas operationes exercendas. Aliæ rationes videri possunt in Diuo Thoma 3. *contra Gentes.*

V. *3. asser. neg. de bonis spiritualibus creatis.* Dico tertiò: etiam bona animi creata per se sola nõ sufficere ad hominis beatitudinem. Probatur, quia inter hæc bona primum est ipsa anima, quæ quidem est subiectum suæ beatitudinis, non tamen esse potest obiectum, quia non potest esse finis vltimus sui ipsius, & ideo non potest in se conquiescere: nam sicut non est à se, ita non potest esse se ipsa beata, sed quærit aliud melius se, & optimum, in quo quiescat. Secundò sunt inter hæc bona illa, quæ formaliter inhærent ipsi animæ, vt sunt potentiæ suæ, & actus, & in his consistere quidem potest formalis beatitudo, non tamen obiectiua, quia hæc minus perfecta bona sunt, quàm ipsamet anima, saltem quoad entitatem substantialem. Dices: visio beata numeratur in his bonis, & tamen illa posset esse sufficiens obiectum beatitudinis: nam si quis videret in alio homine huiusmodi visionem, esset beatus, quia necessariò videret Deum. Respondetur, etiamsi concedatur totum, non esse contra conclusionem, quia, si videndo illam visionem, videtur Deus, non ideo erit aliquis beatus, quia videt visionem, sed quia videt Deum: visio autem ipsa erit veluti medium cognitum ducẽs in Deum, si autem viso illo actu non necessariò videtur Deus, quod fortasse verius est, cessat etiam argumentum, quia tunc illa visio vt obiectum, non esset sufficiens ad beatificandum.

Vltimò connumerari possunt inter hæc bona, Angeli, quatenus sunt obiecta, quorum cognitione multum perficitur mens hominis: & hoc etiam non potest sufficere ad beatitudinem hominis, qui est capax maioris boni, vt iam dicam: & quia Angeli non sunt per se principium & causa animæ hominis, & ita nec sunt finis hominis: item, nec sunt, nec continent omne bonum, sed sunt quoddam bonum participatum: non ergo possunt satiare hominem. Vnde cum D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 7. dicit, in speculatione substantiarum separatarum positam esse quandam hominis imperfectam beatitudinem, non est intelligendus de beatitudine essentiali, etiam naturali & huius vitæ: sed de quadam accidentali perfectione: lege eundem 3. *cont. Gent. cap.* 17. *&* 25. *& lib.* 4. *cap.* 54. Dicet aliquis, maiorẽ perfectionẽ, atque proportionẽ habet natura Angelica cum humana, quàm ipse Deus, quia habet maiorẽ similitudinem, & propinquitatẽ: ergo magis consistit beatitudo humana in cognitione Angelorum, quàm Dei. Respondetur negando consequẽtiam, quia licèt habeãt maiorẽ proportionẽ in perfectione entis, non tamẽ in ratione causę & effectus, & in ratione finis, & rei ordinatæ ad finẽ, nec etiam in dependentia, & connexione necessaria. Vnde fit vt sicut potest esse anima sine Angelis non tamen sine Deo, ita potest esse beata sine Angelis, non tamen sine Deo: fit etiam inde, vt perfectiorem cognitionem Dei possit homo naturaliter assequi in hac vita, quam Angelorum. VI. *De Angelis.*

Vltimò ex his concluditur, omnia bona creata simul sumpta nõ posse sufficere ad beatificandum hominem sine Deo, est de fide, vt à fortiori patebit ex his, quæ dicemus *sect. sequenti.* Ratione probat D. Thom. 1. 2. *quæst.* 2. *art.* 8. ex capacitate potẽtiarum animæ nostræ, sunt enim vniuersales potentiæ: quia habent vniuersalissima obiecta: voluntatis obiectum est bonum vniuersale, sub quo omne bonum comprehẽditur: bona autem creata sine Deo non complectuntur omne bonum: sed solus Deus est vniuersale bonum: ergo non possunt omnia sine Deo explere capacitatem hominis. Circa quam rationem multa notat Caiet. quia videtur in ea committi æquiuocatio: nam Deus est bonum vniuersale non in prædicando, sed in causãdo, & secundum quandam continentiam eminentialem: obiectum autem voluntatis est vniuersale in prædicando: nulla tamen est æquiuocatio, sed ex vna vniuersalitate fit optimum argumẽtum ad aliam: nam cum VII. *Vltima ass. adæquata titulo quæst. & de fide.*

cùm voluntatis obiectum sit bonum, & intellectus sit ens, plane comprehẽdunt Deum sub suis obiectis, & ita sunt aliquo modo capaces Dei. Rursus Deus cùm sit summũ bonum, & summũ ens, est præcipua pars, & præcipuum obiectum harum potẽtiarum: ergo fieri non potest, vt homo secundum has potentias fiat beatus in solis creaturis sine Deo, quia deest illi id, quod est supremum, & optimum in capacitate sua.

VIII. Vnde confirmatur, nam in homine operante secundum rationem duplex facultas considerari potest; altera est speculatiua ad contemplandum, & hæc non potest esse contenta si non perueniat ad Deum, qui est supremũ intelligibile. Vnde recte Greg. Nazianz. *Orat. 21. de laudibus Athanasij. Intelligibilium omnium* (inquit de Deo) *summus est vertex, in quo desiderium omne consistit, ac defigitur, nec supra eum vsque fertur, nec enim quippiam sublimius habet, aut habebit vnquam mens vlla, quamuis philosophica, & altissima tenens, ac summè curiosa: hoc enim rerum omnium expetendarum extremum est, quo cum peruenerimus, conquiescit omnis speculatio.* Altera facultas humanæ mentis est ad operandum secundum rationem: hæc autem multo minus potest esse perfecta sine Deo, sed solum quando honestissima operatione fungitur, quæ est amor Dei. Propter quod dicit Eccles. vlt. *Deum time, & mandata eius obserua, hoc est enim omnis homo.* Nec contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti.

SECTIO II.

Vtrùm solus Deus sine consortio alicuius creaturæ sit sufficiens obiectum beatitudinis.

I. Ratio dubij est, quia licet Deus sit supremum hominis bonum, non tamen est vnicum eius bonum: nam præter Deum, indiget homo vt commodè viuat, & bonis corporis, & aliis bonis animæ præter cognitionem Dei, quæ omnia bona naturaliter appetit: ergo non satiatur appetitus hominis Deo: ergo solus Deus non est sufficiens obiectum beatitudinis eius. Nec satisfaciet si quis respondeat, hæc omnia bona contineri in Deo, continentur enim eminenter, non formaliter: homo autem indiget illis prout formaliter illum perficere possunt non tantum secundum eminentiam suam: nec enim erit homo sanus cognoscendo sanitatem, quæ est emniẽter in Deo, sed habendo in se formalem sanitatem, & sic de aliis. Secundo auget difficultatem, quia vt homo sit beatus, non satis est videre Deum: sed necesse est vt videat se videre, quia alias, nec amare poterat suam beatitudinẽ, nec de illa gaudere propter quod quidã dixere, magis cõsistere beatitudinem nostram in cognitione reflexa, quam in directa: ergo in obiecto nostræ beatitudinis non solũ continetur Deus, sed visio Dei, illa verò creatura est. Simile argumentũ fieri potest de amore, quia, vt simus beati, non satis est videre Deum, sed etiam videre illum vt summũ bonũ à nobis dilectum, quia non potest beatificare, nisi quod amatur, & quatenus tale esse cognoscitur, quia beatitudo est satietas amoris, & terminus eius: ergo in illo obiecto includitur non solum Deus, sed etiam amor Dei, qui est quid creatum. Simile etiam est, quia vt simus beati, necesse est vt cognoscamus beatitudinẽ nostram perpetuò duraturam, alias nõ posset excludi omnis timor & anxietas, prout ad beatitudinem necesse est: ergo in obiecto nostræ beatitudinis includitur non solum Deus, sed etiam ꝑpetua duratio eiusdem beatitudinis; illa autem duratio creatum quid est. Tãdem de beatitudine naturali potest esse difficultas, quia non potest anima nostra cognoscere Deum nisi cognoscendo se ipsam, vel aliquam aliam creaturam; imo nec in beatitudine supernaturali (vt multi existimant) potest videri Deus, nisi visis in ipso aliquo modo creaturis. ergo.

In hac quæstione Philosophi omnes sensisse vidẽtur indigere hominem præter Deum aliis bonis creatis ad felicitatem suam: non tamen accurate distinxerunt, aut intellexerunt, an illa bona sint essẽtialia, vt particularia obiecta essentialis beatitudinis, vel solum vt dispositiones quædã vel proprietates, seu accidentariæ perfectiones eius: quin imo etiam inter Theologos Durand. Olcot & alij, quos citaui *disput. præced. sect. 1.* contenti illa distinctione beatitudinis quatenus significat aut perfectissimam operationem, aut collectionem omnium bonorum, respondent, solum Deum esse obiectum beatitudinis priori modo sumptæ, non tamen posteriori modo. Sed huiusmodi distinctio non deseruit ad rem explicandam, sed potius confundit illam: nam iuxta illam responsionem videtur sequi, Deum nullo modo esse adæquatum obiectum nostræ beatitudinis, sed partiale, quãuis præcipuum. Supponendo ergo sermonem esse de propria, & essentiali beatitudine, aduertendum est aliud esse loqui de proprio obiecto bono, cuius cõsecutione beati sumus; alia vero de his, quæ vel cum illo obiecto coniuncta sunt, vel ex parte nostra sunt necessaria ad consequẽdum illud obiectum perfectè, & vt in nobis efficiat illos effectus omnes, quos perfecta beatitudo requirit: non enim omnia, quæ hoc modo rquiruntur, oportet vt sint propriè obiecta beatitudinis essẽtialis: sicut non omnia quæ sunt necessaria ad introductionem, vel conseruationem formæ, nec etiam quæ illa consequuntur, pertinent ad essentiale compositum. II.

Dicendum ergo est absolutè & simpliciter, solum Deum esse obiectũ nostræ beatitudinis essentialis, atque hoc modo illum sine consortio creaturæ sufficere ad nostram beatitudinem. Quam assertionem existimo certam, & ita in ea consentiunt omnes Theologi, & colligitur ex modo loquendi sacræ Scripturæ; primò ex illis locis, in quibus Deus solus vltimus finis noster, vt suprà tractauimus *d. 3. sect. 1.* nam idem est finis vltimus, & obiectum beatitudinis. Deinde ex illis locutionibus, *beatum dixerunt populum, cui hæc sunt: beatus populus, cuius Dominus Deus eius,* Psal. 143. & 72. *Pars mea Deus in æternum*; &, *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, sed in hoc glorietur, scire & nosse me,* Ier. 9. Faciunt etiam illa verba Christi Ioann. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum,* &c. nam de vera beatitudine multi Patres locum illum interpretantur, quos in suo loco indicabo. Docuit etiam hanc veritatem Nissenus *lib. de beatidinibus, beatitudine 6.* eamque colligit ex illa promissione Christi, *quoniam ipsi Deum videbunt.* Optime eandem tractat, & ex S. Scriptura confirmat Aug. lib. 22. de Ciuitat. cap. 30. *præmium*, inquit, *virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Colligitur etiam ex Extrauaganti Benedicti XI. quam refert Castro *verb. Beati.* vbi definit beatitudinem nostram consistere in visione & fruitione Dei. Vnde à posteriori confirmari potest. Nam Christus Dominus in via fuit absolute, & simpliciter beatus ꝑpter hanc visionem & fruitionẽ, etiamsi affe- III.

ctus

ctus esset multis malis pœnæ; & similiter animę sanctæ sunt absolutè beatæ, quamuis careant corporibus, & consequenter aliis bonis corporis. Et addere possumus, si fingamus nō esse in mundo aliā creaturam, nisi vnam animam videntem, & amantem Deum, illam fuisse futurā sufficienter beatam, & tamen nec cognosceret, nec frueretur alia creatura; quāuis autē supponat necessariò existentiā ipsius animæ, & facultatum eius, non tamen per modum obiecti, sed subiecti beatitudinis, vt supra dicebamus, ipsa nō est finis sui, sed se ipsam debet in Deum referre. Cuius etiā signum est, quia etiamsi fingeremus talem animam non cognoscere se ipsam, sed solum videre Deum, ipsoq; frui, hoc ipso solo esset beata, quia consecuta est vltimum finem suum.

IV. Atque hinc reddi potest ratio huius veritatis, quia vt Arist. ait 1. *Ethicor. cap.* 7. finis perfectus simpliciter est qui propter se semper, & nunquam ob aliud est; talis autem est felicitas: sed solus Deus est perfectus finis, propter se amandus, & reliqua omnia propter ipsum: ergo solus ipse est obiectiua beatitudo simpliciter humanæ naturæ. Quod in hunc modum confirmatur & explicatur. Nā licet in beatitudine multa requirātur bona ad completum statum eius, tamē, vt rectè Aug. dixit *dict. lib. de Ciuit.* omnia debent in laudem Dei ordinari, illumq; tāquam finem vltimum respicere; id autem, quod est finis, & vltimum bonorum omnium, illud est proprium & per se obiectum beatitudinis. Confirmatur præterea ex Aristot. *eodem* 1. *Ethicorum capit.* 7. perfectum bonum est, quod per se est sufficiens; sufficiens autem per se, illud esse ponimus, quod solum à cæteris segregatum expetibilem vitam facit, reiq; nullius indigētem: huiusmodi autem felicitatem existimamus esse. *libro autem* 10. *Ethicorum capite* 2. addit cum Platone, summum bonum per se; & nullo addito tale esse, & non fieri expetibilius propter additum alterius boni; nam *hoc ipso*, inquit, *non esse summum bonum.* Vnde concluditur ratio, nam Deus per se solus est summum bonum simpliciter, & perfecta cum ipso coniunctio, seu illius adeptio est per se maximè expetibilis & sufficiens ad perfectionem hominis non solum quia in Deo continetur omne bonum eminenter sed etiam quia secum affert quidquid ad beatitudinem hominis necessarium esse potest: ergo solus Deus est essentiale obiectum nostræ beatitudinis. Et confirmatur tandem, quia solus Deus est primum hominis principium: ergo solus etiam est vltimus finis eius; ergo in reditu ad ipsum & in consecutione eius stat hominis beatitudo. Lege August. 5. *confession. cap.* 4. & 13. *de Trinitate capit.* 7. *epistol.* 57. & Diu. Thomam *contra Gent. cap.* 37.

V. Atq; ex rationibus factis colligitur, assertionem positam veram esse, tū in beatitudine supernaturali perfecta vitæ futuræ, de qua maximè procedunt omnia dicta, & potest de illa peculiaris ratio reddi; quia illa beatitudo propriè respondet gratiæ, tanquam sibi connaturalis: gratia autem est quędam propria participatio diuinæ naturæ: & ideo sicut diuina natura se ipsa est beata, ita propria beatitudo respondens huic gratiæ, consistit in coniunctione ad eandem diuinam naturam per altissimā participationem illius visionis, qua ipsa se fruitur: tum etiam de beatitudine supernaturali, qualis in hac vita imperfectè haberi potest, quia solus Deus est supra omnia diligendus, omniaque ad hunc amorem, & ad ipsius Dei consecutionem referēda sunt, vt verè pertineant ad nostram perfectionem: tum denique de felicitate, seu beatitudine naturali, quæ habere posset vel in hac vita vel in anima separata propter eādem rationem, nam etiamsi homo conditus in puris naturalibus, deberet Deum supra omnia diligere, & in eum vt in vltimum finem omnia referre.

VI. *An realis existentia pertineat ad obiectum beatitudinis.* Sed dubitabit hîc aliquis, an Deus sit obiectum nostræ beatitudinis vt realiter existens à parte rei, vel solum vt obiectiuè existens in mente humana. Quidam enim asserunt, quòd licet de ratione Dei, vt Deus est, sit existere, tamen si præcisè consideretur id quod necessarium est in illo, sic non necessariò includi existentiam rei in seipso, sed solum esse obiectiuè in mente. Quod per hanc conditionalem explicatur: nam si intelligamus beatitudinem hominis consistere in visione pulchræ imaginis, si Deus conseruaret in oculo illam visionem destruendo obiectum in esse existentis, tam beatus maneret homo sicut antea; quia ex parte sua eodem modo attingeret illud obiectum, atq; ita realis existentia illius obiecti non esset necessaria ad talem beatitudinem, sed solum obiectiua: ergo si per impossibile fingeremus, cognitionem, aut visionem Dei manere in intellectu nostro, etiamsi Deus non existeret eodem modo, essemus beati, quia haberemus eandem formam beatificantem: ergo ex præcisa ratione beatitudinis non requiritur existentia realis in illo obiecto, sed solum esse obiectiue. Cui modo dicendi videtur fauere Durand. *in* 4. *d.* 46. *q.* 1. *n.* 8.

VII. Sed hæc opinio videtur mihi valde falsa, & apertam repugnātiam inuoluens, quia Deus est obiectum nostræ beatitudinis, quatenus est primum ens ac purissimus actus, & perfectissimus: ergo necesse est vt in eius ratione, etiam vt obiectum est talis beatitudinis, includatur quod sit ens necessarium per essentiam, atque adeò quòd includat non solum obiectiuam, sed realem, & veram essentiam: quin potius in hoc obiecto non sunt hæc duo separabilia, quia illud, quod maximè de illo cognoscitur, aut in ipso videtur, est quod existat, & sit suum esse: & ideo etsi fortassè in aliis rebus, & præsertim in obiectis sensibilibus posset fieri à Deo vt maneat intuitiua visio sine reali existentia obiecti, tamen in hac Dei visione manifestam contradictionem inuoluit, non solum quia ex parte Dei repugnat non esse, sed etiam, quia ex parte visionis repugnat manere, & non terminari ad ens necessariò existens vt sic: imò etiam in cognitione abstractiua Dei, quæ vera sit, & scientifica, repugnat esse, & non fieri circa ens quoddam necessarium, quod à se essentialiter existat.

VIII. Ad rationes dubij in principio positas. Ad primam fatemur, ad completum statum beatitudinis requiri alia bona: tamen non sunt propriè obiecta essentialis beatitudinis, quia nec sunt finis vltimus, nec pars eius, sed ad aliud vt finem vltimum ordinantur, & ab illo quasi à primo fonte originem ducunt. Ad alteram vero rationem dubij similiter respondetur, ad summum probare aliquid creatum requiri ex parte nostra, vt ipso Deo perfecti efficiamur beati, quid autem illud sit, & quæ alia bona in beatitudine requirantur ad completum statum eius, postea est latius explicandum in singulis beatitudinis statibus.

SECTIO III.

Vtrùm Deus secundùm totum, quod in se habet, vel secundùm speciale arbitrium sit obiectum humanæ beatitudinis.

TRia sunt, de quibus potest in hoc dubio inquiri. Primo de diuinis attributis, & absolutis perfectionibus Dei. Secundo de diuinis relationibus. Tertio de ideis seu actionibus liberis, qui in Deo existunt: de quibus sigillatim dicam pauca.

PVNCTVM I.

An omnia, vel aliquod attributum Dei, pertineant ad obiectum beatitudinis.

I. Circa primam partem duo possunt excogitari dicendi modi: primus est iuxta opinionē Scoti dicentis, seu distinguentis attributa diuina ab essentia Dei, quam ex parte sequūtur aliqui Thomistæ, qui licet non admittāt distinctionem ex natura rei inter attributa, & essentiā, nihilominus dicunt attributa esse extra rationem essentialem Dei, & vnum attributum esse extra essentiam alterius priusquam secundum nostrū modum intelligendi in re ipsa fundatum concipi naturam diuinam, vt constituentem essentialiter Deum, & ideo postulantem talia attributa, quæ re ipsa cum ipsa identificentur. Iuxta hanc ergo opinionem in præsenti dici potest, Deum esse obiectum nostræ beatitudinis præcisè secundum eam rationem, quæ in eo intelligitur esse essentialis, quia secundum illā præcisè constituitur in esse Dei: sicut, si homo vt homo esset obiectum beatitudinis humanæ, intelligeremus solam essentiam animæ & corporis pertinere propriè ad tale obiectum; proprietates vero, sicut sequuntur essentiam, ita etiam pertinere ad quandam beatitudinis perfectionem, seu obiecti illius, non vero ad primariam rationem eius. Quam sententiam attigit Scotus *in 1. distinction. 1. quæstion. 1.* & quamuis ibi eam non tractet, colligi tamen potest ex fundamento eius.

II. Secundus modus dicendi est, Deum esse obiectum nostræ beatitudinis secundum quoddam speciale attributum, vel secundum bonitatem suam. Hanc opinionem attigit Medina 1. 2. *quæst. 3. artic. 5.* vbi inquirit, cum beatus iudicet, Deum esse omnipotentem, esse trinum, & vnum, in quo iudicio consistat beatitudo. Respondet consistere in hoc *quam bonus Deus Israel his qui recto sunt corde*, cętera vero iudicia, inquit, quæ habent beati, vel sunt præmia fidei, vel necessariò coniuncta. Fundamentum esse potest, quia Deus est obiectum beatitudinis nostræ vt est summum bonum, quia tale obiectum vt est vltimus finis simpliciter ac perfectissimus: vltimus autem finis, & summum bonum idem sunt, vt Arist. dixit 1. *Eth. c. 7.* Et ideo ex sententia omnium beatitudo consistit in adeptione summi boni: ergo Deus ratione suæ bonitatis, & non ratione aliorum attributorum, est obiectum nostræ beatitudinis.

III. Vtramque opinionem falsam existimo, & sic dicendum, Deum secundum omnia sua attributa, & absolutas perfectiones esse obiectum proprium, ac primarium nostræ beatitudinis perfectæ, quam speramus in futura vita. Quæ sententia fundari potest in verbis illis 1. Ioan. 3. *Similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.* Sicut ergo Deus est per suam essentiam summè sapiēs, omnipotens, &c. ita videbimus eum: ergo Deus quatenus in sua essentia complectitur omnia bona, erit obiectum nos beatificans. Secundo præcipuè argumentor ratione, quia Deus non est obiectum nostræ beatitudinis, nisi vt supremum ens intelligibile, & supremum bonum, formaliter, aut eminenter, reliqua omnia continens, quia vt sic potest implere capacitatem nostri intellectus, & voluntatis, & non alio modo: sed Deus non est huiusmodi ens secundùm aliquod speciale attributum, sed vt immensum pelagus omnis perfectionis: ergo vt est obiectum nostræ beatitudinis includit formaliter omnia attributa absoluta, quæ dicunt perfectionem simpliciter simplicem, eminenter vero omnes alias perfectiones. Tertiò hoc ipsum declaratur, quia sententiæ contrariæ procedunt ex falsis fundamentis: nam in primis falsum est attributa diuina distingui ex natura rei ab essentia diuina vt ostenditur latius circa *quæstion. 3. primæ part.* D. Thom. falsum etiam est, hæc attributa, quæ dicunt perfectionem simpliciter, non includi in conceptu essentiali Dei adæquato, quia Deus ex præcisa essentia sua est ens infinitum intensiuè in perfectione essentiali, & ideo ex eadem præcisa essentia formaliter complectitur omnem perfectionem simpliciter, quia illud ens, quod formaliter afficitur his perfectionibus, quæ vocantur simplices simpliciter, perfectius est in genere entis intensiuè quam si illas formaliter excludat: & ideo tam essentiales sunt istæ proportiones, Deus est sapiens, Deus est iustus, sicut hæc, Homo est animal rationale. Vnde retorquendo argumentum, cùm Deus sit obiectum beatitudinis nostræ ratione suæ perfectionis essentialis, necesse est vt in hoc obiecto formaliter includantur omnia attributa.

Præterea secunda opinio confingit summam Dei bonitatem esse speciale attributum Dei ab aliis distinctum: nam reuera nō est nisi infinita perfectio eius consurgens, nostro modo intelligendi, ex omnibus attributis; quod in hunc modum explicari potest: nam sicut in nobis, ita in Deo duplex bonitas intelligi potest, vel physica, vel moralis, & neutra in nobis est specialis aliqua virtus ab aliis distincta; sed bonitas physica est ipsamet entitatiua perfectio, quæ consurgit ex principiis naturæ; bonitas autem moralis integra, nihil aliud esse potest, quam collectio omnium virtutum, vel in habitu, vel in actu, & vtraque bonitas suo modo reperitur in Deo; nam & est perfectissimum ens in genere entis, & est summum bonum in genere moris, quæ bonitas in ipso nihil aliud est, quam perfectio eius essentialis, ratione cuius essentialiter est summè iustus, summè misericors, &c. ergo Deus vt summum bonum, formaliter includit has omnes perfectiones: ergo retorquendo etiam argumentum, ex eo quod Deus est obiectum beatitudinis, & summum bonum, non sequitur aliquod attributum esse extra rationem obiecti illius, sed potius sequitur omnia includi in ipso formaliter. IV.

Quocirca falsum etiam est, quod illa opinio secunda fingebat, scilicet, esse in beatis varia iudicia horum attributorum quæ non pertinēt ad ipsam beatitudinem, sed cum illa coiuncta sunt: hæc, inquam, falsa fictio est, quia sicut in Deo secundum se hæc attributa non sunt multa, sed vna simpliciter perfectio Dei, ita in beato vt sic, id est, vt intuente Deum, non sunt varia iudicia de his attributis, sed vnico, & simplicissimo, quo intuetur Deum sicuti est, V.

iudicat

iudicat Deum esse omnipotentē, sapientem, &c. quia, vt infra dicemus, videre Deum, non est videre vnum vel aliquod attributum eius, sed videre totam Dei naturam formaliter includentē hæc attributa. Et per hæc responsum est dictis opinionibus.

VI. Atque hinc facile intelligitur, quomodo Deus sit obiectum illius imperfectæ beatitudinis supernaturalis, quam in hac vita consequi possumus: nam idem Deus secundum totam beatitudinem suæ perfectionis formalis, & bonitatis, qui beatificat in patria, est etiam obiectum beatitudinis eius, sed ibi vt consecutus, hîc vt speratus: ibi vt visus, hîc vt amatus. Solum est considerandum, si in hoc obiecto consideretur ratio sub qua attingitur à nostris potentiis, vel actibus, sic solent asignari speciales, ac diuersæ rationes, sub quibus attingitur, scilicet, ratio veri respectu intellectus, & ratio boni seu appetibilis respectu voluntatis. Quæ duæ rationes conueniunt Deo secundum totam perfectionem essentialem, quam includit, nam ratione illius & summè intelligibilis est, & summè amabilis; tamen ratio, quæ nos beatificat, non est hæc ratio, sub qua loquendo, vt loquimur, de beatitudine obiectiua, sed est ipsa infinita perfectio, quæ in obiecto attingitur: illa enim est quæ nos satiat, quia omne bonum continet: illa verò ratio, sub qua, nō addit obiecto aliquā realem perfectionem, sed sumitur ex ordine ad modum operandi nostrarum potentiarū. Quæ notanda sunt pro his, quæ dicemus de formali beatitudine. Denique quod attinet ad naturalem beatitudinem ex dictis colligi potest quid in hoc puncto dicendum sit, proportione seruata: est enim Deus obiectum illius secundùm totam perfectionem, quæ de illo cognosci potest ex principiis naturæ, quod eisdem rationibus ostendi potest.

PVNCTVM II.

An pertineant diuinæ relationes.

Circa secundum punctum de relationibus, quod est difficile, supponamus in primis, illud non habere locum in beatitudine naturali, quia constat Deum, vt trinum, non posse naturaliter cognosci. Similiter beatitudo imperfecta huius vitæ, etiamsi supernaturalis sit, consistere potest sine cognitione diuinarum relationum, quia potest Deus, vt finis supernaturalis, fide cognosci, & charitate infusa super omnia amari, etiamsi Trinitas personarum distinctè nō cognoscatur. Et ratio vtriusque est, quia cognitione abstractiua potest Deus vt infinitum bonum cognosci, non cognitis relationibus: & ideo omnis beatitudo imperfecta, quæ in sola abstractiua cognitione fundatur, non necessariò includit in obiecto suo prædictas relationes.

VII. *Non procedit punctum quoad beatitudinem viæ.*

Difficultas ergo est de beatitudine perfecta, quæ consistit in clara Dei visione. Quam difficultatem attigerunt Scot. *in 1. d. 1. quæst. 2.* & Caiet. *2. 2. quæst. 2. art. 8.* tractantes aliam quæstionem, an possit videri essentia non visis relationibus quam fere confundunt cum præsenti quæstione: sunt tamen reuera difficultates diuersæ, nā etiamsi fateamur visionem essentialem habere necessariam connexionem cum visione relationum, non videtur inde sequi relationes pertinere ad obiectum nos beatificans, quia etiam cognitio creaturarum habet necessariam connexionem cum comprehensione essentiæ, qua Deus beatus est, & aliquo etiam modo cum visione intuitiua, qua nos speramus esse beatos, & nihilominus non pertinent creaturæ ad obiectum nos beatificans: atque etiam è contrario quamuis essentia cognosceretur sine personis, adhuc maneret quæstio, an sic præcisè visa sufficeret ad nos beatificandos. Omissa ergo altera quæstione, quam suo loco tractabimus, circa præsentem.

VIII. *Altera quæstio est, quid viso Deo necessariò videatur: altera quid visum pertineat ad obiectum beatitudinis.*

IX. *1. Opinio, relationes diuinas non pertinere ad obiectum beatitudinis.*

Est prima opinio Scoti, qui affirmat obiectū nostræ beatitudinis esse essentiam præcisè sumptam, non verò relationes. Cuius sententiæ duplex potest excogitari fundamentum: primum est, quia Pater æternus est beatus ex vi visionis solius essentiæ, & non ex cognitione relationum: ergo essentia præcisè sumpta est obiectum diuinæ beatitudinis: ergo multò magis nostræ, quæ est illius participatio. Antecedens probatur, primò quia pater æternus ex se est sufficienter beatus, & non ab aliis personis, aliàs acciperet ab illis maximam perfectionem: quod est inconueniens, cùm ipse ex se sit infinite perfectus. Secundo, quia obiectum beatitudinis concurrit nostro modo intelligendi per modum principij & speci intelligibilis ad formalem beatitudinem: sed relationes filij & Spiritus sancti nullo modo concurrunt ad beatitudinem patris, aliàs perfectio patris aliquo modo esset ab illis personis vt à principio: ergo non pertinent illæ relationes ad obiectum beatitudinis. Tertiò, quia pater prius origine quàm generet filium, est beatus, quia est Deus, & Deus essentialiter est beatus, & tamen in illo priori non intelligitur videre personas, quia antecedit illas. Dices, hæc argumenta non procedere saltem de relatione patris. Respondetur primò, etiam applicari posse ad hoc, quia relatio patris non potest videri sine relatione filij: ergo si vna non pertinet ad obiectum, nec etiam alia. Secundò possunt fieri eadem argumenta de hoc Deo, vt subsistente absolutè in diuinitate prius ratione, quam intelligatur esse personæ, quia sic est perfectè beatus.

X. *2. Opinio contraria præcedenti.*

Alterum fundamentum præcipuum est, quia essentia potest videri sine personis, & illa, vt sic, sufficit ad beandum, quia est bonum simpliciter infinitum formaliter, & eminenter continens omnem perfectionem: relationes vero vt sic, vel nullam perfectionem formaliter addunt, vel si addunt, illa eminenter continetur in sola essentia, quia non est perfectius ens tota Trinitas relationes includens, quàm sit sola essentia vt á relationibus abstracta: ergo tota ratio obiecti beatificantis in essentia. Vnde Benedictus XI. in sua Extrauag. absolutè docet sanctos esse beatos visione diuinæ essentiæ.

Secunda opinio est Caietani, qui docet, relationes pertinere ad obiectum primarium & essentiale nostræ beatitudinis, ita vt sine illis non intelligatur sufficiens diuina essentia ad beandum. Probatur primò, quia Deus est obiectum nostræ beatitudinis, vt in se est, iuxta illud, *Videbimus eum sicuti est*, sed Deus *sicut est*, dicit diuinam naturam vt existentem in tribus personis: ergo nisi ita videatur, non videtur sicuti est: ergo non ita videtur vt possit beatificare, quod exemplo ita declaro: nam si beatitudo consisteret in videnda Christi humanitate, sicut nunc est in rerum natura, qui videret illam, & non videret vnionem eius, adhuc illam non videret vt beantem. Secundò, quia respectu diuinæ beatitudinis relationes includuntur in obiecto beatificante, quia non potest comprehendi Deus, quin cognoscatur vt in-

cludens relationes: ergo idem erit respectu nostræ beatitudinis, quæ est participatio diuina. Tertiò, quia, si in Deo tantùm esset vna persona, non esset obiectum beatificans natura ipsa sine persona, sicut enim propriè non est primum principium, & creator deitas, sed Deus, (nam si hæc dicuntur de Deitate, est propter summam identitatem cum Deo) ita proprie vltimus finis est Deus, vt sic, & non deitas, nisi propter identitatem: Deus autem dicit personam: ergo eodem modo nunc non est Deus beatitudinis sine personis. Patet consequentia, quia non est minus idem nunc essentia cum tribus personis, quàm si esset tantum vna. Tandem est argumentatio Caietani, quia visa diuina natura, & non visis personis, non quiesceret mens hominis, tum quia, qui videt aliquam naturam, & non videt in quo supposito sit, inquietudine laborat, donec videat quomodo sit: tum etiam, quia mysterium Trinitatis est maximum, & quod potissimum declarat eminentiam diuinæ naturæ: ergo non viso illo, non potest mens humana satiari.

XI. Inter has sententias media via tenenda est, & primo absolutè, & simpliciter dicendum, Deum trinum, & vnum esse primarium, & adæquatum obiectum nostræ beatitudinis. Probatur primò rationibus Caietani, quæ hoc saltem persuadent, & fauet communis modus loquendi Sanctorum, quos infra referemus agentes de visione beatifica: & præsertim exponentes illud Ioannis 3. *Videbimus eum, &c.* quod tacitè exponens Concilium Florent. *in Liter. vnion.* dicit, Sanctorum animas plenè purgatas, intueri clare Deum trinum, & vnum, sicuti est. Secundo, quia Deus trinus, & vnus absolute est primum principium nostrum, ad cuius imaginem facti sumus: ergo est & vltimus finis noster: ergo obiectum beatitudinis nostræ: nam beatitudo vt dixi, consistit in consecutione vltimi finis, & magna perfectio humanæ naturæ est, quod ad suum primum principium conuertatur, & in illo quiescat. Et confirmatur, nam sola Trinitas vna suprema adoratione à nobis colitur, & vno amore charitatis infusæ super omnia diligitur. Est ergo adæquatum obiectum nostræ supremę dilectionis: ergo & beatitudinis nostræ. Et hoc magis constabit ex sequenti.

XII. Dico secundo: In hoc obiecto essentia est propria ratio formalis essentialis, ac de se sufficiens ad nostram beatitudinem: relationes verò etiam concurrunt tanquam intrinsecè pertinentes ad substantialē quandam, seu personalē constitutionē illius obiecti. Declaratur in hunc modum: nam Deus est obiectum nostræ beatitudinis: ergo eo modo pertinebit aliquid ad obiectum nostræ beatitudinis, quo pertinuerit ad constitutionem ipsius Dei: relationes autem, vt sic, non sunt de conceptu essentiali Dei, sed sola diuinitas, pertinent tamen intrinsecè ad constitutionem personalem Dei, seu vt natura diuina modo sibi connaturali eminentissimo subsistat: ergo eodem modo tam diuinitas, quam relationes pertinebunt ad obiectum beatitudinis nostræ. Vnde in hoc est magna differentia inter relationes, & creaturas possibiles, nam licet demus creaturas aliquo modo videri necessariò visa essentia, tamē solùm videtur vt effectus eminēter cōtenti in causa seu vt obiectū omnipotētiæ diuinæ, atq; adeò, vt qd extrinsecū Deo, terminās habitudinē quandam transcendentalem diuinę omnipotentiæ, relationes vero vt intrinsecæ ipsi Deo, & pertinentes aliquo modo ad constitutionem ipsius, saltem in esse personali; & ideo licet non sint de formali, & essentiali conceptu huius obiecti, vt beatificantis, includitur tamen in illo intrinsece, ac substantialiter. Et confirmatur illo argumento, quod finis vltimus respicit primùm principium; quamuis autem Deus trinus & vnus absolutè sit primū principiū nostrū, tamen formalis ratio, ac per se necessaria, ac sufficiens vt sit primum principium, est diuinitas: relationes verò solum concurrunt, vt rationes subsistendi, quando de facto diuinitas consistit in tribus, qui sunt primum principium: ergo eodem modo loquendum est de vltimo fine, & obiecto beatitudinis. Et hanc sententiam sic expositam sumo ex Diuo Thom. 2.2. *q.* 2. *art.* 8. *argum.* 3. cum solutione.

Ad fundamenta Scoti ergo quatenus fieri possunt contra primam conclusionem respondetur ad primum, æternum patrem esse beatū videndo seipsum, & diuinas personas, & diuinitatem sensu à nobis explicato. Nec inde fit quod accipiat beatitudinem à personis, quia diuinitas est illi sufficiens ad beatitudinem suam; tamen quia hæc diuinitas ex infinitate sua de facto est in aliis etiam personis, pertinet suo modo ad beatitudinem patris vt illas videat, & suam essentiam in illis, quod non accipit ab aliis, sed ex se etiam hoc habet. Vnde ad secundam probationem negamus relationes nostro modo intelligendi concurrere per modum speciei ad illam cognitionem, sed sola essentia est per se sufficiens ratio illius visionis, nam tota per se concurrit ratione entis etiam vt terminatur ad personas. Ad tertiam vero probationem negatur assumptum, quia pater in nullo signo, propriè loquendo, est beatus visione diuinitatis, & non personarum. Nam prioritas originis in re non est prioritas in quo, sed à quo. Vnde quòd Pater dicatur prius origine beatus, quam filius, vel spiritus sanctus non significat in aliquo priori esse beatum, sed solum quod Pater habet ex se sine origine quod sit beatus, filius autem habet à Patre: & ideo sicut Pater non prius est quam filius, iuxta illud Athanas. *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius*, ita nec prius est beatus visione sui, quam visione Filij. Ad secundum fundamentum negatur assumptum, non enim potest videri essentia sine personis: deinde licèt demus videri essentiam sine personis, concedo esse sufficientem ad beatificandum, quia reuera est ens infinitum simpliciter, & ex vi sui conceptus essentialis, non solum est deitas, sed Deus, vt aliàs probatum est in materia de Incarnatione: Deus autem est sufficiens obiectum beatificans. Nihilominus tamen de facto, quia hic Deus existit in tribus personis, quæ pertinent ad intrinsecam, & personalem constitutionem eius, ideo quælibet illarum personarum, & omnes simul, pertinent ad obiectum, quod de facto beatificat. XIII.

Ad argumenta verò Caietani quatenus fieri possunt ex parte contra secundam conclusionem, respondetur ad primum solum probare quòd de facto erimus beati videndo Deum trinum & vnum, non tamen quòd essentia, & relationes æquè pertineant ad rationem illius obiecti. Secundum etiam argumentum ad summum idem probatur, quamquam in rigore non sit efficax, tum quia idem argumentū fieri potest de creaturis, quas Deus necessario cognoscit comprehendendo se ipsum: tum etiam, quia nostra beatitudo non est comprehensio Dei. Ad tertium respondetur, nō esse similem rationem; nam quicquid sit de idētitate tamē si intelligeremus in Deo tantum esse vnam personam, subsistentia personalis illius personæ esset de essentiali con- XIV.

si conceptu Dei, nam esset perfectio absoluta: at vero nunc relationes personales quamuis sint vnum cum essentia, non sunt tamen de conceptu essentiali eius, vt ex materia de Trinitate suppono. Ad vltimum de appetitu respondetur, si per impossibile aliquis videret hunc Deum, non videndo personas, illum debere manere quietum, & satiatum tam in intellectu, quia videret obiectũ formaliter, vel eminenter continens illam perfectionem, & omnem veritatem: tam in voluntate, quia frueretur simpliciter summo bono. Vnde solum differret ab alio, qui videret Trinitatẽ, sicut minùs beatus, à magis beato. Vnde sicut nunc ille qui minùs beatus est, satiatus est, quamuis alius meliùs videat, ita dicẽdum esset in illo casu, qui tamen propter alias causas impossibilis est.

PVNCTVM III.

An pertineant ideæ, vel actus liberi Dei.

XV. In tertio puncto in principio huius quæstionis proposito multa dici poterant, tamen quia attingunt materiã de modo, quo videntur creaturæ in verbo per visionem beatam, ea nunc prętermitto: solum sunt breuiter adnotanda duo. Primum est, in rationibus, seu ideis creaturarũ, quæ sunt in diuina essentia, aliud esse considerare id, quod est in ipso Deo formaliter, siue illud sit eminentissima illa perfectio, in qua eminenter continentur omnes perfectiones creaturarum, siue sit infinita scientia, in qua intelliguntur esse exemplaria rerũ omnium. Aliud verò esse considerare creaturas ipsas, quæ in Deo continentur tanquam in causa prima efficienti, & exemplari: nam primum horum pertinet ad intrinsecam, & essentialem perfectionem Dei: secundum vero est extrinsecum ipsi Deo. Vnde fit vt ad obiectum beatitudinis pertineat omnis illà perfectio diuina, in qua continentur rationes creaturarum, & perfectiones earum, quia tota illa perfectio est formaliter in Deo, & est essentialis illi: dictum est autem Deum secundum totã essentiàm suam esse obiectum beatitudinis nostrę. Nihilominùs tamẽ creaturæ ipsę, quę continentur eminenter in Deo, vel in ideis diuinis repræsentantur, per se non pertinent ad obiectum beatitudinis secundùm suam propriàm, & formalem perfectionem, ac rationem: quia vt sic, sunt simpliciter obiecta creata. An verò, & quomodo cognosci possit illa perfectio, & videri clàre, & infinita scientia eius, & potentia, non visis creaturis, dictum est disputando de perfectione visionis beatæ.

XVI. Secundò notandum est fere simili modo dicendum esse circa actus liberos voluntatis diuinæ: aliud est enim considerare in Deo actum voluntatis quo vult se, & alia a se: aliud est considerare illum eundem actum prout libere terminatum ad hoc, vel illud obiectum creatum. Primũ necessariò conuenit ipsi Deo, nam sicut est suum esse, & suum intelligere, ita est suum amare: vnde perfectio illius actus, absoluta est & essentialis Deo, & ideo per se pertinet ad obiectum beatitudinis nostræ, vt patet ex principio suprà posito: at vero secundum omnino est extra rationem, & perfectionem diuinæ essentiæ, quamuis enim Deus nihil extra se libere vellet, æquè perfectus essentialiter maneret, & in se summè beatus, & sufficiens ad beatificandum alios: vnde illa libera determinatio actus diuini ad obiecta creata, si aliquid ei addit, non pertinet ad necessariam, & essentialem perfectionem eius: vel quod verius est, nullam rationem, aut perfectionem realem illi addit, sed solùm connotat extrinsecum obiectum, & relationem rationis ad illud, vt tractatur 1. *p. quæst.* 19. & late exposui *in disp.* 30. *Metaphys. sect.* 9. Vnde fit quod licet ad obiectum beatitudinis pertineat videre illum actum diuinæ voluntatis prout in se necessariò est, ac de se sufficiens, vt sine sui mutatione terminetur libere ad extrinseca obiecta: tamen videre in illo actualem determinationem liberam non pertinet per se ad obiectum beatificum, quãdoquidem hoc est extra essentiam, & perfectionẽm Dei.

Vltimò posset in hac Disputatione inquiri, sub qua ratione Deus sit obiectum beatitudinis, hactenus enim solum explicuimus obiectiuam rationem, quæ nos beatificat: dicendum ergo videbatur de ratione sub qua: quia tamen, vt suprà dixi, hoc inuoluit habitudinem ad nostras potentias: & actus: quibus attingimus illud obiectum, ideò melius ibi explicabitur tractando de formali beatitudine. Tandem inquiri poterat, an Deus sit obiectum beatificum, prout in se est summum bonum, propter se amabile amore amicitiæ, an verò vt est summum bonum ipsius beati amabile amore concupiscentiæ: sed hoc etiam omitto, quia inuoluit multa, quæ postea dicenda sunt de modo appetendi beatitudinem: solumq; breuiter suppono ex dictis, Deum vt simpliciter est summum bonum, summè amabile, omni ratione esse obiectum nostræ beatitudinis: nam quod illud obiectum sit maxime amabile ipsi beato tanquam summum bonum eius, per se notum videtur, quia nihil est amabilius homini ipsa beatitudine. Propter quod dixit Anselmus *lib. de casu diabol. cap.* 4. ex commodis constare beatitudinem amari tanqquam bonum concupitum. Quod verò Deus etiam vt obiectum beatificum, sit summum bonum propter se maximè diligendum, docuit idem D. Thom. *ibid. q.* 4. Ratio etiàm est clara, quia Deus sub hac ratione etiam est finis vltimus hominis, in quem ipsa etiam hominis beatitudo referri debet. Denique, quia beatitudo est satietas amoris, & ideo satiare debet, non solum amorem concupiscentiæ, sed etiam amorem amicitiæ perfectum: oportet ergo vt obiectum illius sit tale bonum quod vtrumque amorem satiare possit. Quomodo autem hoc faciat Deus quando à beatis perfectè possidetur, explicabitur tractando de consecutione huius obiecti, quæ est nostra beatitudo. XVII.

DISPVTATIO VI.

De essentia formalis beatitudinis quoad genus & substantiam eius, & perfectionem, quam ponit in essentia animæ, &c.



Ostquam dictum est de obiecto beatitudinis, sequitur vt de formali beatitudine dicamus, & quoniam supra ostensum est, illam esse, vel esse posibilem: inquirendum superest quid sit: circa quam Quæstionem tria hic explicabimus. Primum, quid sit proximum huius beatitudinis subiectum: ostendimus enim in superioribus, hominem esse capacem beatitudinis secundum animam, & non secundum corpus: in anima verò sunt, & substantia, & potentiæ. Hic ergo tractandum est, an beatitudo sit immediatè in substantia animæ, vel in potentia. Vt autem abstineam à quadam physica quæstione, illud intelligo esse immediate in substantia animæ, quod illi soli proximè inest; illud verò in potentia, quod non inest animæ, nisi mediante potentia, siue simul attingat ipsammet substãtiam animæ, siue non, nam hoc de ipsis etiam operationibus animæ in quæstione versatur quæ ad præsens non refert. Secundò hinc constabit sub quo genere collocanda sit beatitudo formalis: de differentia autem specifica disputatione sequenti dicemus. Tertiò hinc consequenter declarabitur, quænam perfectio tribuatur substantiæ animæ in beatitudine. Est autem obseruandum vltimò, doctrinam huius disputationis communem esse omni beatitudini tam imperfectæ, quam perfectæ, vitæ præsentis, vel futuræ; tamen præcipuè trademus illam de beatitudine perfecta vitæ futuræ, & poterit facilè ad alias accommodari.

SECTIO I.

Vtrùm beatitudo nostra sit ipse Deus, vt illapsus & vnitus substantiæ animæ nostræ: aut quam perfectionem in illa ponat.

I. In hàc quæstione tractanda est celebris opinio Henrici de Ganb. *quodl.* 1. 3. *q.* 12. qui dicit, beatitudinem nostram principaliter esse in substantia animæ, esseq; aliquid increatum, nempe diuinitatem ipsam, quæ ita illabitur, & vnitur substantiæ animæ, vt per ipsam illam maximè perficiat, & in se quòdammodo transire faciat. Ita refert late Scot. *in* 4. *d.* 49. *q.* 2. & attingit *in* 2. *d.* 26. *q. vn.* Soto *d.* 49. *q.* 1. *a.* 3. Heru. *tit. de Beatitudine, q* 1. & Medina *hic*, qui Henric. tribuit quòd in hoc solo ponat beatitudinem essentialem, & ideo Medina temeritatis damnat hanc sententiam, quoniam Benedict. XI. tradit, nos fore beatos videndo, & fruendo Deo. Sed Henrici opinio nullam notam meretur; ille enim non excludit operationes, sed potius dicit vi amoris beatifici fieri vt anima quodammodo transformetur in Deum, & ideo Deus illabatur altiori modo substantiæ eius. Ex quo dicit vlterius consequi, vt perfectius illabatur potentiis, & per consequens etiam animæ vniatur: vnde *in quodl.* 6. *q.* 6. *lit. T.* dicit hunc illapsum prius fieri in potentia, & inde redundare ad substãtiam. In priori vero loco significat inchoari per potentias, perfici verò in substantia, & inde vlterius redundare in maiorem perfectionem potentiarum: simpliciter tamen dicit principalius consistere in illo illapsu, qui fit circa substantiam animæ.

Fundamentum huius sententiæ est sumptum ex illo Dyonis. *capit.* 7. *de Ecclesi. Hierarchia.* quod amor habet vim transformandi amantem in amatum: vbi ait Hugo Vict. amantem quodãmodo à se exire, & ita in amantẽ exire, & quoad fieri posit, vnum cum ipso efficiatur; sed inquit Henricus, hoc non potest fieri inter Deum, & animam nisi per incircumcesionem non animæ illabentis in Deum, quia hoc imposibile est: ergo Dei illabentis in animam; ergo maxima animæ perfectio consistit in hoc illapsu diuinitatis in ipsam. verum hic illapsus perfectissimus est in sũbstania animæ, tum quia ex parte subiecti est primum in anima, tum etiam quia quodammodo vltimum, nam ibi in radice complectitur omnes potentias. Item est, immediatior, quia inter animam, & Deum nihil mediat, sed immediatè coniungũtur: item per operationem solùm vnitur obiectiue, quæ est vnio valdè extrinseca, & non requirit intimam præsentiam Dei in anima: at verò secundũm hunc modum vnitur realiter per se ipsum, & tandem in hoc illapsu non vnitur secundum specialem rationem veri, aut boni, sed secundum ipsammet rationem Deitatis: in hoc ergò consistit essentia beatitudinis. Ex quo fit vt beatitudo sit aliquid increatũ, qa est Deus ipse vt nobis vnitus, quod etiam pertinet ad perfectionem nostræ beatitudinis. Nec contra hãc sententiam sic expositam procedit illa definitio Benedicti, quia ille non intendit definire in quo consistat essentia beatitudinis, sed solum docere quod videndo, & fruendo erimus beati. II.

Et hæc res, quæ ab Henrico obscurisima traditur, vt à nobis distinctè explicetur, tria facienda sunt Primò qnænam vnio sit posibilis, vel futura sit inter substantiam animæ, & diuinitatis. Secũdò, quæ perfectiones formales futuræ sint in substantia animæ ex statu beatitudinis. Tertiò, an, & quomodo pertineant ad essentiãm beatitudinis, ex quibus tandem *in n.* 21. constabit, quid de opinione Henr. sentiendũ sit. III.

PVNCTVM I.

De vnione inter Deum & substantiam animæ beatæ.

Dico primò. Imposibile est Deum in se vniri speciali modo substantiæ animæ nostræ, nullo interueniente dono, vel effectu creato: quem Deus in anima efficiat, ratione cuius dicitur specialiter esse in illa. Hanc conclusionem docet Scot. & alij contra Henric. sed non satis constat Henricum docuisse contrarium, nam licet interdum id significet, tamen agens de hoc illapsu dicit, fieri per gratiam & quasdam diuinas dispositiones. Quidquid verò sit de mente illius, probatur conclusio vnica ratione, quia Deus quatenus conseruat animã in suo esse substantiali, intimè est in illa, seu illabitur illi per essentiam, præsentiam, & potentiam suam: ergo præter hanc vnionem non potest intelligi alia maior inter substantiam animæ, & diuinitatem, nisi facta aliqua mutatione, IV.

tione, vel in diuinitate, vel in anima: nã quę immutata manent eodem modo perseuerant: ergo non possunt habere maiorem vnionem realem, quam antea: sed talis mutatio non potest esse in diuinitate, vt per se constat: ergo necesse est vt fit in anima, mutatio enim in anima non fit nisi per aliquem effectum realem: ergo non potest intelligi nouus illapsus Dei in substantiam animæ, nisi Deus in illa efficiat nouum aliquem effectum.

V. Dicunt aliqui, mutari animam non quia in illa fiat aliqua qualitas, sed quia nouo modo se habet. Sed inquiro, quid sit ille modus. Respõderi potest primò esse quandam maiorem penetrationem cum essentia Dei: sed hęc tantum verba sunt, quia essentia diuinitatis intimè est in essentia animæ ex vi suæ immensitatis, & actionis, qua illam conseruat in esse, ita vt illa velùti mutua præsentia, & indistantia vtriusque substantiæ in se sit summa, quæ concipi potest, & consequenter nec potest recipere magis, nec minus formaliter, & in se, sed solum ratione alicuius noui effectus.

VI. Aliter dici potest illum modum esse nouam vnionem animæ ad diuinitatem, sicut dicimus in mysterio incarnationis. Sed hoc etiam nullam habet probabilitatem, inquiro enim, an illa vnio sit substantialis, vel accidentalis: primum dici non potest, alias ex anima, & diuinitate fieret vna substantia composita, sicut fit ex humanitate, & verbo diuino: esset ergo vel vna natura vel vna persona, seu substantia composita, quia, vt ex materia de Incarnatione constat, omnis substantialis vnio, & compositio in his duobus membris comprehenditur: neutrum autem affirmari potest sine errore, quia vnio in vnam naturam repugnat Deo secundum principia fidei: vnio verò in subsistentia esset hypostatica, Secundum verò de vnione accidentali, quæ sit vera, & physica, eodem fere modo excludi potest, quia etiam ex hac vnione necessè est vt resultet vnicum compositum accidentale, quod esset absurdissimum ponere, resultans ex diuinitate, & substantia animæ, quin imò nec inter substantias creatas inuenitur, nec facile concipitur aliqua vnio accidentalis, quæ non fit medio aliquo accidente, nam si substantiæ sunt, quæ immediatè vniuntur, & vnio, quæ intercedit immediate in substantia, & terminatur ad substantiam vt sic, non videtur posse componere nisi vnam substantiam ex duplici substantia, & hoc est esse compositionem substantialem: & id constabit facta inductione in rebus omnibus, quas experimur, vt, v. g. in exemplò illo de ferro candenti, quo hic vtitur Henricus, non intelligitur ignis magis vniri ferro, nisi quia illud magis afficit suis qualitatibus, vel quia secundum præsentiam localem magis penetrat illud per poros, quæ non est vera vnio, sed iuxtapositio. Et confirmatur, nam etiam hęc vnio inter duo intelligi non potest, nisi intercedat inter vnibilia aliqua habitudo, vel causalitas, vel dependentia vnius ab alio si sit immediata vnio: vel vtriusque ab alio: tertiò, si in illo fiat vnio: & ideò in vnione hypostatica intelligimus humanitatem pendere à verbo tanquam à termino substantiali: at vero seclusa dependentia animæ à Deo vt à causa prima, nulla alia intelligi potest in substantia eius: ergo nec etiam potest intelligi quomodo, vel sub qua ratione noua illa vnio sine alio nouo effectu terminetur ad Deum, quia nec terminatur ad illum vt ad actum suum, nec vt ad sustentantem suum esse, aut aliquo alio modo, qui explicari possit.

Sed dicunt tandem illum modum posse esse verum, quamuis nobis sit incognitus, & ineffabilis. Sed respondetur primo, rationes factas non solum probare illum modum non intelligi seu explicari, sed etiam positiuè ostendere nihil esse posse, quod habeat rationem entis: secundo hæc mysteria inenarrabilia fingenda non sunt sine aliquo fundamento: hic autem nullus prorsus est. Opponunt verè de vnione, quæ est inter essentiam diuinam, & intellectum in ordine ad visionem beatam; veruntamen de hac dicam infra, seclusa qualitate luminis gloriæ, non intercedere ibi aliam formalem vnionem, quæ sit vera, & realis propter easdem rationes. VII.

Dices secundò. Medio aliquo effectu, vel dono gratiæ, possibilis est, & de facto existit specialis illapsus essentiæ diuinæ in substantiam animæ nostræ. Hæc conclusio supponenda potius quam probanda est ex materia de gratia: est enim verissima sententia D. Thomæ, quam docet 1. 2. *q.* 110. *art.* 3. *&* 4. gratiam sanctificantem esse in substantia animæ: ratione ergo huius gratiæ dicitur diuinitas specialiter habitare in substantia animæ, non solum secundum participationem suam, quæ est ipsa gratia, sed etiam secundum se ipsam, ita vt licet ratio præsentiæ, seu vinculi sit gratia ipsa, tamen diuinitas verè ibi adsit, iuxta illud Ioan 14. *ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus*; primò quidem, quia per gratiam participat anima nostra speciali modo diuinam naturam, atque deificatur, & ad nouum ordinem supernaturalem eleuatur; & ideo ratione huius esse supernaturalis fit illi diuinitas intime præsens non titulo a … ratione. Secundò, hinc etiam fit vt per gratiam sanctificetur anima, vt Deus in illa habitet tanquam in templo suo, in quo specialiter colatur per cognitionem, & amorem, qui in ipsa gratia principaliter radicatur, & fundatur, vt significauit D. Thom 1. *p. quæst* 43. *artic.* 3. Ac denique tertiò intercedit speciale vinculum amicitiæ, ratione cuius Deus illabitur animæ, non solum vt gratiam conseruet, sed etiam vt ipsam animam adiuuet, protegat, ac promoueat, eique quantum amicitia talis postulat, coniungatur: & hoc significant citata verba Christi, *Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & apud eum mansionem faciemus*; & illa Pauli Romanorum 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* VIII.

Dico tertiò. Hæc vnio, seu illapsus diuinitatis in substantiam animæ manet in beatitudine supernaturali. Hæc conclusio est certissima, supposita alia sententia, quod gratia sanctificans sit in essentia animæ; & ita docent omnes Theologi, qui prædictam sententiam tenent: imò gloriam nihil aliud esse dicunt, quam gratiam consummatam. Nec Henric. multum differt ab hac assertione; nam expresse dicit Deum esse in essentia animæ per gloriam, quæ est gratia consummata; nec refert quod idem Henric. *quodlib.* 4. *quæst.* 10. sentit, gratiam non distingui re á charitate, nam etiam opinatur voluntatem non distinguire à substantia animæ, & consequẽter dicit eandem qualitatem, vt est gratia, esse in substantia animæ, vt verò charitas, esse in voluntate. Ratione etiam probatur conclusio, quia hæc gratia est magna perfectio animæ in essentiam eius, & nullam imperfectionem includit beatitudini repugnantem: quin potius ad perfectionem illius status spectat, vt anima coniungatur Deo quoad fieri possit non solum per potentias, sed etiam per substantiam suam. IX.

X. Dicunt aliqui, hanc vnionem fieri in via per donum creatum propter imperfectionem status & ideo in patria debere fieri altiori modo. Sed hoc esse falsum constat ex dictis, non enim fit hæc vnio per donum creatum, nisi quia aliter fieri non posset seclusa hypostatica vnione: donum autem gratiæ est perfectissimum, & supremi ordinis, nam per illud efficimur *consortes diuinæ naturæ* 2. Petr. 1. ergo per idem donum fit hęc vnio in patria. Quod confirmatur & declaratur, quia gratia in ordine supernaturali confert veluti substantiale esse, & comparatur ad alias virtutes infusas, sicut essentia ad facultates suas: si ergo in patria manet charitas, vt verè manet, multo magis manet gratia ratione cuius debetur charitas, & aliæ virtutes. Deinde in patria manet iustitia, quia in via anima iustificata est: principalis autem iustificatio fit per infusionem gratiæ, & donorum. Tandem per gratiam acquirimus ius ad beatitudinem, nam per illam efficimur filij & hæredes: non potest igitur amitti gratia comparata hæreditate Neq; in his, quæ diximus, superest aliqua difficultas soluenda.

PVNCTVM II.

De vnione inter Deum & animam per dona accidentalia.

XI. *1. Modus vnionis per dona non videtur impossibilis.* Sed nunc occurit explicandum quod secundo loco propositum est: an scilicet in beatitudine fiat nouus aliquis illapsus diuinitatis in substantiam animæ: tribus autem modis intelligi potest fieri: primò per noua dona, seu qualitates infusas in essentia animæ: & hunc modum indicat Henric. *suprà*, dicit enim, in anima beata non apparere nisi diuinas dispositiones, & ideo Deus illi specialiter illabitur. Quæ sententia non potest demonstrari impossibilis: cur enim non potest Deus plures qualitates diuinas, & supernaturales infundere in substantiam animæ: ita enim multi probabiliter censent characteres esse supernaturales qualitates inhærentes substantiæ animæ, & perficientes ipsam formaliter: ergo eadem ratione erit Deo possibile alias qualitates similes aut dissimiles animæ infundere: quod si hoc possibile est, quomodo ostendi poterit non ita fieri, eo vel maximè, quod in corporibus gloriosis ponunt Theologi quatuor dotes, quæ, vel omnes, vel plures sunt qualitates supernaturaliter perficientes corpus: ergo fortasse ita sunt plures qualitates in substantia animæ.

XII. Nihilominus non censeo, esse aliquod sufficiens fundamentũ ad hoc asserendum: nec enim ab aliis Theologis asseritur, nec alia grauiori autoritate fundari potest. Deinde nulla est necessitas, vel probabilis ratio ad ponendas has qualitates, quia per gratiam fit anima particeps diuinæ naturæ vt natura est: per lumen autem gloriæ, charitatem, & alias virtutes participat diuinas operationes illius naturæ: ergo superuacaneum est fingere alias qualitates. Nec enim est eadem ratio de anima, & corporibus beatis, nam in corpore ponuntur plures qualitates ad occurrendum defectibus, & imperfectionibus corporis, vt impassibilitas ad impediendam corruptionem, agilitas ad supplendam tarditatem, lumen ad expellendas tenebras: at vero anima per se est immortalis, & impassibilis, & subtilissima, ac velocissima: per se etiam est actu intelligibilis & veluti quædã spiritalis lux quæ altiori modo illuminatur per gratiam ipsam, & lumen gloriæ. Denique in sua natura per se est naturaliter pulcherrima, & supernaturaliter pulchrior efficitur, & sufficienter perficitur per gratiam, & dona, quæ illam comitantur: ergo superuacaneum est fingere alias qualitates præter gratiam. Nec ex charactere potest sumi argumentum, quia ille solum portatur vt habeat rationem signi & moralis potestatis, vnde nec est necessarius in patria nisi quatenus ex via manet, nec pertinet ad perfectionem simpliciter, & à Theologis non ponitur in anima Christi: vnde sumitur confirmatio, quia nullus Theologorum ponit aliquam qualitatem infusam animæ Christi ratione vnionis, præter gratiam sanctificantem: ergo multo minus fingenda est in aliis animabus cuiuscunque fidelis.

XIII. *2. Modus dictæ vnionis per dona.* Secundo modo intelligi potest hæc maior vnio vel nouus illapsus diuinitatis in substantiam animæ per maiorem intentionem ipsius gratiæ. In quo modo duæ difficultates inuoluuntur. Prima, an in eodem subiecto gratia intendatur in ingressu beatitudinis vltra omnes gradus, quos habuit in termino viæ. Quæ difficultas pẽdet ex multis principiis pertinentibus ad materiam de gratia, & de pœnitentia, vt, v. g. an omne augmentum gratiæ, quod homo meretur suis actibus, siue intensis, siue remissis, statim in hac vita detur, vel aliquid eius in beatitudinem reseruetur. Item, an merita mortificata per peccatum ita reuiuiscant per actum contritionis, vt statim redeat totus effectus eorum. Rursus, an per omne augmentum gratiæ, quod homo in hac vita meruit suis actibus, vel per Sacramenta obtinuit, aliquid vltra detur in ingressu beatitudinis ex liberalitate Dei, quæ præmiat vltra condignum. Denique etiam hoc pendet ex illa quæstione, an intentio gratiæ, & charitatis in via & patria sint eiusdem rationis, vel potius in beatitudine sit altioris modi, & ordinis. Quia vero non possunt hæc omnia hoc loco disputari, suppositis iis, quæ aliis locis docui, simpliciter probabilius censeo hanc vnionem per gratiam non crescere in beatitudine in eodem subiecto vltra eum gradum, ad quem toto tempore viæ peruenit, quia certum existimo intentionem gratiæ, vel charitatis habitualis esse eiusdem rationis; imo eandem numero in via & in patria: quia manente eadem numero qualitate eodem modo subiecto inhærente, non potest intelligi varietas intensionis, nec est vlla ratio aut necessitas fingendi illam. Rursus existimo, quidquid gratiæ meretur homo in via statim dari, quia homo in eo statu est capax talis augmenti: at meritum in suo genere est sufficiens causa eius, & Deus non differt mercedem si homo sit in statu capaci illius; atque eadem ratione augmentum gratiæ, quod propter sacramenta ex opere operato dandum est, in via etiam datur, quia, remoto obice, statim sacramentum habet effectum suum; obex autem necessariò est in via tollẽdus, nam postea non erit locus pœnitentiæ. Denique existimo certum non dari aliquod augmẽtum gratię vltra omne meritum operantis, vel applicationem meritorum Christi per sacramenta, quia augmento gratiæ respondet augmentum beatitudinis essentialis, quæ non datur nisi iuxta meritorum proportionem: nam *quæ seminauerit homo, hæc & metet*, vt inferius fortasse in hac materia latius dicemus. Nullum ergo relinquitur principium, vnde possit gratia augeri in ingressu beatitudinis, vltra omnem gradum, quem in via habuit.

Libr. 9. de grat. à c. 3. & Relect. de reuiuiscent. merit. disp. 2. sect. 3.

Alte-

XIV. Altera difficultas, quæ in hoc puncto inſinuabatur, eſt, vtrum admiſſa maiori gratiæ intenſione illa ſufficiat vt Deus dicatur magis vniri, aut nouo modo illabi ſubſtantiæ animæ. Quod aliis verbis quæri ſolet, an ſolius gratiæ augmentum ſufficiat ad nouã miſsionem inuiſibilem diuinæ perſonæ: de qua re agitur *in* 1. *p. q.* 43. & ferè eſt quæſtio de nomine, quæ nobis etiam non eſt neceſſaria, ſuppoſito quod diximus in priori difficultate: habet tamen locum in ſtatu viæ, vbi eſt propriũ tempus augendi gratiam. Lege D. Tho. *in illa quæſt.* 43. *art.* 6. *ad* 2. vbi ſignificat hoc augmentum ſufficere ad nouam miſsionem, ſeu maiorem vnionem. Et reuera non eſt cur hoc negetur, ſeruata proportione: nam cum hæc vnio non fiat, niſi medio dono creato, quo illud fuerit perfectius, eo creſcet vnio ſuo modo.

XV. *3. Modus vnionis per dona.* Tertio modo intelligi poteſt perfici in beatitudine hanc vnionem, ſeu illapſum Dei in animam, non per intenſionem, ſed per additionem alicuius perfectionis alterius ordinis, ratione cuius dicitur illa gratia eſſe conſummata, quæ prius erat tantum inchoata: & ideo dicitur etiam gratia perfecta, & vocatur etiam gloria: & hoc modo dicunt aliqui augeri, & nouo modo perfici hunc illapſum in beatitudine. Quod ſi inquiras, quænam ſit hæc perfectio, quæ gratiæ additur, dicunt eſſe inamiſsibilitatem, nam in via erat in ſtatu corruptibili, in patria verò ſit inamiſsibilis.

XVI. Sed hæc ſententia mihi non probatur, quia nõ poteſt intelligi noua vnio Dei cum ſubſtantia animæ, niſi in ipſamet animæ eſſentia fiat aliquis nouus realis effectus, vel addatur aliqua perfectio, quæ ſit intrinſeca ipſi gratiæ, & in ſubſtãtia animæ inhæreat. Quod facile probari poteſt ex dictis *num.* 4. *in prima concluſione*: nam non poteſt intelligi nouus mdous, vel noua perfectio illius vnionis, ſine nouo effectu, vel perfectione facta in eadem animæ eſſentia: huiuſmod autem perfectio intelligi non poteſt in gratia ipſa, niſi per modum intenſionis, ſicut nec intelligi poteſt in aliis qualitatibus in quibus quoad hoc eadẽ eſt ratio. *Inamiſſibilitas gratiæ, ſeu impeccabilitas, vnde.* Quod autem de inamiſsibilitate dicitur, non obſtat, quia hæc inamiſsibilitas gratiæ non dicit aliquam perfectionem propriam, & intrinſecam ipſius gratiæ, quæ ſit in eſſentia animæ, ſed dicit cõiunctionẽ gratiæ cũ viſione beatifica, & amore neceſſariò ex illa reſultante: gratia enim non eſt ex ſe amiſsibilis per aliquam formã ſibi repugnantem, quę ſit in eſſentia animæ, nam ſolam priuationem habet formaliter ſibi oppoſitam: vnde ex ſe ac præciſè conſiderando gratiam vt in eſſentia animæ exiſtente non habet vnde amittatur. Solum ergo amitti põt per peccatum, quod per potentias animæ committitur. Per id ergo, per quod ita rectificantur hæ potentiæ vt fiant incapaces peccati, per illud ipſum fit gratia inamiſibilis; beatus autem fit incapax peccati per viſionem, & amorem, & non per gratiam vt exiſtentem in eſſentia animæ, ſed quatenus illi coniungitur viſio; ergo inamiſsibilitas non addit perfectionem aliquam intrinſecam in eſſentia animæ, ſed ſolam coniunctionem cum viſione beata, & quandam denominationem inde reſultantem: ergo hoc non ſufficit ad intelligendum nouum illapſum, vel perfectiorem vnionem Dei cum eſſentia animæ, ſed ſolũm cum potentia media aliqua operatione, ex qua reſultat, vt dixi, vt gratia ſit inamiſsibilis. Et idem dicendum eſt de illis denominationibus, ſcilicet, *gratia conſummata, perfecta gloria*: nam hæc omnia nihil aliud dicunt, quàm ipſam gratiam, vt iam coniunctam ſuo fini per actualem viſionem, & conſequutionem.

Ex his ergo omnibus concludo primo, non fieri in patria nouum illapſum Dei in eſſentia animæ, præter omnem illum, qui in via factus fuerat. Quod patet à ſufficienti enumeratione omnium modorum, quibus poterat intelligi hic nouus illapſus. XVII.

Expeditur 3. punctum part. 2. corollarium.

Secundo concludo, reſpondendo ſimul ad tertiam partem quæſtionis ſupra poſitam *in num.* 3. beatitudinem noſtram, ſi proprie loquamur, nec totaliter, nec principaliter conſiſtere in illapſu, nec in aliqua perfectione, quæ in eſſentia animæ exiſtat. Ita ſentiunt reliqui Theologi, præter Henricum; & probandum eſt hoc latiùs in ſequenti ſectione, vbi oſtẽdemus beatitudinem conſiſtere in operatione: nam gratia, quæ eſt in eſſentia animæ, ſolum eſt per modum actus primi, & ideo non poteſt habere rationem beatitudinis. Quod præterea ita declaratur, & probatur, quia eſſentialis beatitudo nec in hac vita, nec in purgatorio obtinetur, ſed expectatur poſtea conſequenda: at vero hæc vnio per gratiam, quæ eſt in eſſentia animæ, ſolum in hac vita, & in purgatorio comparatur cum tota pfectione, quam in eſſentia animæ ponit: ergo. Deinde in Chriſto Domino perfectior eſt vnio, & illapſus diuinitatis in ſubſtantiam animæ per vnionem hypoſtaticam, quam ſit in nobis per gratiam habitualem; & tamen ille nõ eſt beatus per hypoſtaticam vnionem, ſed per aliquam aliam vnionem conſequentẽ illam: quin etiam Deus ipſe, quamuis ſit ſuum eſſe, ſuũmque intelligere, tamẽ prout hæc concipiuntur à nobis ratione diſtincta, non intelligimus eum eſſe beatum exiſtendo, ſed ſe videndo, & fruendo, quia vt ſic intelligitur conſtitutus in perfecto actu ſecundo, & vltimo. Sic igitur, cum noſtra beatitudo formalis ſit participatio diuinæ beatitudinis, non conſiſtit in quacumque exiſtentia Dei in nobis, quæ per gratiam fiat, ſed in conſecutione ipſius Dei per aliquem actum vltimum. XVIII.

Tertiò concluditur ex dictis, reſpondendo directe ad titulum quæſtionis, beatitudinem formalem non eſſe Deum ipſum vt vnitum eſſentiæ animæ noſtræ. Probatur ex dictis, quia Deus per ſeipſum non habet vnionem aliquam formalem cum anima noſtra: ergo per ſe non poteſt illam formaliter beatificare, quia formalis beatitudo eſt perfectio ipſius beati. Rurſus, gratia habitualis, per quam vnitur Deus animæ, non eſt formalis beatitudo; vt oſtenſum eſt. & confirmatur, quia beatitudo formalis eſt conſecutio vltimi finis; ſed Deus non eſt ſui ipſius conſecutio, ſed eſt finis extrinſecus, qui obtinendus eſt: ergo. XIX.

Quartò concluditur ex dictis in omni beatitudine tam naturali, quam ſupernaturali vitæ pręſentis, vel futuræ, verum eſſe, illam non conſiſtere in aliqua perfectione, quæ immediate afficiat eſſentiam animæ; quod quidem de beatitudine perfecta, & ſupernaturali vitæ futuræ, ſatis probatum eſt: eſt autem eadem ratio de ſtatu huius vitæ, vt patebit ex ſect. ſequenti, & iterum etiam attingemus diſputatiõne ſequenti. De beatitudine autem naturali id eſt euidens, quia anima non eſt naturaliter beata per ſuam ſubſtãtiam, hoc n. eſt proprium Dei; ſed præter ſubſtan- XX.

stantiam, nullam aliam perfectionem habet ex natura rei, quæ immediate insit ipsi substantiæ præter potentias naturales, per quas etiam non est formaliter beata, aliàs semper & necessariò esset beata, quia semper & necessariò habet has potentias: ergo.

XXI. Quinto ex dictis constat quid de opinione Henrici posita *num.* 1. sentiendum sit, & quidem ille tam obscurè, & mysticè loquitur, vt vix de sensu illius constare possit, vt possimus illum, vel absolutè probare, vel reprehendere. Tria tamen in eius sententia mihi displicent. Primo, quod significat præter vnionem, seu perfectionem animæ per accidentia, diuinitatem ipsam per se, ac immediatè illam perficere, quod est impossibile; quia diuinitas non pōt esse formalis perfectio animæ, nec per se immadiatè illi vniri, vt *à num.* 4. ostensum est: nec videtur posse exponi, cum diuinitas tantum effectiuè animam perficiat, tum quia dicit animam in essentia sua lucere luce increata: tum etiam quia in hoc constituit differētiam inter diuinam essentiam, & potentias animæ; constat autem diuinitatem etiam perficere potentias effectiuè. Secundò displicet, quia affirmat, beatitudinem principaliter existere in essentia animæ, quod falsum esse ostendimus: nec videtur posse exponi de beatitudine increata, seu obiectiua, quæ est Deus, tum quia hoc non esset ad propositum quæstionis; tum etiam, quia licèt demus Deum primò & principaliter existere in essentia animæ tanquā in templo, nō est tamen ibi vt beatificans, nec vt finis vltimus consecutus. Vnde Henric. dicens beatitudinem prout est in essentia animę esse increatam, plane sentit formalem beatitudinem principaliter esse increatam, quod falsum esse probatum est. Tertio non placet ille ordo, quem ponit in beatitudine, quod ex amore sequatur illapsus Dei in animæ essētia. ad statum enim viæ posset hoc aliquomodo accommodari, præsertim in iustificatione adultorum per propriam eorum dispositionem, in qua proceditur ab imperfecto ad perfectum, & ideo per dilectionem disponitur homo, vt Deus per gratiam sanctificantem vniatur animæ eius: ad quod possunt accommodari illa Christi verba, Ioan. 14. *qui diligit me, Pater meus diliget eum.* At verò in beatitudine, in qua omnis operatio beatifica perfecto modo fit, supponitur vnio Dei cum substātia animæ, à qua tanquam à prima radice resultant perfectiones potentiarum, & operationum tam intellectus, quàm voluntatis.

XXII. Ad fundamentum ergo Henrici in primis dicitur, illas locutiones de transformatione amantis in amatum, quæ per amorem fit, esse metaphoricas, & mysticas, & ideo nullum firmum argumentum posse inde sumi: nec intelligendæ sunt, aut explicandæ per veram, aut physicam transformationem vel vnionem, sed per affectiuam, & moralem, quia is, qui amat, totam cogitationem poni in amato, eique optat fieri similis, atque etiam in omnibus ei placere. Et hoc est, quod Christus dixit Luc. 10. *vt diligamus toto corde, tota mente, tota anima.* Ad alteram verò partem illius fundamenti de perfectione illius vnionis, quæ est in essentia animæ, respondetur, quod attinet ad perfectionem entitatiuam, ibi attingi aliam quæstionem, an gratia habitualis in esse entis sit res perfectior, quam visio beata, quæ non est huius loci; quidquid tamen de hoc sit, certè ad rationem beatitudinis nō sufficit maior perfectio in esse entis, vt constabit etiam *seq. sequent.* Deinde, si loquamur in ratione vnionis omnibus illis modis, quibus Deus vnitur essentiis, vnitur etiam potentiis, quia in eis efficit perfectionem tam habitualem, quàm actualem: vnde etiam eas sanctificet, & in eis dici potest esse tanquam in templo, & præterea est in eis tanquam obiectum operationum earum, & hæc vnio est, quæ propriè pertinet ad rationem obiecti beatificantis, vt iam dicam.

Vide lib. 6. de Grat. ca. 12. à n. 8.

SECTIO II.

Vtrùm formalis beatitudo sit operatio creata immediatè afficiens animæ potentiam.

I. PRæter modum tractatum in præcedēti puncto, quo fingi potest formalem beatitudinem esse aliquid increatum, fuit alius excogitatus a quibusdam Theologis, qui dixerunt formalem beatitudinem esse aliquid increatum, non quidem existens in essentia animæ, sed in potentia, scilicet ipsam Dei visionem per essentiam, & increatam, qua Deus se videt, vnitam intellectui beati, & constituentem illum formaliter intelligentem & videntem. Sed in hac opinione improbanda non immorabor hoc loco, quia id præstiti in materia de Incarnatione, Disput. 24. sectione 2.

II. Primùm igitur omnium statuendum est, formalem beatitudinem esse rem aliquam, seu formam creatam afficientem beatum. Ita Diuus Thomas *hic*, & omnes Theologi, & patet ex dictis, quia ostensum est, Deum ipsum non esse formalem beatitudinem: sed præter Deum nihil est increatum: ergo cùm formalis beatitudo sit entitas aliqua realis, est enim magna perfectio beati necesse est, vt sit entitas creata. Et confirmatur: hæc enim beatitudo est consecutio Dei, seu coniunctio, est vnio cum ipso: sed vnio inter Deum, & creaturam, non potest esse modus ipsius Dei, qui est immutabilis: ergò oportet vt sit aliquid in ipsa creatura: necesse est ergo, vt sit aliquid creatum.

III. Secundò ex dictis etiam statuendum est, hanc beatitudinem non esse formaliter substantiam, sed accidens: hoc enim probatum est in sectione præcedenti, quia formalis beatitudo est consecutio finis extrinseci: homo autem per substantiam suam præcisè non assequitur suum finem: vnde fieri potest, vt manens in sua substantia, finem suum amittat, & miser fiat: & ideò postquam in substantia sua existit, superest illi consequēda beatitudo, quam mereri etiam potest, cum non possit mereri substātiam suam. Est ergo formalis beatitudo accidentalis perfectio addita substantiæ. Dices: substantia est propter finem, qui est beatitudo: ergo non potest esse beatitudo aliquid ignobilius substantia, quia finis debet esse aliquid perfectius eo, quod est ad finem, iuxta Aristotelem 1. *Magnorum Moralium, capit. primo & secundo*: perfectio autem accidentalis est ignobilior substantiali. Respondetur, ita esse substantiam propter beatitudinem, sicut est potentia propter operationem: ad quod non est necesse, vt ipsa operatio sit perfectior, sed quod potentia sit in perfectiori statu, dum operatur. Rursus, quamuis formalis beatitudo sit finis, cuius gratia vt quo, seu, vt consecutio, tamen ipse homo est finis cui vel ad quem perficiendum ordinatur beatitudo talis: & ideo non est præter rationem eius quòd sit perfectio accidentalis. Denique hæc beatitudo est quasi vin-

vinculum quoddam, quo coniungitur homo vltimo fini suo, qui est perfectissima substantia: per formam autem accidentalem potest homo coniungi perfectiori substantiæ, & ideo potest talis forma habere rationẽ beatitudinis formalis & hoc est, quod dixit D. Thom. *in 4. distin. 49. q. 1 artic. 2. ad. 5.* licet in esse entis substãtia sit nobilior accidenti: tamen quoad aliquod munus accidẽs est perfectius, quatenus per illud vna substantia coniungitur alteri nobiliori se.

IV. *3. Assertio, quod beatitudo formalis sit qualitas.* Tertio statuendum est, formalem beatitudinem esse constituendã in genere qualitatis. Hoc etiam est certum, & patet breuiter discurrendo: nam cum hæc beatitudo sit in anima, nec potest esse quantitas, nec aliquod, quod ratione quantitatis substantiæ insit. De relatione autem referri solet quædam opinio Aureoli, & Capreoli *in 4. d. 49. quæst 1.* quæ asseruit beatitudinem cõsistere in quadam relatione præsentis, quæ consequitur ex aliqua operatione: quia, si operatio non faceret Deum præsentem, non faceret beatum; ergo relatio præsentis est, quæ formaliter beatificat. Citatur etiam pro hac sententia Scot. *ibi quæstione 1.* Sed reuera hi autores non constituunt beatitudinem in aliqua relatione prædicamentali, sed in ipsamet operatione, quatenus exhibet Deum præsentem animæ, seu illum animæ coniungit. Quod licèt à nobis per modum relationis explicetur, non est tamen relatio, sed effectus formalis ipsius visionis. Relatio ergo propriè dicta non potest esse beatitudo, quia vel est nulla, vel infirma perfectio, & non est per se intenta, sed resultat ex accidenti: Atq; eadem ratio fieri potest de vltimis prædicamentis.

V. Sed specialiter est aduertendum circa actionem & passionem: nam de aliis nulla est difficultas, quod passio transiens seu quæ fit mere ab extrinseco, non potest habere rationem beatitudinis, tum quia est quid imperfectum & in fieri consistens, & tota est propter terminum, in quo est maior formalis perfectio: tum etiam, quia talis passio præcise sumpta non potest habere rationem vitalis operationis, in qua consistere debet beatitudo, vt infrà dicemus. Vnde talis passio ex ratione sua communis est rebus inanimatis. Similiter actio transiens non potest habere rationem beatitudinis, quia non est formalis perfectio agentis: recipitur enim in passo, supponit autem perfectionem in agente, & est veluti exercitium illius, & ideo dici solet extrinseca perfectio agentis; beatitudo autem dicitur intrinseca perfectio, quia est consummatio perfectionis ipsius beati: debet ergo esse forma inhærens illi intrinsece. Et confirmatur, quia si beatitudo est actio, debet consistere in perfecto genere actionis, quod sit principium rerum viuentium, seu cognoscentium, quia, vt supra diximus, beatitudo est propriè perfectio naturæ rationalis vt intellectualis. Tandem hæc beatitudo talis esse debet, quæ attingat Deum ipsum, sed per nullam actionem transeuntem immediate attingitur Deus: ergo nulla huiusmodi actio debet habere rationem beatitudinis. Quoniam verò in actionibus immanentibus præter rationem qualitatis coniungitur ratio actionis, & passionis, quomodo illæ ad beatitudinem pertineant, postea dicemus.

VI. *4. Assertio, beatitudinẽ esse in 4. specie qualitatis.* Quarto statuendum est, beatitudinem constitui in quarta specie qualitatis, quæ sunt habitus vel dispositio. In hoc enim etiam cõueniunt Theologi, & eisdem rationibus probari potest quibus ostensum est, non esse substantiam, quia potentiæ animæ necessario consequũtur illam siue beata sit, siue misera. Rursus cum beatitudo sit in anima, & non sit in essentia, oportet vt sit in potẽtia; in potentiis autem animæ non reperiuntur proprie nisi vel habitus, vel actus, seu dispositiones: necesse est ergo beatitudinem in hoc genere qualitatis constitui.

VII. *1. Opinio, quod beatitudo sit habitus tantùm.* Difficultas ergo est inter Theologos, an sit habitus, vel actus: Prima opinio dicit esse tantum habitum. Hæc tribuitur Henrico *locis citatis sect. præcedenti*, sed reuera non dicit. Fundari vero potest, quia beatitudo debet esse maxima nostra perfectio; quamuis autem perfectius sit esse in actu secundo, quam esse in habitu, quia illa perfectio hanc includit, vel supponit; si tamen præcisè consideretur perfectio, quam præbet habitus, & quam confert actus, maior est illa; ergo illa est beatitudo: ergo. Secunda opinio dicit, beatitudinem consistere in vtroque simul. *2. Quòd sit habitus simul, & actus seu dispositio.* Ita Bonauent. *in 4. dist. 49. quæstion. 1. ad vlt.* & addit, principalius esse in habitu, quam in actu. Cuius sententiæ fundamentum idem est cum præcedenti proportionaliter applicato.

VIII. *3. & cõmunis opinio, beatitudinẽ esse actum solummodo.* Tertia communis & vera sententia est, beatitudinem nõ esse habitum, sed actum secundum & operationem vltimam; quæ assertio procedit, siue loquamur de beatitudine naturali, seu de supernaturali, tam præsentis, quam futuræ vitæ. Et ita eam docet Aristot. *1. Ethicor. à cap. 5. 7. & 8. & libro 10. capite 6. & 7. & libro 1. & 2. & hic ad Eude. & 7. Polit. cap. 3. & lib. 1. magn. moral. cap. 4. & lib. 2. cap. 10. & 12. Metaph. cap. 6.* quibus locis docet, nec infantes posse esse beatos in re, seu in actu, sed in spe tantum, vel in potentia: nec etiam dormientes, imo nec Deum ipsum ait futurum fuisse semper beatum, si non se semper cognosceret actu. Et hanc sententiam sequuti sunt Theologi *in 4. d. 49.* vbi videri potest Scot. *q. 2.* Richard. *art. 1 quæst. 4.* Supplementum Gabr. *quæst. 2. art. 2.* Ad quam sententiam confirmandam, duo breuiter dicenda sunt: primum est, quantumuis homo habeat habitus perfectos, si careat vltimo actu, nõ posse esse beatum, & consequenter beatitudinem non posse consistere ni solo habitu. Probatur primò à signo, nam, vt Arist. ait, beatitudo debet esse vita perfecta, honestissima, & iucundissima; sed qui est perfectus tantùm in habitu, non habet perfectam vitam, cùm desit vltimum vitæ complementum. Item ex ratione talis status non habet vitam iucundam, quia habitus sine actu non affert delectationem; imò cum quocunque habitu potest esse summa tristitia; atque simili modo habitus per se solus non facit vitam beatam, quinimò qui solum est in habitu ex vitalis status, capax est bonæ & malæ operationis. ergo perfectio habitualis, vt sic non sufficit ad formalem beatitudinem. Et confirmatur, nam alioqui dici posset animam esse beatam naturaliter per suam substantiam, & facultates naturales, quia ex vi illarum apta est ad habendam actualem operationem, nam hoc solum præstat habitus, quamuis enim dici potest habitum conferre maiorem quandam facilitatem, tamen tota illa prouenit ex maiori quadam virtute actiua: vnde solum conferre posset ad maiorem beatitudinis perfectionem: non tamen esset necessarium ad beatitudinem simpliciter, præsertim naturalem, si illa consisteret in actu primo, seu in virtute agendi, maxime si loquamur de beatitudine animæ separatæ, nam illa per se ipsam sine habitu superaddito posset maxima facilitate DEVM cognoscere & amare:

&in

& in supernaturali beatitudine habitus potius dat facultatem, quàm facilitatem: sicut ergo beatitudo naturalis non cōsistit in substantia, vel potentiis, ita nec supernaturalis in solis habitibus infusis.

IX. Secundò dicendum est, formalem beatitudinem non consistere in aggregato ex habitu, & operatione, sed in sola operatione, quæ sufficit ad rationem beatitudinis. Probatur primò ratione D. Thom. 1. 2. *quæstione 3. articulo 3.* quia beatitudo est vltima perfectio: sed huiusmodi est sola operatio, & non habitus; ergò. Dices, vltimam perfectionem constare & habitu, & actu. Respondetur, ad perfectum statum vtrumq; requiri, tamen illa duo inter se comparando habitum comparari ad operationem, sicut potentiam ad actum, & ideo solam operationem esse actum vltimum, quæ constituit rem in vltimo complemento, & perfectione sui status, & hoc est, quod habet rationem beatitudinis, quia beatitudo est vltimus finis, & vltima perfectio. Dices, hinc fieret cognitionē non esse beatitudinem, sed amorem, quia cognitio non est vltima perfectio, sed amor, qui ex cognitione sequitur; immò nec amor erit beatitudo, sed delectatio, quæ ex cognitione, & amore sequitur. Respondetur, beatitudinem non dici vltimam perfectionem ordine generationis, seu causalitatis, sed in ratione, & modo actuandi, quia in suo ordine ita actuat, vt non relinquat potentiam ad vlteriorem actum, quo ipsa reducatur in actum, quo modo omnis actus secundus est actus vltimus, qui modus actuandi necessarius est beatitudini, quia necesse est, vt in suo genere habeat rationem vltimi termini. Nihilominus tamen, sicut ex essentia, quæ est vltimus, & perfectus actus in genere substantiæ, resultant passiones, ita ex illo actu, qui est in essentia beatitudinis, possunt resultare alij actus, qui sint veluti passiones eius. Et confirmatur assertio posita, quia essentia beatitudinis consistit in consecutione vltimi finis: consequimur autem illum formaliter per solum actum: per habitum verò non nisi vt per principium efficiens talem consecutionem: non ergo potest dici habitus pars formalis beatitudinis, sed principium efficiens illius: quin potius nec principium efficiens est simpliciter necessarium, sed vt actus ille, qui est beatitudo, perfectò & connaturali modo fiat: absolutè tamen videre posset Deum homo, & amare absque habitu superaddito; & tunc, si talem visionem perfectam & inamissibilem haberet, sine dubio esset beatus, quia haberet finem suum vltimum consecutum, & ex ratione illius consecutionis posset gerere vitam honestissimam, & iucundissimam. Tandem magis necessarium principium, & ad efficiendum actum beatificum est potentia, & tamen nemo vnquàm dixit potentiam esse partem formalis beatitudinis.

X. Occasione huius quæstionis solent hoc loco tractari difficultates, quæ à nobis insinuandæ sunt, non verò disputandæ, quia philosophicæ sunt, & non nobis necessariæ. Prima est, quæ tangitur in fundamento aliarum opinionum, an habitus sit perfectior, quàm actus: nam quidam simpliciter negant, quia actus est vltima perfectio. Quæ ratio non conuincit, nam eadem fieri potest de potentia ipsa, imò & de substantia. Alij simpliciter præferunt habitum actui, quia est causa efficiens eius: quæ ratio etiam nō concludit, quia non est causa totalis, sed partialis cum potentia; alij distinguunt de habitibus acquisitis, & infusis, & illos dicunt esse minùs perfectos suis actibus, quia efficiuntur ab illis, & ipsi solùm dant facilitatem respectu suorum actuum: at verò infusos habitus dicunt esse perfectiores, quia non solúm dant facilitatem, sed facultatem simpliciter: vnde comparantur sicut potētiæ, & ab illis effectiuè produci non possūt. Quæ coniecturæ sunt probabiles, quamuis reuera non conuincant: quidquid tamen de hoc sit, nihil refert ad rationem beatitudinis, quia, vt suprà dixi *n.* 3. non est de ratione beatitudinis quòd sit perfectissima entitas, sed quòd sit perfectissimum vinculum cum vltimo fine, atque adeò quòd sit perfectus actus in modo actuādi, ità vt de se non relinquat potentialitatē ad vlteriorem actum in illo ordine, quo saltem sensu dicit Arist. *lib.* 2. *Ethicor.* operationem esse meliorem dispositione, seu termino. Lege de hac difficultate Richard. *in* 4. *dist. loco cit.* & Maiorem *eadem dist.* 40. Soto *quæst.* 1. *a.* 2. & Scot. *quæst.* 2. §. *primo*, & quæ *in disputatione* 44. *Metaphysicæ, sectione octaua numero* 17. dixi.

Secunda difficultas est, an sit de ratione beatitudinis quod sit actus productus ab ipso beato. XI.
In quo sine dubio dicendum est, beatitudinem de facto debere consistere in actu seu operatione effecta à beato, quę quidem de beatitudine naturali est aperta sententia Arist. 1. *Ethicor. cap.* 8. vbi cùm dixisset beatitudinem nō in termino, sed in operatione consistere, subdit, fieri nō posse quin beatus aliquid efficiat boni, nam *qui operatur*, inquit, *agit vtique necessario*: & eodem sensu dicit *cap.* 13. felicitatem in operatione consistere. Et ratio sumenda est ex generali principio: quod vulgare est in scientia de anima, operationes vitæ, & actus immanentes natura sua postulare vt fiant effectiue ab ipso viuente, & per illam eādem facultatem, in qua recipiuntur: constat autem beatitudinē consistere in operatione vitali, nā est operatio animæ, vt anima est: certum etiā est positam esse in actu immanente, cuiusmodi est cognitio, & amor: ergo de facto dicendum est beatitudinem esse actum productum ab ipso homine, quia cùm hoc sit connaturale, non oportet fingere alium extraordinarium modum, quidquid sit de illius possibilitate, quod quidem in naturali beatitudine est per se manifestū, quia nihil in ea supernaturale intercedere necesse est.

De beatitudine autem supernaturali specialiter probatur, quia licet illa consistat in aliquo actu supernaturali: tamen certissimum, ac de fide est, elici ab homine: id enim de actibus fidei, spei & charitatis definit Tridentinum *sess.* 6. *can.* 4. Eadē autem ratio est de vno actu supernaturali, ac de omnibus: ergo si id potest fieri cum sit magis connaturale, dicendum est, ita de facto fieri: nam ratio beatitudinis postulat, vt optimo modo, & maximè connaturali fiat, quod in particulari attingimus disputādo de principiis efficiētibus visionem beatificam, vbi nonnihil etiā dicemus de illa quæstione, an de potentia absoluta posset huiusmodi actus esse, vel informare potentiam vitalem sine actiuo concursu eiusdem potentiæ: quamuis hæc quæstio reuera sit aliena ab hac materia, cùm sit communis omnibus actibus vitalibus: hinc verò intelligitur cùm in actu vitali duæ rationes inueniantur, scilicet ratio actionis, dependentiæ, seu fieri, & ratio qualitatis, seu termini, prout est quædam res facta, & informans potentiam, propriam rationem beatitudinis consistere in illo actu in facto esse informante ipsam potentiam: primò quidem, quia intelligere in hac informatione consummatur, vt tradit D. Thom. 1. *p.* & *q.* 34. *a.* 1 *ad* 3. & latius Scot. *in d.* 3. *quæst.* 7. §. *Ad autoritatem Philosophi*: nam per illam informationem vltimò actuatur potentia, XII.

& sit

& fit similis intentionaliter, seu perfectè vnitur obiecto suo. Deinde; quia actio, seu fieri, est quid imperfectum: terminus autem seu qualitas facta habet esse perfectum, seu consummatum in suo ordine, & est illud vltimum, ad quod ipsum fieri ordinatur, quando ergo dicitur consistere beatitudo in operatione, intelligitur primò in opere facto: actionem verò esse quid intrinsece, ac necessariò prærequisitum. Quæ doctrina ad omnem actum vitæ accommodari potest.

SECTIO III.

Vtrùm beatitudo sit vna simplex operatio animæ intellectiuæ, vel plurium collectio.

I. *1. Sententia, pro collectione plurium operationũ.* IN hac re prima sententia, & valde communis Theologorum est, beatitudinem non esse vnam operationem, sed plurium collectionem. Ita tenent *in* 4. *d.* 49. Albertus Magnus, Thom. de Argentin. Richard. Bonauent. Marsilius, & Supplem. Gabr. quorum loca citabo particulariter in principio disputationis sequentis: nam licet isti autores conueniant in dicta sententia, non tamen in numero, & qualitate illarum operationum, quod ibidem examinandum est: & idem reuera tenet Paludan. *ibid. quæstione* 3. *art.* 2. nam licet distinguat de beatitudine practica & speculatiua, & singulas earum in singulis operationibus constituat; tamen absolute beatitudinem hominis ponit in vtraque. Et huius sententiæ fuit Hugo Victorinus super *capit.* 7. Dionisij *de diuinis nominibus*, & ex modernis eam secuti sunt Vega *libro* 7. *in Tridentin. capit.* 3. & Corduba *libr.* 1. *quæst.* 42. *concl.* 1. *&* 2. & Soto *q.* 49. *quæst.* 3. *art.* 4. in hanc sententiam incidere videtur, licet contrariam profiteatur. Fundamentum huius sententiæ est, quia in anima rationali vt sic, non est tantum vna potentia, sed plures, & per omnes potest attingere Deum in se, & illi coniungi: ergo ad perfectam hominis beatitudinem non sufficit vna operatio vnius tantum potentiæ, sed plures requiruntur. Probatur consequẽtia, quia per vnam solam operationem non perfectè coniungeretur homo suo fini, nec esset satiatus appetitus eius respectu vltimi finis. Plura in particulari de singulis operationibus dicemus *disputatione sequenti.*

II. *2. Sententia cont. præc.* Secunda opinio est, formalem beatitudinem consistere in vna simplici operatione quoad essentiam suam. Hæc videtur esse opinio D. Thomæ 1. 2. *in tota quæstione* 3. quamquam ille potissimum hoc affirmare videtur de supernaturali perfecta beatitudine futuræ vitæ: eam verò sine vlla distinctione sequuntur discipuli eius *ibidem & in* 4. *dist.* 49. & Heru. *opusc. de beatitudine*, & in re idem tenet Scot. *in* 4. *distinction.* 49. *quæst.* 3. nam licèt distinguat de beatitudine hominis, vel potentiarum: tamen absolutam beatitudinem hominis ponit in vna operatione. idem censendum est de Durando *distinction* 49. *quæst.* 4. qui distinguit de beatitudine pro collectione, vel pro operatione perfectissima: & hoc posteriori modo consistere in vna operatione. Fundamentum esse potest, quia beatitudo in essentia sua esse debet ens per se vnum: collectio autem operationum non est per se vnum, sed aggregatum quoddam. Item quia si semel dicamus plures operationes intrare essentiam beatitudinis, eadem ratione dici potest, omnes operationes simpliciter perficientes hominem pertinere ad essentiam beatitudinis eius. Sed hæc parui momenti sunt, nam inprimis facile constitui potest differentia inter operationes: nam quædam attingunt ipsum finem vltimum in se ipso, aliæ vero non: ac deinde ex vi rationis formalis beatitudinis nihil est, quod cogat vt dicamus, illam, philosophicè loquendo, esse vnum ens per se: potest enim esse sicut sanitas, & consistere in aliqua perfecta dispositione animæ humanæ consurgente ex proportione, & consonantia plurium operationum. Vnde Aristot. quamuis *1. Ethicorum capit.* 7. dicat, bonum humanum consistere in optima operatione: tamen *capit.* 8. sub disiunctione ita loquitur de operationibus hominis: *has autem ipsas, aut vnam earum quæ sit optima, felicitatem esse dicamus.*

Probabilius ergo huiusmodi sententiæ fundamentum est, quia plures operationes omnino similes, & eiusdem rationis non possunt ad beatitudinem requiri, id est, plures visiones Dei: nam hæc pluralitas, & est accidentaria, & superflua: si ergo plures concurrunt, necesse est illas esse diuersarum rationum: ergo necessarium etiam est esse perfectiones inæquales: ergo debent inter se ordinem seruare, ita vt illa, quæ minus perfecta est, sit propter perfectiorem: ergo illa sola, quæ fuerit perfectissima, habebit rationem finis vltimi, & essentialis beatitudinis: perfectissima autem operatio tantum est vna: ergo formalis beatitudo tantum esse potest vnica operatio. Confirmatur, & explicatur hæc ratio, quia beatitudo esse debet actus nobilissimæ potentiæ, & in ea debet etiam esse nobilissimus actus: ergo absolutè, & simpliciter ille actus, qui in homine fuerit nobilissimus, erit beatitudo: ille autem tantum vnus esse potest. Antecedens cõmuniter est receptum ab omnibus, & expressè illud docet D. Thom. *in* 1. *dist.* 5. *quæst.* 1. *articul.* 1. & tam Thomistæ, quàm Scot. quamuis contendant, an beatitudo sit in voluntate, vel in intellectu, tamẽ in hoc conueniunt quod est in nobilissima potentia, & ideo inter se disputant, quæ sit nobilior, intellectus, aut voluntas. Et ratione declaratur, quia beatitudo est summum hominis bonum, & ideo constituitur in summo gradu, in quo est humana natura, scilicet in gradu rationali: ergo eadem ratione constituenda est in suprema facultate illius gradus; est enim eadem proportionalis ratio, nam secundum illam potentiam homo est magis capax perfectionis: necesse est enim vt talis potentia vel nobilius attingat obiectũ, vel nobiliori modo; beatitudo autẽ replere debet supremam hominis capacitatem, & attingere nobilissimum obiectũ optimo modo. Atq; eisdem rationibus probari potest minor propositio, videlicet in huiusmodi nobilissima potẽtia beatitudinem constitui debere seu in nobilissima operatione quia perfectio operationis ex obiecto & modo attingendi illud desumitur: sed ostensum est, beatitudinem versari debere circa nobilissimum obiectum optimo modo: ergo ipsa esse debet perfectissima operatio. Atque ita supponere videtur D. Thom. *articul.* 4 *&* 5. *dictæ quæstionis tertiæ.* III.

IV. *3. sententia.* Tertia opinio dicit, quæstionem hanc solum esse de modo loquendi. Ita opinatur Ocham *in* 4 *quæst. vltim. articul.* 1. *dub.* 3. & Maior, *distinction.* 49. *quæstione* 3. *&* 5. qui fundantur in æquiuocatione nominis *beatitudo*, nam interdum, inquiunt, est nomen collectiuum, & hoc modo consistit in multis operationibus: interdũ est diuisum & hoc

& hoc modo, inquiunt esse operationem vnam, tamen non solùm vnam, sed quamcunque immediate attingētem Deum dicunt posse vocari *beatitudinem*, siuè sit cognitio, siue amor, siue alia huiusmodi, quia per quamcunque illarum anima coniungitur Deo; sed hæc est abuti nominibus, nam in primis iam suprà *disp.* 4. *initio* exclusimus primam illam vocum æquiuocationem & deinde nō quilibet actus quo attingitur Deus potest dici beatitudo; alias etiam desiderium Dei haberet rationem beatitudinis. Apparentius potest explicari hæc sententia in hunc modum, quia in re constat de facto, & ex natura rei, plures actus requiri ad beatitudinem, sine quib⁹ nullus beatus esse potest, præsertim in perfecta, & supernaturali beatitudine, scilicet cognitionem, seu visionem, sine qua nec amor esse potest, nec gaudium. Deinde amor, vel necessariò sequitur ex visione, vel necessarius existimatur, vt ipsa visio sit possessio summi boni amati, ac tandem delectatio consequitur cognitionem, & amorem, & est vltima animi quies: vnde si aliquid horum deficiat, nemo negabit hominem esse valde imperfectum in sua beatitudine: ergo cum hæc omnia sint necessaria disputare, an omnia sint dicenda de essentia, necne, quæstio de nomine videtur: præsertim cum philosophice loquendo, illa non componant vnum quid, nec sint partes vnius naturæ, sed sint diuersi actus, quorum singuli necessarij sunt propter suam propriam perfectionem.

V. Et hæc sententia sic explicata non multum aberrat ab scopo veritatis: vt autem quoad fieri possit rem explicemus, supponendum est quod supra attigimus, ad complementum, & perfectionem status beatifici multas operationes requiri, quæ non omnes possunt dici vlla ratione pertinere ad essentiam beatitudinis, sed illæ solæ, quæ formaliter spectant ad consequendum finem vltimum: nam, vt ostendimus, formalis beatitudo quoad essentiam suam in consecutione finis vltimi ponenda est.

VI. Atque hinc primò colligitur, (ne oporteat de hac re specialem mouere quæstionem) nullam operationem sensus exterioris, vel interioris, vel appetitus sensitiui posse ad essentiam beatitudinis pertinere, vt docuit D. Thom. 1. 2. *q.* 3. *art.* 3. & consentiunt Theologi omnes, & Philosophi cum Aristot. 1. & 10. *Ethic.* Ratio est, quia finis vltimus hominis & obiectum beatitudinis eius, est solus Deus per potentias autem sensitiuas, & operationes earum non possumus attingere Deum secundum se, & ideo consequenter nec illum consequi, & ideo in anima separata verè reperitur tota essentia humanæ beatitudinis, quamuis in ea esse non possint sensuum operationes.

VII. Obiicies primò, quamuis per sensus nō possimus perfecto modo attingere Deum, tamen per interiorem sensum possumus aliquo modo, & sub ratione aliqua materiali formare idolum quoddam, seu imperfectum conceptum Dei, v. g. sub ratione primi motoris, vel supremi benefactoris, ratione cuius possumus etiā per appetitū sensitiuum illum aliquo modo diligere, & in eo delectari iuxta illud, Psalm. 83. *Cor meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum*: ergo potest hæc operatio pertinere ad essentiam beatitudinis totius hominis, & potest dici aliqualis consecutio, seu possessio Dei, eo modo, quo per inferiores potentias obtineri potest. Respondetur, huiusmodi actus potius pertinere ad effectus secundarios redundantes in homine ex beatitudine essentiali si anima sit corpori coniuncta, non tamen dici possunt pertinere ad essentiam beatitudinis; nam sine illis homo esset semper beatus, etiam perfectè, quantum ad Dei consecutionem & coniunctionem cum illo, vt est vltimus finis, nam per sensus nec attingimus Deum vt vltimus finis est, nec propriè vt Deus est, nam illa materialis ratio sub qua apprehenditur, non constituit proprium conceptum Dei. Denique omnes illi actus sunt valde imperfecti, & possunt esse in homine apprehendente falsum Deum, & ideo nō spectant ad essentialem beatitudinem.

Sed aliter obiici secundo potest, quia licet naturaliter non possit sensus attingere Deum in se, tamen supernaturaliter potest ad hoc eleuari vt visus corporeus, v. g. ad videndum ipsum: sic enim interpretatur Hieronymus *epistola* 61. *ad Pamachium* illud Iob. *Quem oculi mei conspecturi sunt.* De qua re disputat latè Augustin. *Epistol.* 111. & 112. quæ sunt de videndo Deum, & 22. *de Ciuitate*, *capit.* 29. Respondetur esse impossibile sensum corporeum eleuari ad videndum, seu cognoscendum Deum prout in se est, quia nullo modo comprehenditur Deus sub obiecto eius, hac enim ratione non potest visus eleuari ad percipiendum sonum nec auditus ad percipiendum colorem, & sic de aliis potentiis, in quo differt multum intellectus à sensu, nam intellectus absolute continet Deum sub obiecto suo, & ideo eleuari potest ad percipiendum illum perfectius quam naturaliter posset, quia tota illa eleuatio est intra latitudinem obiecti intellectus. Secùs verò est de sensu, qui habet obiectū limitatum ad rem materialem. VIII.

Secundò colligitur, omnes operationes intellectus, vel voluntatis, quas beatus habet extra Deum ipsum, id est, quæ non habent Deum pro obiecto, non esse de essentia beatitudinis, vt sunt v. g. cognitio Angelorum, & mysteriorum Dei, quæ sunt effectus creati, item amor proximorum etiamsi sit ex charitate, & similia, &c. Ratio est, quia per hos actus non consequitur formaliter loquendo, beatus Deum, cum non attingat ipsum immediate: possunt igitur hæc opera pertinere ad perfectionem status beatifici, non tamen ad essentiam beatitudinis: atque idem erit de cognitione Dei abstractiua, seu per creaturas respectu beatitudinis supernaturalis perfectæ vitæ futuræ, nam si talis cognitio naturalis sit, est inferioris ordinis: vnde non potest pertinere ad essentiam supernaturalis beatitudinis: si vero sit supernaturalis, est imperfecta in illo ordine, & ideo nec de essentia, nec simpliciter necessaria esse potest ad essentialem beatitudinem illius ordinis. Vnde fit solum posse manere quæstionem de visione Dei, & de amore & gaudio, quæ illam consequuntur, ac proportione seruata de similibus actibus beatitudinis naturalis, seu beatitudinis imperfectæ huius vitæ. IX.

Tertiò igitur atque vltimò colligo & addo ex ratione formali beatitudinis vt sic non necessariò sequi quod in vna tantum, vel pluribus operationibus consistat, sed in singulis statibus beatitudinis ex natura, & proprietate singularum operationum, & conditionibus talis status colligendum esse. Exacta probatio, ac declaratio huius assertionis pendet ex his, quæ in particulari de naturali, & supernaturali beatitudine dicenda sunt: nunc breuiter sic ostenditur ex illo principio posito quod beatitudo formalis consistit in consecutione vltimi finis: X.

nis: sed ex hac ratione formali præcise sumpta, non sequitur necessario hanc consecutionem sufficienter, vel necessario debere fieri per vnam tantum operationem, vel per plures: ergo ex vi huius rationis neutrum affirmari potest, sed hoc solum, illam operationem, vel operationes pertinere ad essētiam beatitudinis, quæ sunt necessaria ad consecutionem vltimi finis: minor propositio declaratur, quia si consideratur obiectum huius beatitudinis, cum illud sit summè simplex, & vnum, quantum est ex se videtur posse per vnam operationem sufficienter obtineri: si vero consideremus subiectum, fortasse non potest propter imperfectionem suam vna facultate, & actione illud possideri sic sufficienter, quia diuersis modis, & sub diuersis rationibus illud potest per varias operationes attingere, & fortasse omnes illi modi, vel plures illorum necessarij sunt ad consecutionem talis obiecti; pendet igitur hoc ex natura, & consideratione talium operationum.

XI. Et hoc tandem confirmatur ex responsionibus ad fundamenta duarum primarum opinionum: fundamentum ergo primæ opinionis quamuis probet, ad complementum, seu perfectum statum beatitudinis requiri plures operationes, quæ immediate versentur circa Deum ipsum, non tamen inde intrinsece sequitur omnes illas operationes esse de essentia, quia non sequitur omnes pertinere ad formalem consecutionem vltimi finis; possunt enim aliquæ esse veluti proprietates dimanantes ex perfecta consecutione, vel dispositiones præuiæ, seu necessariæ ad illam. Vnde quamuis homo habeat plures potentias, quibus attingat Deum, non est tamen necesse omnes perfici per essentiam beatitudinis, sed satis erit quod perficiantur, vel per essentiam, vel per aliquid concomitans essentiam. Rursus ad fundamentum secundæ opinionis, primò fortasse in rigore non probat ex vi formalis beatitudinis intrinsece sequi quod esse debeat perfectissima operatio: nam si per possibile, vel impossibile aliqua operatio, quæ in entitate sua non est perfectissima, esset consecutio vltimi finis, illa esset formalis beatitudo: quia vt supra dicebamus, ratio beatitudinis non est consideranda ex perfectione entitatiua, sed ex vinculo, & coniunctione cum vltimo fine. Quo sensu dixit Diuus Thom. *1.2.q.3.art.1.ad 2.* beatitudinem dici summū bonū, quia est adeptio summi boni, & propter hanc rationem possunt reliqua omnia ad illam ordinari, vt ad finem: tamen vlterius dicitur ex illo fundamento, & rationbus ibi factis recte ꝓbari, perfectissimā operationem pertinere ad essentiā beatitudinis, non tamen quod illa sola sit tota essētia beatitudinis, quia fieri potest vt alia operatio quamuis minus perfecta cōferat & iuuet ad integram cōsecutionem vltimi finis. Vnde fieri etiam potest vt duæ operationes, quamuis inæquales in perfectione, ordinentur ad constituendum vltimum finem formalem, & consequenter, quod inter se habeant mutuam aliquam habitudinem, quæ non sit contra rationem talis finis, quia non est extra illum. Ex his ergo principiis generalibus, & communibus concludi non potest beatitudinem esse vnam, vel plures operationes essentialiter: quid igitur in singulis dicendum sit explicando naturam vniuscuiusque definiemus

DISPVTATIO VII.

De specifica operatione, & proxima potentia, in qua supernaturalis beatitudo constituenda est.



QVÆ hactenus diximus, generalia sunt, & communia supernaturali, & naturali beatitudini; iam verò agendum est specialiter de singulis, quia hæ beatitudines, & in spec e operationis, & in proprietatilus, & perfectionibus, quæ illam consequuntur, valde differunt: hîc ergo proprie agendum de beatitudine supernaturali vitæ futuræ, nam imperfecta huius vitæ potius est via ad beatitudinem quam beatitudo; & ideo pauca de illa attingemus in fine huius disputationis *sect. 2.*

SECTIO I.

Vtrum beatitudo formalis essentialiter sit actus intellectus, vel voluntatis.

PRima opinio constituit essentiam beatitudinis in actu voluntatis, qui est amor Dei. Est autem considerandum duplicem esse Dei amorem, vnum concupiscentiæ, alterum charitatis, quo amamus Deum super omnia propter se ipsum: nullus ergo autorum constituit beatitudinē in priori amore solum, tum quia ille amor imperfectus est, tum etiam quia non tam est propter se, quam propter habendum id, quod concupiscitur, & ita non potest habere rationem vltimi termini, seu consecutionis. Prima igitur sententia de amore charitatis perfecto intelligenda est; & ita illam docuit Scot. *in 4. dist. 49. q. 5.* quam sequuntur Scotistæ omnes, & Ægydius *quodlib. 3. quæst. 19.* illique fauent autores qui licèt plures operationes requirant ad essentiam beatitudinis, præcipuam tamen earum dicunt esse hunc amorem, vt Hugo Victor. supra *capit. 7. de Cœlesti hierarch.* & Bonauentur. *in 1. distinct. 38. quæst. 1. & in 4. d. 49: quæst. 5.* vbi idem sentit Albert. mag. & Supplem. Gabr. *quæstion. 1. articulo 1. conclusione 3.* & Henric. *quodlib 1. quæstion. 14. & quodlib. 13. quæst. 2.* Corduba, qui alios refert, *libr. 1. quæst. 42.* videtur præterea huic fauere Augustin. *sermon. 53. de Tempore*, dicens charitatem omnium esse arcem virtutum, promissionem regni, & præmium sanctorum in cœlo, quia in perenni gaudio nihil gratius, & nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei. Item epistola 52. *Vna*, inquit, *ibi virtus erit, & id ipsum erit virtus, præmiumque virtutis, quod dicit in sanctis colloquiis homo qui amat: mihi autem adhærere Deo bonum est. Hoc illi erit plena perfectaque sapientia, eademque beatitudinis vita beata.* Præterea 1. de Doctrina Christ. capite 32. *Tota*, inquit, *merces nostra erit vt Deo fruamur*: frui autem, vt *ibidem* definierat *capit. 1.* est amore adhærere alicui rei propter se ipsam. Nonnulla etiam in fauorem huius sententiæ sumi possunt ex Chrisostomo *hom. 64. ad Populum*, quæ breuitatis causa omitto. I. *1. Opinio stat pro actu voluntatis, qui est amor charitatis.*

II. Argumenta pro hac sententia afferuntur multa, sed ad duo capita reuocanda sunt. Primum est, quia nobilissimus actus voluntatis, qui est hic

hic Dei amor, est perfectior quocunque actu intellectus, dicente Paulo 1. Corinth. 13. cap. *horum autem maior est charitas*: ad quod vulgaris respõsio est, illud esse verum in statu viæ, comparando charitatem cum fide, secus verò esse in statu patriæ, comparando charitatem cum clara visione. Sed contra hoc instatur primo autoritate D. Thomæ 1. *part. quæstione* 108. *articulo sexto ad tertium & in* 3. *distinct.* 27. *quæstion.* 1. *articulo* 4. quibus locis videtur etiam in patria anteponere charitatem. Secundò autoritate Anselmi *libro* 2. *Cur Deus homo, capite* 1. dicentis, esse peruersum ordinem, amare vt intelligas: ergo etiam in patria videre est propter amare, & non è contrario: est ergo perfectius. Tertio ex autoritate Dionysij, Gregorij, & Theologorum dicentium inter Angelos Seraphinorum ordinem esse supremum, & excellere ordini Cherubinorum, quoniam ille ordo excedit in amore, quamuis Cherubim dicatur ab excellentia sciens: ergo signum est etiam in patria ab amore scientiam superari. Quarto, quia illud est simpliciter melius, quod secundum rectam rationem alteri præferendum est, sed amor eligibilior est visione, secundum rationem rectam, si præcise comparetur, vt patet à contrario, nam maius malum est carere amore Dei quam carere visione. Vnde hoc confirmat Scot. primò, quia illud est melius, cuius oppositum est peius: sed peius est odium Dei quàm hæresis, vel error circa diuina: ergo dilectio præeminet visioni. Confirmatur secundo, quia si in via actus amoris est perfectior actu fidei: ergo voluntas est simpliciter perfectior intellectu: ergo in optimo statu vtriusque potentiæ optimus actus voluntatis est perfectior optimo actu intellectus. Prima consequentia probatur, quia potentia minus perfecta non potest elicere actum perfectiorem actu melioris potentiæ. Et hîc congeruntur alia argumenta, quibus Scotistæ probare solent, voluntatem esse perfectiorem intellectu, scilicet quia est formaliter libera & ideo est quasi domina aliarum potentiarum, & ipsemet intellectus illi obedit, habet denique pro obiecto bonum, & attingere potest summum vt tale est.

III. Secundum fundamentum proprium huius sententiæ est, quia perfectus amor Dei habet rationem consecutionis vltimi finis, in qua diximus beatitudinem consistere. Assumptum probatur primò quia ratio consecutionis non consistit in tractione obiecti, nec in assimilatione, & repræsentatione illius, nam, qui amat pecunias, etiamsi videat illas, & consequenter si faciat illas sibi præsentes, vel intentionaliter ad se trahat, non consequitur propterea illas: ergo consecutio consistit in perfecta vnione ad finem, qui propter se maximè desideratur, & amatur: sed perfectus amor Dei est perfecta vnio ad ipsum, teste Augustin. *libro* 10. *de Trinit. capite quarto*, & D. Thom., *contra. Gent. capit.* 116. & colligitur ex illo Dionisij, quód *amor transformat amatum in amantem*, & quodammodo extra se fert illud, & transfert in amantem: vnde est illud vulgatum quod *amor intrat vbi cognitio foris stat*, & quod cognitio fit ad modum cognoscentis, amor vero fertur in amatum, vt in se est. Rursus hæc vnio est maximè propter se, & quasi se ipsa obtinetur, quia nihil magis propter se potest expeti, quam coniungi Deo perfecto vinculo amicitiæ; hoc autem formaliter fit, & comparatur per ipsum actum amoris: vnde sicut Augustinus 1. *de libero arbitrio, capite decimotertio, & lib.* 1. *Retract. capite* 9. dixit, in rebus honestis velle, esse habere ipsum ita multo magis respectu Dei amare illum est habere, & consequi illum.

IV. Confirmatur primò, quia finis vt finis, & bonum vt bonum, ad voluntatem pertinent: ergo consequutio finis, & boni pertinent etiam ad voluntatem: sed beatitudo est consecutio summi boni, vt tale est, & consistit in consecutione vltimi finis, ita vt ratione talis consecutionis homo se, & omnia sua referat ad talem finem, quod totum fit per amorem; ergo. Confirmatur secundò, nam propter hanc rationem, voluntas in via est principium totius meriti, quia est primum mouens in vltimum finem: ergo eadem ratione in patria ipsa est, quæ consequitur talem finem, nam quod in finem tendit, debet in illo quiescere, & quod maximè desiderat, debet maximè satiari; decet etiam vt ibi detur præmium, vbi præcessit meritum.

V. *3. opinio stat pro actu voluntatis, qui est delectatio.*

Secunda opinio ponit beatitudinem in delectatione, & gaudio de Deo ipso. Hanc tribuit Aureolo Medina 1. 2. *quæst.* 4. *articul.* 4. sed nescio vnde sumpserit, nam Capreolus non refert. Sed cuiuscunque sit, oportet aduertere: duplex gaudium posse in beatitudine intelligi: vnum est de bonis, quæ Deus in se habet, & quia ipse habet, & hoc gaudium est charitatis: vnde si de hoc sit sermo, parum differt hæc sententia à præcedenti, nam probabile est tale gaudium non esse actum distinctum à perfecto amore, qui habetur in præsentia obiecti: nam in illo reuera explicatur purissimus affectus diligentis ad Deum. Et si fortasse est actus distinctus, videntur de illo magis vrgere motiua adducta pro Scoto, nam hic actus est quasi complementum reliquorum, quasi satietas ipsius amoris, de hoc actu potest intelligi quod sæpe Augustin. ait beatitudinem consistere in fruitione, vt supra citaui ex *libro* 1. *de Doctrina Christ. capite* 32. cum quo iungi possunt verba eiusdem 8. de Ciuitat capit. 9. *Nemo beatus est qui eo quod amat non fruitur, nam & hi, qui res non amandas amant: non se beatos amando putant, sed fruendo: quisquis ergo fruitur eo quod amat, verumque & summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat?* quinetiam D. Thom. 1. 2. *quæst* 11. *art* 3 *ad* 3. dicit, fruitionem esse adeptionem beatitudinis, & tamen *quæstion.* 34. *articul* 3. dicit fruitionem importare delectationem in vltimo fine, & hoc modo aliquã delectationem esse bonum optimum hominis. Atque de hoc gaudio posset etiam intelligi quod idem D. Thom. art 2 2. *quæst.* 27 *articul.* 6. *ad* 3. vbi dicit, vltimum finem hominis esse inhærere Deo per charitatem, vltima enim adhæsio charitatis fit per gaudium: de quo possunt etiam intelligi illa Scripturæ sacræ loca, in quibus beatitudo nomine gaudij promittitur. Matth. 25. *Intra in gaudium domini tui*, & Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum sit plenum*: de quo subiungit capit. 16. *Et gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Sic etiam Augustinus *in Confession. capit.* 21. *&* 22. *&* 23. dicit vitam beatam esse gaudere de Deo, ad Deum, & propter Deum. Alterum proprium gaudium beatorum est de beatitudine propria, quod potest oriri ex timore concupiscentiæ, & hoc gaudium etiam censeri potest aut essentia, aut de essentia beatitudinis, dicit enim Anselm. *lib. de Casu diaboli capit.* 4. beatitudinem ex commodis constare, atque adeo appetitum eius pertinere ad appetitum commodi: ergo ad beatitudinem propriam magis spectat gaudium de proprio commodo, quam de alieno. Rursus hoc gaudium est vltima perfectio humanæ operationis, teste Aristot. 1. & 10. Ethic. propter quod vt Diuus

quod, vt D. Thom. refert 1.2. *quæst.* 4. *articul.* 2. ipse non audet definire, quod sit maius bonum contemplatio, aut delectatio, quæ illam consequitur: cùm ergo saltem excedat delectatio in ratione vltimæ perfectionis, ex hac parte vel omninò, vel maxime erit beatitudo: nam illa est quies animæ, sine qua non potest satiari.

VI. *3. opinio stat pro actu intellectus.* Tertia opinio est beatitudinem consistere in solo actu intellectus, qui est clara visio Dei. Hæc est opinio Diui Thomæ 1.2. *quæstione* 3. *articulo* 4. *& c. contra Gent. capite.* 25. *&* 26. *&* 1. *part. quæstione* 26. *articulo* 2. *& in* 4. *distin.* 49. *quæst.* 1. *articulo primo quæstiunc.* 2. vbi latè Capreol. & Sot. & inclinat etiam Palud. quatenus præfert actum speculatiuum intellectus actiui practico, & amori; quamuis vtrumque requirat. Item Caietan. & Ferrar. *dictis locis.* Idem significat Mag. *in quarta distinct.* 49. vbi etiam Carthus. *quæst. prima.* Fundamenta huius sententiæ sunt varia. Primum ex diuina Scriptura, ex qua potissimùm ponderari solent verba Christi Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum.* Respondet Scot. *in quæst. quarta ad primam.* cognitionem dici vitam æternam, non quia sit beatitudo, sed quia est vita actualis, & æterna. Sed est indigna expositio, illo enim modo etiam tristitia damnatorum esset vita æterna: negari ergo non potest, quin vsitata phrasi Scripturæ illa voce quasi per antonomasiam significetur beatitudo, vt patet *Matth.* 26. *Marc.* 9. *ad Rom.* 16. & eodem loco *Ioan.* 17. immediatè ante dixerat Christus, *Pater clarifica filium tuum, vt filius tuus clarificet te, vt omne quod dedisti ei, det eis vitã æternam*: clarum autem est ibi petere beatitudinem electorum, & statim additur, *hæc autem est vita æterna, &c.* Quòd autem Christus ibi loquatur de cognitione Dei per visionem beatam, videtur etiam clarum: quia nulla alia esse potest vera, & perfecta beatitudo. Atque ita exponit Augustin. *libro de Spiritu, & lit. capite* 37. *& sermone* 1. 2. *de Tempore.* & significat Origen. *lib. secundo in cap.* 2. *Epist. ad Rom.* & Innocent. III. *libro quinto de mysterio altaris cap.* 8. *&* 27. Laurent. Iust. *in Fasciculo amoris cap.* 16. Sentiunt etiam Ambr. *lib.* 5. *de fide bap.* 1. & Rup. *lib.* 12. *ad Ioannem*; quamuis hi duo vltimi videantur aliam etiam expositionem indcare, & videtur etiam expositio satis accommodata textui.

Nihilominus tamen hic locus non conuincit propter duo: primò, quia satis commode exponitur de cognitione per fidem, vt indicant Ambros. & Rup. *supra*, & Hilarius 3. *de Trinitat. circa medium, & lib etiam* 9. & Cyprian. *ad Demetriam, & epistola* 73. *ad Iubaianum*, Cyril. *lib.* 11. *in Ioan. capit.* 16. & Augustinus *tractatu* 105. *in Ioan.* & est expositio accommodata textui: petierat enim Christus clarificari per fidem, & subdit rationem, *vt det eis vitam æternam*, id est, beatitudinem; *vita autem æterna*, inquit, *hæc est, vt cognoscant te*, id est, hæc est vnica via ad acquirendam vitam æternam, scilicet per fidem & veram cognitionem Dei, & Iesu Christi: ibi ergo non explicatur, in quo consistat vita æterna, sed quomodo acquiratur. Cuius etiam signum est, quia cognitioni Dei adiungitur cognitio Iesu Christi Dei hominis, quæ non pertinet ad essentiam beatitudinis, sed est via ad acquirendam illam. Secundo, quia licet intelligamus de visione beata, non sequitur in ea consistere essentiam beatitudinis, sed illam esse quasi fundamentum, & primam operationem status beatifici; sicut dici solet in Scriptura sacra nos *iustificari per fidem*, non quia illa sola sit iustitia nostra, sed quia est initium, & fundamentum iustitiæ. Et ad hunc modum eneruari possunt alia testimonia, quæ pro hac sententia adduci solent, quamuis non sint contemnenda; quia certè indicatur in illis visionem beatam esse id, quod est perfectissimum in operationibus beatorum, & quod est præmium laborum, vt 1. Ioan. 3. *Similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.* & Ioan. decimoquarto. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & manifestabo ei me ipsum*: & capite decimoseptimo, *Pater volo vt vbi ego sum & illi sint mecum, vt videant claritatem meam*; prima Corinthiorum decimotertio Paulus vocat statum viæ, statum pueritiæ, beatitudinem autem statum perfectæ ætatis. & subdit causam, *quia videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Facit etiam illud Psalmo decimosexto. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*: & illud Psalmi 90. *Longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum.* Denique ponderari potest illud Christi verbum Matthæi capit 18. *Angeli enim eorum semper vident faciem Patris* indicans hanc esse summam dignitatem sanctorum Angelorum, iuxta quod dixit Basilius in Constitution. monast. capite 19. *Summi boni contemplatio Angelorum thesaurus est.* Vnde Hieronymus *Isaiæ* 5. dixit, homines per visionem Dei ex hominibus Angelos fieri, & Gregorius Nazian. *orat.* 19. quæ est funebris in patrem, *Nunc*, inquit, *magis appropinquat nudus, quia cum nuda principe illa, & purissima mente versetur Angelici ordinis dignitatem consecutus.* Sic etiam Gregorius libro primo Dialogorum capit. 35. *Per visionem*, inquit, *Dei, fit homo superior mundo.*

VII. Secundò ergo principaliter probatur hæc sententia ex Patribus præter citatos: August. 1. *de Trinit. capite octauo*, 9. 10. *&* 17. sæpe repetit visionem Dei esse vltimum terminum vitæ nostræ, & totam mercedem nostris meritis promissam, & summum bonum, cuius adipiscendi causa præcipitur quidquid præcipitur: idem libro 22. de Ciuit. capit. 29. & concione 2. in Psalm. 90. *visio est tota merces*: & *libro de Quantitate animæ, capit.* 33. beatitudinem ponit in contemplatione primæ veritatis, quam vocat summum aspectum animæ, quo meliorem, & perfectiorem non habet: idem latè libro secundo de libero arbit. capite 14. & 1. Retractat. capit. 14. *Illud*, inquit, *beatissimos facit, quod scriptum est, tunc autem facie ad faciem, & tunc cognoscam sicut & cognitus sum: qui hoc enim inuenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione.* Eandem sententiam docet latè Cyrill. libro tertio contra Iulian circa principium, *Hæc*, inquit, *vera Dei contemplatio est pretiosior, quandoquidem nos summæ beatitudinis hæc facit participes.* Et citat locum Ioan. 17. supra tractatum, & illud Exodi. 33 *Ostende mihi faciem tuam*: qua voce dicit explicari affectum beatitudinis. Præterea Euseb. 7. *de Præparatione capite tertio* expressè dicit vltimam beatitudinem in visione Dei consistere: indicat etiam Irenæus *libro quarto, capite* 75. dicens: *Deus est, qui habet videri: visio autem Dei efficax est incorruptelæ: incorruptela verò proximum facit esse Deo.* Ac multa similia habet *eodem lib. cap.* 37. inter alia, *Vita æterna vnicuique euenit ex eo, quod videat Deum*: & infrà, *Participatio Dei est videre Deum, & frui benignitate eius.* Præterea Hieronymus in id Psalmi. 89. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion: Deum videre*, inquit, *infinita corona est. & magna felicitas.* Optimè Nazianz. *orat.* 10. *in Cæsarium fratrem*, inter alia, *pura mente puram veritatem intuentes, atque hanc labore exhaustam mercedem inueniamus, vt perfectius summi boni consortio, & contemplatione fruamur, quem quidem sacræ nostræ disciplinæ finem*

finem tum libri, tum animæ Theologi laude florentes esse profitentur. Nissenus etiam *libro de Beatitudinibus in sexta* circa illam promissionem; *Quoniam ipsi Deum videbunt, promissio tanta est vt superet extremum terminum beatitudinis. quid enim aliquis potest eiusmodi boni, aliud desiderabit, cum omnia habeantur in eo, quem videt, nam videre in vsu Scripturæ sacræ idem significat, quod habere*, Psalm. 127. *vt videam bona Hierusalem* : *ergo*, inquit, *qui Deum videt, quidquid in bonis numeratur per hoc, quod videt adeptus est.* Subobscurius hoc indicant Damasc. *libro de fide, capite 12. & libro 4. capite vltimo in fine,* & Bernardus *sermone quinto de assumptione, & libro 3. de consideratione.* Denique argumentum hoc concludere possumus verbis Concilij Francofordiensis in Epistola ad Episcopos Hispanos in fine, *prædicamus eum* (scilicet Christum) *Deum verum & viuum, ac verè filium Dei, vt ad eius beatissimam visionm peruenire mereamur, in qua est vera beatitudo, & beata æternitas.*

VIII. Tertiò agendum est ratione, quæ in duplici fundamento niti debet contrariò fundamentis Scoti. Primum est, quia visio Dei absolutè, est maxima perfectio per modum actus secundi, quæ est in beatis, quæ potest probari præcipue ex comparatione inter intellectum, & voluntatem, nam intellectus est simpliciter perfectior potentia; ergo optimus actus intellectus est perfectior optimo actu voluntatis; sed ille est visio, hic amor : ergo absolutè visio superat amorem. Antecedens non est hoc loco late probandum, & disputandum, pertinet enim ad scientiam de anima, & tractatur etiam *in 1. part. quæstion. 82. articul. 3.* vbi probatur á Diu. Thoma ex ratione obiectorum, quia obiectum intellectus est abstractius, atque adeò spiritualius ex suo modo: quod etiam intelligi potest ex modo operandi, nam reuera intellectus subtilius, & artificiosius operatur quam voluntas. Quod etiam in facultatibus sensitiuis considerare licet, nam phantasia, seu cogitatiua altiorem modum operandi habet, quã appetitus sensitiuus. Declarari preterea potest, quia intellectiua, seu cognoscitiua potentia est immediatior essentię, & substantiæ, quàm voluntas, seu appetitus, nam intellectus immediatè intelligitur consequi substantiam; voluntas autem medio intellectu: vnde est veluti passio illius, seu per illum resultans: nam sicut appetit⁹ naturalis oritur ex forma naturali, ita appetitus elicitus ex forma apprehensa, & consequenter voluntas operandi vitaliter oritur ex facultate cognoscendi. Quod vlterius potest in hunc modum declarari, nam intelligere est, quod per se pertinet ad gradum rationalem, seu intellectualem, vt sic, & est prima operatio, in qua distinguitur ab inferiori gradu sensitiuo : illa ergo potentia, in qua maximè viget vis vtendi ratione, est perfectissima in illo gradu, hæc autem est intellectus, qui per se est potentia rationalis, voluntas enim solum per participationem hoc habet, quatenus à ratione dirigitur, vt illi obedire possit, vt Arist. dixit 1. *Ethic. cap. vlt.* vnde in Deo ipso, vbi facultas & actus intelligendi sunt ipsa essentia Dei ipsum intelligere est veluti formale esse, quod constituit primo ipsam essentiam Dei : amare verò, secundum rationem, potius intelligitur esse substantia, seu natura Dei solùm per identitatem ratione infinitatis : & fortasse hac ratione, inter alias, processio per intellectum in Deo sicut est origine prima, ita ex vi suæ rationis formalis est magis communicatiua ipsius diuinæ naturæ, quam processio per voluntatem, & ideo illa est generatio, & non ista : ergo facultas intelligendi sicut est immediatior gradui rationali, ita est perfectior; & ideo libertas, & quidquid est perfectionis in voluntate, prouenit ab intellectu vt à radice.

Sed dicet aliquis, esto hoc verum sit, inde tamen ad summum sequitur inter naturales operationes vtriusque potentiæ perfectissimam intellectus superare perfectissimam voluntatis: non verò in supernaturalibus, vt sunt visio, & amor charitatis, quia cùm in his actibus facultates animæ operentur vt instrumenta per potentiam obedientialem, fieri potest vt potentia naturaliter minùs perfecta ad perfectiorem actum perficiendum eleuetur, sicut in via fit. IX.
Respondetur, eadem proportione posse argumentum procedere comparando ipsum intelligere & velle in ordine supernaturali, quòd etiam in illo ordine intelligere ex suo genere est perfectius, vt probant rationes factæ applicatæ eadem proportione, ergo perfectissima intellectio illius ordinis est excellentior perfectissimo actu voluntatis: sed huiusmodi est visio Dei clara, vt posteà dicemus. Et confirmatur, quia est participatio illius visionis Dei per essentiam, quæ est ipsum esse Dei, & est in supremo ordine, in quo potest illa visio participari, & ideo efficit etiam maximè similes Deo, vt indicat ille locus 1. *Ioan.* 3. eique nos maximè coniungit. Denique quamuis istæ potentiæ eleuentur per potentiam obedientialem, tamen hoc habet fundamentum in natura earum iuxta illud August. de prædestinat. Sanct. *Posse habere fidem, naturæ est hominum : habere autem gratiam, est fidelium:* vtraque autem potentia est æquè capax in suo ordine, & ideo cum eadem proportione eleuari possunt, cum qua possunt naturaliter operari : si ergo operatio naturalis intellectus perfectissima excedit operationem voluntatis etiam illa, ad quam maxime eleuatur per gratiam, erit perfectior, quam omnis operatio voluntatis : non est ergo dubium quin ex parte perfectionis magis sit constituenda beatitudo in visione, quam in amore.

Sed quia ex hoc solo principio non potest formaliter inferri solam visionem esse totam essentiam beatitudinis, ideo in hac opinione addendum est secundum fundamentum, scilicet solum actum intellectus esse consecutionem, seu adeptionem vltimi finis; hoc autem duabus viis ostendi potest, ita vt vna sit directè ostensiua, altera vero quasi indirecte, excludendo actus voluntatis, nam cum vltimus finis noster qui purè spiritualis est, attingi non possit nisi per actus voluntatis, vel intellectus, si omnes actus voluntatis excluduntur à ratione consecutionis, rectè concluditur totam consistere in actu intellectus. X.

Prior pars variis modis, seu rationibus ostendi potest. Prima sumitur ex proprio modo operandi intellectus, trahit enim ad se res, quas intelligit, in quo differt à voluntate, quæ potius fertur ad res, quas amat : ergo intellectus ex modo operandi suo est aptissima potentia, vt anima per actum eius teneat, & consequatur vltimum finem suum. Hæc ratio habet quandam apparentiam, tamen & fundatur in locutione quadam ferè metaphorica : nam intellectus dicitur trahere res ad se, solùm quia in se recipit obiecti speciem, & per eam in se format intentionalem similitudinem, seu conceptum rei cognitæ. Deinde iam suprà diximus, consecutionem finis non esse necessariò intelligendam per modum tractionis, hoc enim valde materiale est, sed solum per talem coniun- XI.

iunctionem cum obiecto, quæ sit acccommodata naturæ illius, & satiet desiderium inquirentis tale obiectum: ergo ex eo quod intellectus illo modo operatur: non satis probat in illo esse consecutionem obiecti.

XII. Secunda ratio esse potest, quia visio fit per asimilationem, quod non habet amor, nam ille potius fit quasi per impetum, & inclinationem: videtur autem consecutio Dei optimè fieri per asimilationem ad ipsum, iuxta illud, *Similes ei erimus*: cum enim creaturæ omnes habeant Deum pro vltimo fine, omnes aliquo modo intendunt illi asimilari, & tunc censentur illum finem maximè consequi, quando illi maximè asimilantur, iuxta vniuscuiusque capacitatem: creatura ergo rationalis, quæ speciali modo habet Deum pro vltimo fine, quatenus eum in se potest attingere per illam operationem, maximè illum consequitur qua illi maximè fit similis: hæc autem est cognitio, seu visio, vt dictum est. Hæc ratio est etiam apparens, tamen eneruari potest, quia illa similitudo cognitionis tantum est intentionalis: item quia per amorem asimilatur etiam beatus Deo, non quidem similitudine intentionali, sed per participationem eminentissimam diuini actus, & operationis: & quia sicut per amorem Deus quiescit in se, & vnitur sibi affectiuè, vnde fit, vt omnia ad se propter se diligat: ita beatus amando quiescit in Deo, & vnitur illi summo affectu, & omnia alia in illum, & propter illum diligit.

XIII. Tertia ratio affertur in hoc puncto, quia visio facit præsentem rem visam, amor verò non ita, sed potius prærequirit præsentiam factam per cognitionem, vt possit haberi. Hæc tamen rtaio & parum differt à præcedentibus, & videtur petere principium variatis solis terminis, quia rem fieri præsentem ex vi cognitionis, quid aliud est, quam cognosci, seu representari menti per intentionalem similitudinem: hîc enim non potest esse sermo de præsentia locali, seu reali indistantia, aut coniunctione entitatum, quia hæc nec multum refert ad rationem beatitudinis explicandam, nec propriè fit per operationem, licet fortasse præsupponatur ad illam, quatenus talis operatio fieri debet ab ipso Deo, quod tam in operatione voluntatis, quam intellectus locum habet: est sermo de præsentia obiectiua, in qua significatione nihil aliud est esse præsens, quam videri, quod quidem verum est amori non conuenire: tamen probandum est hoc esse necessarium ad consecutionem: dici enim potest, quod licet amor non faciat illo modo præsens, facit tamen vnitum suo modo, nam etiam facit amatum esse in amante.

XIV. Hæ igitur rationes directè & ostensiuè non sufficiunt ad probandam solam visionem esse consecutionem: videntur tamen mihi sufficienter probare visionem non posse excludi à ratione consecutionis, quia si visio est perfectissima operatio naturæ intellectualis, vt ostensum est, & immediatè attingit ipsum vltimum finem, & maximè facit illi similem tum intentionaliter, tum etiam secundum participationem perfectissimi actus diuini, quo Deus se videt. Et præterea facit præsens obiectum vt coniunctum cognoscenti, & quodammodo constituit illum in potestate videntis, vt ille possit frui, & satiari. Quæ quæso ratio afferri potest, cur talis operatio non habeat rationem consecutionis? in rebus enim materialibus, quibus vtendum est tunc dicimur adipisci aliquam rem, quando ita constituitur in nostra potestate, vt illa vti possimus nostro arbitrio: ergo in vltimo fine, quo fruendum est, tunc rectè dicemur adipisci illum, quando ita constituit in potestate nostra, vt pro voluntate nostra illo frui possimus. De qua re est elegans locus apud D. Thomam *1. p. quæst. 12. artic. 7. ad 3.* vbi ad hunc modum explicat rationem consecutionis.

Superest ergo vt alia via indirecta ostendam voluntatem non posse habere actum, qui sit consecutio nec totalis, nec partialis: hoc autem tribus aliis rationibus ostendi solet. Prima est illa quam attigit D. Thom *1. 2. quæst. 1. artic. 1. ad 2. & quæst. 3. art. 4. ad 2.* & latiùs *3. cont. Gent. cap. 26.* quia primum volitum, seu primum obiectum voluntatis non potest esse actus eius, nam actus, quo voluntas vult suum actum, est reflexus, vnde necesse est vt supponat actum habentem aliud obiectum, in quod directè tendat, quod quidem non fit actus voluntatis, quia potentia prius mouetur ab obiecto, quam ab actu suo: ergo primum obiectum voluntatis non potest esse actus voluntatis: ergo non potest esse vltimus finis: ergo nec consecutio eius, quia hæc etiam habet rationem vltimi finis. Probatur autem prima consequentia, quia vltimus finis est primum volitum, seu primum obiectum voluntatis. XV.

Hanc rationem latè defendit Caietan. & Ferrar. fateor tamen mihi esse valde difficilem, primò quidem, quia satis est quod vltimus finis obiectiuus sit primum obiectum appetibile directè à voluntate: non videtur autem necessarium, nec ex tota ratione vltimi finis probari potest, quod consecutio eius sit etiam appetibilis actu à se distincto. Quod in hunc modum explico: aut enim consideratur homo prius quàm consequatur vltimum finem, v.g. pro statu viæ aut in eo statu, in quo iam tenet vltimum finem; in priori statu bene potest homo primo directè amare vltimum finem, & consecutionem eius, etiamsi fingamus illam esse futuram in actu voluntatis, vt v.g. si quis nunc credat gaudium beatificum futurum esse adeptionem sui finis, cur non poterit actu primo, & directè illum intendere, & consequi illum, & propter hunc finem primò operari iuxta illud, finis præcepti est charitas? Si verò loquamur de homine iam possidente vltimum finem, si amando possidet, cur nō satis est vt obiectum illius amoris sit primum appetibile à voluntate, & quod ille amor dum directè fertur in illud obiectum, simul quasi reflexe feratur in se ipsum, & sit magis volitus quam omnis alius actus voluntatis, vel per ipsummet actum, vel per alium, si voluntas velit formalem reflexionem facere, certe non apparet in hoc esse aliquid contra rationem vltimi finis, vel consecutionis eius vt sic ergo ex illa præcisa ratione non satis excluditur actus voluntatis. XVI.

Deinde insto contra rationem hanc in hunc modum, nam sicut vltimus finis dicitur primum obiectum amabile, ita dici potest primum obiectum intelligibile, quia hîc non est sermo de primo ordine temporis, seu successione durationis, quia in hoc sensu primus finis non est vltimum volitum, præsertim loquendo de fine vltimo particulari, vt constat ex dictis *disputatione prima*: igitur propositio illa intelligenda est de primo ordine perfectionis, seu naturæ secundum se: & hoc modo, sicut finis vltimus est primum obiectum appetibile, ita & intelligibile, quia sicut est obiectum supremum XVII.

 mum

nium voluntatis, ita & intellectus: hinc autem inferri non poteſt, quòd vltimus finis formalis non ſit actus intellectus, quia ſatis eſt, quòd finis vltimus obiectiuus ſit per ſe primum obiectum intelligibile, actus verò perfectiſsimus, qui circa illud verſatur, ſit etiam in ſupremo ordine intelligibilium, tanquam conſecutio illius obiecti: ergo idem proportionaliter dici poteſt de voluntate.

XVIII. Eſt ergo ſecunda ratio, qua vſus eſt Durandus *in 4. diſtinct. 49. quæſtion. 1.* quia appetitus non eſt propter ſe, nullus enim præcisè appetit propter appetendum, ſed propter conſequendum id, quod appetit. vt patet diſcurrendo per omnem appetitum naturalem, ſenſitiuum; atque eadem ratio eſt de intellectiuo: ergo cùm voluntas ſit potentia ad appetendum, & omnis actus eius ſit appetitio quædam, non poteſt illa vt ſic eſſe conſecutio, ſed potiùs debet ad conſecutionem ordinari, ſeu per conſecutionem ſatiari, vnde in omni natura hoc reperitur, quòd alia eſt facultas data ad appetendum, alia verò ad conſequendum, & poſsidendum.

XIX. Hæc verò ratio videtur ad ſummum de amore concupiſcentiæ procedere, qui refertur ab bonum amātis: nam hoc amore amamus noſtrum commodum, quod non obtinemus amando, vt auarus non obtinet diuitias qui amat illas, & ſic de aliis. Vnde in hoc amore ſemper videtur conſecutio ab effectu diſtingui, & ideo non poteſt etiam habere rationem vltimi finis in ſuo ordine, quia eſt propter aliud: at verò in puro amore amicitiæ, & præſertim reſpectu Dei, non videtur huc procedere: nam hoc amore ſolùm volumus bonum diuinum, vt illi bene ſit, vnde in hoc ſiſtit vt in vltima perfectione ſua: talis ergo amor ex ſe non ordinatur ad aliam conſecutionem, quia hoc ſolo contentus eſt, quòd Deus in ſe bonis abūdet; ergo hic amor habet rationem vltimi, & non eſt datus ad conſequendum aliud bonum, ſed ſolùm vt nos coniungat ſummo bono amando illi bonum, quod habet.

XX. Quæ obiectio non latuit Durandum: tribus autem modis illam ſoluere conatur: primò, quòd circa Deum non eſt proprius amor amicitiæ, ſeu beneuolentiæ, quia Deus nullo bono indiget, nec indigere poteſt, & ita non poſſumus velle illi aliquod bonum denuò ei acquirendum, quod propriè pertinet ad amorem beneuolentiæ. Sed in hoc valdè deceptus eſt, quia charitas eſt verè amicitia ad Deum, imò ſi erga aliquem eſſe poteſt pura beneuolentia, eſt ad Deum, nam eſt bonum maximè propter ſe amabile, & ſuper omnia, etiam ſupra ipſum amantem: nec refert quòd Deus non acquirat bona intrinſeca, quia inde ſolùm fit hæc bona non amari Deo per modum deſiderij, non tamen excluditur quin amari poterunt ſimplici amore, quo amatur quodlibet bonum, etiam poſtquam poſsidetur. Vnde dicit ſecundò hunc amorem, ſecundùm quòd poſsibilis eſt, eſſe debitum Deo ex iuſtitia, & ideo magis habere rationem meriti. Verùm licèt hoc concederemus de amore viæ, quia eſt liber, tamen vt eſt neceſſarius in patria, poteſt habere rationem finis, & præmij: vnde ſub eadem ratione non poteſt propriè dici debitus morali, ſeu legali debito, quia ea, quæ ſunt neceſſaria, non cadunt ſub hoc debitum: tum etiam, quia impertinens eſt ad rationem conſecutionis beatitudinis, quòd ille actus, in quo conſiſtit, ſit debitus Deo, vel debito morali, ſi talis actus poſſet eſſe liber, vel debito connaturalitatis, quia quodammodo debetur Deo propter bonitatem ſuam ſummus amor potentialis, & in ſolutione huius debiti poteſt eſſe maxima hominis perfectio. Tertiò ergo dicit, & hoc etiam ſequuntur aliqui Thomiſtæ, beatitudinem conſiſtere in noſtris commodis, vt ex Anſelm. ſuprà retuli, & ideo amore amicitiæ vt ſic, non poſſet pertinere ad noſtram beatitudinem, quia talis amor, vt idem Anſelm. ait, non ſpectat ad affectionem commodi, ſed iuſtitiæ. Sed hoc etiam mihi non ſatisfacit, quia ille met amor, qui reſpectu Dei eſt amicitiæ, eſt maximum commodum noſtrum. Vnde ex amore commodi poſſumus hunc amorem amicitiæ diuinæ nobis amare, maximè quia non eſt neceſſarium vt noſtram met beatitudinem ſemper nobis amore cōcupiſcentiæ amemus, nam ex vi amicitiæ diuinæ poſſumus nobis deſiderare beatitudinem: ſicut alibi dixit Diuus Thomas. *Charitas à charitate diligitur*: & inter ſoluenda argumenta Scoti plura dicemus.

Tertia, & vltima ratio D. Thomæ *loc. citat.* eſt, quia omnis amor voluntatis vel antecedit conſecutionem boni amati, vel ſubſequitur: ergo nunquam ille poteſt eſſe conſecutio. Antecedens patet, quia actus voluntatis vel eſt deſiderium, & hoc intrinſecè poſtulat, vt ſit de bono nondum habito, & ideo antecedit conſecutionem: vel eſt delectatio, & hæc intrinſecè eſt de bono iam conſequuto: ſupponit ergo conſecutionem: non enim delectamur vt conſequamur, ſed quia conſequuti ſumus. Contra quem diſcurſum ſtatim occurrit obiectio, quia præter hos actus reperitur amor. Sed huic obiectioni occurrit idem D. Thom. 3. *contra Gentes cap. 26. ratione 5.* quia eadem ratio eſt de amore & deſiderio, nam amor eſt de ſe indifferens ad bonum conſecutum, & non conſecutum, vnde interdum antecedit deſiderium. Ex quo ſumitur confirmatio, nam amor charitatis in via reperitur: ergo non poteſt eſſe actus, in quo conſiſtat eſſentialis beatitudo, quia in via nullo modo conſequimur obiectum beatificum vt ſic. XXI.

Ad quam rationem reſpondet Scotus primò in via, & patria dari amores ſpecie diſtinctos: ſed hoc non eſt neceſſarium, nec hoc loco examinandum, & fortaſſe contrarium probabilius eſt. Secundò & apparentius reſpondet nō eſſe neceſſarium actum illum, qui eſt eſſentialis beatitudo, differre ſpecie in natura entis ab illo actu, qui reperiri poteſt extra ſtatum beatificum, ſed ſatis eſt quòd differat in modo, & conditionibus, quamuis ſint extra eſſentiam talis actus, quia beatitudo non dicit actum illum ſecundùm ſpeciem eius nudam, ſed cum tali perfectione & modo, ſicut de viſione beatifica à nobis dictum eſt *lib. 2. de attributis Dei*: nam illa viſio (ſi fuit in Paulo in raptu) eiuſdem ſpeciei fuit cum viſione beatifica, & tamen in illo non habuit rationem beatitudinis, quia non fuit per modum permanentis, immutabilis, inamiſsibilis: ſic ergo amor viæ, quia ex modo, & ſtatu ſuo mutabilis eſt, atque amiſsibilis: non talis eſt, qualis ad beatificandum requiritur: amor vero patriæ eſt immutabilis, & inamiſsibilis, atque adeo eſt in ſtatu perfecto: ille ergo eſſe poterit actus beatificus: hic autem amor ſic perfectus non abſtrahit à præſentia, & abſentia, ſed neceſſario poſtulat Deum clare viſum. XXII.

Sed contra rationem hanc procedit altera pars D. Thomæ, quæ eſt delectatio: nam ſicut delectatio ſupponit bonum conſecutum, ita hic XXIII.

ſupponit

amor Dei immutabilis, & maximè perfectus, supponit Deum clarè visum, & consequutum: imò si quid habet perfectionis, quæ sit propria status beatifici, illam habet ratione visionis: ergo hic etiam amor eadem ratione excludendus est, qua delectatio. Et hæc videtur tota vis rationis D. Thomæ, & sententiæ eius quoad vltimum punctum: quæ tamen responsionem non improbabilem habere videtur: probat enim illa ratio amorem beatificū necessariò supponere aliquam præsentiam, atque adeò consecutionem aliquam obiecti beatifici: quod etiam Scotus concessit, distinguens duplicem consecutionem quasi partialem: alteram priorem origine, quam dixit esse in intellectu: alteram in voluntate, origine quidem posteriorem, perfectione autem priorem, vt ipse putauit: & quamuis nos hoc vltimum non admittamus, tamen ex discursu facto, non videtur satis concludi illam consecutionem & præsentiam, quæ est per intellectum, licet necessariò antecedat talem amorem, esse vnicam, & totalem adeptionem obiecti beatifici, & non veluti consummari, & integrari per ipsum amorem: hoc ergo solum manet difficile in hac opinione.

XXIV. *4 Sent. stat pro actu intellectus & voluntatis simul.* Est ergo quarta sententia affirmans de essentia beatitudinis formalis esse actum intellectus, & voluntatis simul. Ita opinantur *in 4 d. 49.* Albert. Magn. & Thom. de Argent. qui existimauit rem hanc esse iam definitam. In eadem opinione est Bonauentura *articulo primo quæst. quinta* qui beatitudinem ponit in tribus dotibus animæ quas esse dicit, amorem, visionem, fruitionem, vt sit perfectum spirituale matrimonium inter Deum & animam. Richardus *articulo primo quæstione septima* requirit visionen, & amorem, addit verò inamissibilitatem, quam putat esse specialem actum voluntatis. Sed in hoc non rectè sentit, vt postea in 4. sectione videbimus. sequitur verò hoc de visione & amore Supplement. Gabr. *quæst. 2. articul. 2.* & Palud. *quæst. 3.* & Marsf. *q. vltima* ponit beatitudinem in visione & gaudio: existimo tamen non distinguere gaudium ab amore boni præsentis. Fuit etiam hæc opinio Hugo: Victor. super *cap. 7. de diuinis nomin.* tenet etiam Vega *libro septimo in Trident. capite tert.* & Corduba latè *libro primo quæst. q. 42.* qui citat Alensem, sed falsò: & hi duo autores vltimi existimant etiam hanc sententiem esse definitam, quia *in Clement. Ad nostrum de hæret.* dicitur indigere nos lumine gloriæ ad videndum, & Deo beatè fruendum: apparentiùs videtur, quia Benedictus XI. in Extrauag quam referunt Marsil. Castr. & alij, definit, post Christi passionē animas, quæ ex hac vita discedunt, si iustæ sint, & plene purgatæ, statim videre Deum, & videndo frui, & hac visione & fruitione esse beatas.

XXV. Sed vt hoc de definitione expediamus, non est verum quidquam in hoc esse definitum, scilicet, an essentia beatitudinis in vno, vel pluribus actibus consistat: nam in priori loco sermo est contra Begard. & Begu. qui asserebant hominem natura sua fieri beatum, & non indigere ad hoc lumine gloriæ. Hoc ergo est quod Pontifex cum Concil. definit, indigere nos lumine gloriæ, vt eleuemur ad beatitudinem illam, & vt Deo fruamur: an verò beatitudo sit in visione, vel in fruitione, vel in vtraque, impertinens est ad illam definitionem: in posteriori verò loco definitio est contra sententiam, quæ asserebat animas non beatificari vsque ad diem iudicij: obiter verò dicitur ibi animas beatificari videndo & fruendo, quod etiam simpliciter verum est, quia de facto vtrumque est in beatis, & qui vtrumque habet, necessariò est beatus, siue vtrumque sit de essentia, siue non, maximè quia adhuc in opinione versatur, quid sit fruitio, & an sit ipsamet visio, vt vult Soto, vel amor, vt Scotus putat, vel delectatio, vt creditur esse opinio D. Thomæ *in 1. 2. quæst. 11.* de quo nonnihil infrà *disp. 9. sect. 3.* non est ergo in hoc aliquid de fide.

Videtur tamen hæc opinio consentanea modo loquendi Pontificum, & illi fauent sancti Patres citati in tribus opinionibus relatis: ideo enim interdum beatitudinem ponunt in visione, interdum in amore, vel gaudio, quia hæc connexa sunt, & vnam essentiam beatitudinis constituunt. Addo verò duo testimonia. primum est Augustini *lib. 1. de moribus Eccles. capit. 3.* dicentis, *Beatus, quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecunque sit, nec qui habet, quod amat, si noxium sit, nec qui non habet, quod amat, etsi optimum sit, quartum restat, vt video, vbi beata vita inueniri queat, cùm id quod est hominis optimum, & amatur, & habetur: quid enim est aliud, quod dicimus frui, nisi præstò habere quod diligis?* Secūdum est Bernhardi *epistola 19.* vbi tractans illud ad Colossens. 3. *& vita vestra abscondita est cum Christo: In Deo,* inquit, *quia necdum possumus contemplari per speciem, nec plenè complecti per amorem, dedit nobis interim & sapere per fidem, & quærere per desiderium:* & infra, *Si enim adhuc absentes initiat fides & desiderium, præsentes profectò consummat intellectus & amor:* & infra: *His ergo fortasse quasi duobus animæ brachiis intellectu, scilicet & amore, id est, cognitione & delectatione veritatis, amplectitur & comprehenditur ab omnibus sanctis, longitudo, latitudo, sublimitas, & profunditas.* XXVI.

Ratione probatur hæc sententia, coniungendo omnes adductas pro aliis: & quia de visione satis apertè videtur ostēsum pertinere ad essentiam, de charitate id amplius persuadetur, quia charitas Dei est vltimus finis noster, vel totus, vel certe intrans essentiam eius: sed finis vltimus est beatitudo eius: ergo. Antecedens ostenditur primò ex Paulo, *1. ad Timoth. 1.* dicitur, *finis præcepti Charitas.* Dices, Paulum loqui de charitate viæ, quæ est finis omnium aliorum præceptorum. Sed contra. nam D. Thomas *2. 2. quæst. 44. art. 6.* cum Aug. *lib. de Perfectione iustitiæ*, docet charitatem patriæ esse finem, ad quem ordinatur perfectio charitatis viæ: imò dicunt in præcepto charitatis Dei, non solùm esse mandatum, quid in hac vita exequendum sit, sed etiam esse demonstratam & ostensam charitatis perfectionem in alia vita obtinendam, ad quam vt ad finem tendendum est: vnde per charitatem viæ inquirimus Deum, iuxta illud Cantic. 2. *Quæram quem diligit anima mea.* per charitatem autem patriæ tenebimus illum: ad quod applicari potest illud Cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam.* & 1. Ioan. 4. c. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo,* Sed dicet aliquis ex D. Thom. *in 3. dist. 27. quæst. 2. artic. 2. ad 2.* charitatem non dici finem præcepti, quia ad eum, vt ad finē ordinentur actus præcepti, sed quia per eam aliæ virtutes in finem ordinantur. Respondetur, D. Thomam ibi agere de charitate habituali, quā dicit esse virtutem mouentem, & ordinantem alias virtutes ad finem vltimum, quod verissimum est, licet reuerà non sit hic sensus Pauli in citato loco *1. ad Timoth. 1.* XXVII.

Præterea ostenditur secundò illud antecedens, nam etsi loquamur de actu, verum est charitatem non esse finem vltimum obiectiuum, in quem sunt omnia referenda, nam hic est solus XXVIII.

lus Deus, qui est charitas per essentiam: & hoc sensu etiam est verum dilectionem esse, qua omnia referuntur in Deum, imò etiam se ipsam in Deum refert, & in visionem beatificam ipsius Dei, quia, vt suprà dictum est, non est contra rationem ipsius finis vltimi formalis, quod referatur ad finem vltimum obiectiuum: quin etiam hoc spectat ad exellentiam talis finis, & ad debitum ordinem hominis in illum. Quapropter quod dilectio ordinet se, & omnia in Deum, non excludit, quin ipsa possit esse perfecta coniunctio cum vltimo fine, ad quam, vt ad finem reliquæ omnes actiones referuntur, vel ad inchoandam illam in hac vita, vel ad perficiendam in patria: & ita exposuit testimoniū Pauli Aug. *in Enchirid. cap.* 121. propter quod idem D. Thom. 2. 2. *quæst* 27. *articul.* 6. *ad.* 3. dicit expresse, actum interiorem charitatis habere rationem finis, quia vltimus finis hominis sistit in hoc, quod anima Deo inhæreat, iuxta illud Psalmi 72 *Mihi autem Deo adhærere bonum est.* Quod tandem ratione declaratur, quia amor Dei in patria est propter se diligibilis vltimatè absque relatione ad alium finem præter Deum in se, quia amicitia diuina est bonum propter se maximè diligibile, etiam sine ordine ad visionem: item, quia creaturam inhærere suo creatori, & perfectè conuerti ad suum principium, est per se, & ex propria ratione magna perfectio creaturæ, & quasi consummatio eius: sed nihil amplius requiri potest ad rationem finis vltimi: ergo huiusmodi dilectio, vel est vltimus finis formalis, vel saltem de essentia eius: est ergo de essentia humanæ beatitudinis.

XXIX. Hactenus aliorum sententias retulimus, superest, vt ex omnibus dictis quid nobis dicendum sit colligamus. Dico ergo primò, essentiam beatitudinis formalis primò, & principaliter consistere in visione Dei clara, in qua quasi in fonte, & radice tota perfectio beatitudinis cōtinetur. Hanc conclusionem vt existimo, persuadent sufficienter omnia, quæ pro tertia sententia *à num.* 6. adducta sunt primò, quia ex his habetur illam visionem esse præcipuam operationem creaturæ intellectualis simpliciter & absolutè. Secundo, quia etiam est ostensum in ratione consecutionis, & coniunctionis cum ipso fine in se & immediatè esse perfectissimam. Tertiò, quia est veluti forma primò, & essentialiter distinguens statum beatificum à non beatifico, ita vt sine illa reuera homo non possit esse beatus absolute beatitudine supernaturali, nec habere alios actus circa Deum cum illa perfectione, quam illa beatitudo postulat: è contrario vero posita illa visione ex natura rei sequatur omnis alia perfectio ad statum beatificum necessaria, quod non habet aliqua alia operatio: ergo recte dicitur illa visio, & præcipua forma illius beatitudinis, & tota beatitudo, saltem in radice.

XXX. Atque hinc sequitur, & dico secundò, solum actum voluntatis & amorem perfectum Dei ex charitate, non posse esse essentiam totam beatitudinis: vnde inter opiniones suprà citatas opinio Scoti, si in hoc sensu ab eo intellecta est, minùs apparet probabilis. Probatur cōclusio, quia solus amor ex se non est sufficiens satiare totam hominis capacitatem, totumque desideriū erga Deum, quin potiùs ex se, si aliud nō supponitur aptus est causare desiderium præsentiæ, seu consecutionis claræ ipsius Dei: nec etiam de se causa efficax talis præsentiæ, sed potius prærequirit illam, vt inde perficiatur. Quod in hunc modum præterea declaro, quia omnis amor, etiamsi sit amicitiæ, vt sit satiatus, requirit adeptionem boni amati: est autem differentia inter amorem concupiscentiæ, & amicitiæ, quia per concupiscentiam amamus nobis aliquod bonum proprium, ideo consecutio talis boni consistit in reali possessione illius boni, & illa est quæ satiat amorem: at verò in amore amicitiæ amamus alteri bonum vt ei insit, & ideo consecutio talis boni, & satietas talis amoris videtur in hoc consistere, quòd ille, quem amo, habeat bonum illud, quod illi amo: tamen quia hoc bonum, prout in alio est, non potest satiare diligentem, ideo satietas talis amoris videtur in hoc consistere, quód clare videat amatum possidentem omnia illa bona, quæ illi appetit: ergo impossibile est, quòd talis amor satiet amantem sine tali visione: ergo non potest solus ille esse tota essentia beatitudinis, sed necessariò requirit consortium visionis, id est, vel tanquam causam antecedentem ex generali ratione, qua amor supponit cognitionem, vel tanquam formam suo modo satiantem ipsum amorem.

Dico tertiò, amor charitatis, & amicitiæ diuinæ est simpliciter necessarius, vt homo sit supernaturaliter perfectè beatus; & absolutè dicendus est de essentia ipsius beatitudinis. Prior pars difficultatem non habet, eam enim sufficienter probant quæ adducta sunt in 1. 2. & 4. Opinione, & præterea ad eam declarandam addi potest doctrina Diui Thomæ *in* 3. *distinct.* 26. *quæstione* 2. *articulo* 2. vbi dicit, felicitatem supernaturalem requirere cōiunctionem amicitiæ cum Deo, quia cùm illa felicitas non sit connaturalis, oportet vt per charitatem fiat aliquo modo cōnaturalis. Deinde addi potest, quod idem Diuus Thomas docet *in* 1. *parte, quæstione* 43. *articulo* 5. *ad* 2. *& in* 1. *distinct.* 14. *quæstione* 4. *articulo* 1. *ad tertium*, scilicet, cognitionem sine amore gratuito non sufficere ad perfectam similitudinem Dei, sed necessarium esse amorem, qui coniungat hominem Deo cognito secundùm rationem conuenientiæ. Vnde, quod attinet ad modum loquendi, multi etiam Thomistæ absolutè docent, si homo videat Deum, & actu non amet, suspendente Deo concursum suum, illum hominem non esse dicendum beatum, non tantum perfectè, sed nec etiam simpliciter & absolutè. Atque hoc expresse docet Soto *in* 4. *dist.* 49. *quæst*, 1. *artic.* 4. *in fine*, & tandem Medina 1. 2. *quæst.* 3. *artic.* 4. *in vltima solutione ad* 1. *primæ opinionis*: qui tamen rationem insinuat, non quia amor sit formalis beatitudo, aut de essentia eius, sed quia licèt visio sit tota beatitudo, non tamen beatificat quasi formaliter tantúm inhærendo, sed efficiendo, vel causando amorem, *& ideo*, inquit, *si non actu causat amorem, quamuis de se sit sufficiens beatitudo, tamen non actu beatificat.* Quod mihi non satisfacit, quia si visio non tantúm formaliter, sed etiam effectiuè, & radicaliter beatificat, necesse est, vt aliquid aliud præter visionem beatificet formaliter, quia necesse est hunc effectum, qui est esse beatum formaliter, fieri per aliquam formam: ergo vel illa est sola visio, & sic amor non erit necessarius, nec erit verum, visionem beatificare effectiuè, sed tantùm formaliter; vel si effectiue beatificat, necesse est, quòd efficiat aliquid formaliter beatificans, id est, omnino, vel ex parte: atque ita non sola visio, sed etiam amor erit forma beatificans, & consequenter erit de essentia beatitudinis formalis, de qua disputatur.

XXXI.

Sed

XXXII. Sed dicunt alij, visionem solam non beatificare sine amore non quia amor sit pars essentialis formalis beatitudinis, sed quia est conditio necessaria, sine qua visio non habebit rationem comprehensionis, & consequẽter nec rationem beatificantis. Sed hæc ratio, quidquid sit, an applicari possit ad amorem concupiscentiæ, vel inamissibilitatem, de quibus infrà dicemus: tamen in amore amicitiæ non potest habere locum: quia hic amor non concurrit, nec petitur in beatitudine, solùm propter visionem, seu vt conditio eius, nimirum vt ille sit in aliquo perfecto statu, sed per se vt est perfecta quædam cõnexio cum vltimo fine, vltima in suo ordine & propter se maximè appetibilis, & formaliter tribuens perfectionem aliquam respectu vltimi finis. quem immediatè attingit, quam non confert visio, nec aliquis alius actus, & sine qua hominis vltima perfectio esset valde diminuta & quasi dimidiata. Et hæc est ratio (vt ad 2. partem assertionis accedamus) quę me cogit vt dicam, hunc amorem non solùm esse necessarium, sed etiam esse de essentia huius beatitudinis, quod tandem sub his terminis concessit Soto *in illa d. 49. quæst. 3. a. 4.* & quod amplius est D. Thomas in materia 1. 2. *q. 4. art. 8. ad* 3. apertè dicit, perfectionem charitatis quantum ad dilectionem Dei esse essentialem beatitudini: vocat autem perfectionem charitatis ipsum actum perfectæ dilectionis Dei, nam de hoc ibi disputat, differentiam ponens inter illum, & dilectionẽ proximi, & *q. 1. art.* 8 dixit creaturam rationalem consequi suum finem vltimum cognoscendo, & amando Deum. Deniq; locus supra citat⁹ ex 2. 2. videtur etiam expressus: quæ loca nobis aperiunt viam ad explicandam doctrinam, quã habet *in* 1. 2. *q.* 3. ne sibi videatur cõtrarius: solum enim intendit, vt existimo, beatitudinem non posse consummari in sola voluntate, & id quod est veluti omnino proprium beatitudinis, debere potius ad intellectum pertinere, quàm ad voluntatem: & ideo 3. *contra Gentes, capite* 26. vbi hoc fusiùs disputat, sæpè explicat beatitudinem principaliter ac magis esse in intellectu, quam in voluntate. cùm verò ait beatitudinem consistere in contemplatione. idem D. Thom. *quæst. 22. de veritate, art. 11. ad* 11. explicuit, cùm est sermo de contemplatione non excludi amorem. & citat Gregor. *hom.* 14. *in Exod.* quod est notandum ad epxlicanda varia sanctorum dicta *in num.* 7. adducta.

XXXIII. Tandem vt simul omnibus obiectionibus satisfaciamus cùm amor amicitiæ diuinæ habeat omnia quæ diximus, quę ratio afferri potest cur non sit de essentia beatitudinis: Respondẽt primo, quia est indifferens ad viam, & beatitudinem: nec enim satisfacere videtur quod suprà ex Scoto dicebatur amorem cum tali modo esse proprium beatitudinis, quia si amor est de essentia, necesse est non solùm modum amoris, sed etiam substantiam esse de essentia beatitudinis: sed hoc esse non potest, quia substantia amoris est indifferẽs ad beatitudinem, & non beatitudinem. Deinde respondeo, hanc potius rationem conuincere hunc amorem, etiam quoad substantiam suam, esse de essentia beatitudinis, quamuis in illo solo non possit beatitudo consistere, quia siue videatur Deus, siue non videatur, prima, & maximè necessaria perfectio ad debitum hominis statum respectu Dei est coniunctio cum illo per hunc amorem: ergo signũ est hunc actum esse propter se & propter perfectionem sui obiecti maximè necessarium homini, vt in quolibet statu sit beatus: iuxtà vniuscuiusque status capacitatem: nec est vllum inconueniens quòd aliqua perfectio possibilis in statu viæ, sit de essẽtia beatitudinis patriæ, quia illa beatitudo patrię non excludit perfectionem viæ, sed imperfectiones: & ideo fortasis Diuus Thomas *citato loco 1. secundæ,* non meminit amoris, quia existimauit, illum esse quasi generalem perfectionem in omni statu necessariam, & essentialem, & illud tantum declarauit, quod est proprium & quasi specificum illius beatitudinis.

XXXIV. Alij extrema quadam ratione respondent illum amorem non esse de essentia, quia non est de solo Deo immediatè, sed de Deo viso, vnde supponit Deum iam consecutum, vt sic dicam, & obtentum, sed hæc est aperta æquiuocatio; nam licet hic amor supponat Deum visum, tamen pro obiecto per se, & proximo, ac directè solum habet Deum, qui proponitur per visionem tanquam per necessariam conditionem, quod nihil obstat quominus amor sit immediata coniunctio cum solo Deo, formaliter, ac realiter distincta ab ea, quæ est per visionem, & per se expetibilis, & non solum propter visionem

XXXV. Tandem dicunt alii, amorem resultare ex visione. & ideo non posse habere rationem essentiæ, sed potiùs passionis: atque ita qui haberet solam visionem sine amore, dicendum fore beatum essentialiter, quia quasi in fonte, & radice haberet totam perfectionem amoris. Sed hoc etiam nullo modo probari potest, quia hæc dilectio solùm supponit visionem vt cõditionem sine qua nõ: vel ad summum, per modum principij efficientis partialis, iuxta varias opiniones de modo, quo actus intellectus requiritur ad actum voluntatis: hoc autem nihil obstat quominus perfectio illa, quam formaliter confert amor, sit valde distincta à perfectione, quam confert visio, & in suo genere sit vltima, & maximè necessaria ad debitam coniunctionem cum fine vltimo, vnde sub ea ratione, qua visio est principium amoris, comparatur ad illum vt actus primus ad secundum & vltimum: & ideo non potest esse satis ad formalem beatitudinem habere amorem solùm in tali radice, quia beatitudo non consistit in actu primo, sed secundo: sicut qui haberet lumen gloriæ, & Deum vnitum per modum speciei, iam haberet visionem in radice, & tamen non esset beatus formaliter, quia solum haberet actum primum & non secundum: sicut autem comparatur lumen ad visionem, quoad coniunctionem cum vltimo fine, quæ fit per intellectum: ita comparatur visio ad amorẽ quoad coniunctionẽ, quæ fit cum eodẽ vltimo fine per amorem in voluntate: & ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum lumẽ, vel speciem: ita sine actuali amore non esset consummata per solam visionem, nec in his rebus, quarum essentia consurgit ex proportione plurium, est inconueniens, quòd vna pars essentiæ causetur in aliquo genere ab aliqua altera. Quod patet exẽplis manifestis: nam in substantiis materialibus materia, & forma, quæ sunt partes substantiales, & essentiales compositi, habent inter se causalitatem, & materia necessariò supponitur formæ. Inter accidentia, etiam necessaria ad perfectam dispositionem seu temperamẽtum alicuius rei potest facile intelligi causalitas, seu ordo per se, vt inter calorem, vel raritatem, vel siccitatem: & magis Theologicè Fides, & Charitas sunt per se necessariæ ad iustitiam viæ, & charitas est quasi forma elen-

essentialis, quamuis necessariò supponat fidem. Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentiæ totius, quod partes inter se habeant per se ordinem, & connexionem: sic igitur quamuis inter amorē & visionem beatificā sit huiusmodi ordo, quod amor supponit visionem velut conditionem necessariam, vel vt causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiā beatitudinis, quia formaliter constituit hominē in sua vltima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione.

XXXVI. Dico quartò, amor concupiscentiæ propriæ beatitudinis obiectiuæ, vel formalis, non est simpliciter necessarius, nec de essentia beatitudinis: potest tamē in illa reperiri tanq̄ secundaria perfectio eius. Hæc posterior pars non indiget probatione: quia talis actus est in suo genere bon⁹, & naturę consentaneus & nō includit imperfectionem repugnantem beatitudini: potest ergo in eo reperiri: de quo plura dicam infrà *disputat.* 9. *sect.* 2. Prior verò pars facile etiam patet ex dictis suprà in secunda, & tertia opinione, vbi ostendimus amorem concupiscentiæ semper ordinari ad aliam actionem, quæ sit consecutio boni concupiti: hinc ergo consequitur illum non posse habere rationem vltimi finis nec obiectiui nec formalis, & consequenter nec rationem beatitudinis totalis, aut partialis.

XXXVII. Sed occurrit difficultas sumpta ex testimoniis August. suprà citat. *num.* 16. vbicumque enim requirit amorem ad beatitudinem præcipuè, videtur loqui de amore concupiscentiæ, quo aliquis appetit se esse beatum, & amat possessionem illius boni, quo existimat se fore beatū: & sic dicit beatum esse, qui habet omnia, quæ vult, & frui esse præstò habere quod diligit, quod pertinet ad amorē proprij commodi, ex quo constat, vt dixit etiam Anselm. Propter quam difficultatem dixerunt aliqui amorem concupiscentiæ, quamuis directè per se non sit de essentia, nec pars essentiæ beatitudinis, esse tamen simpliciter necessarium, vt & homo possit simpliciter beatus appellari, & ipsa visio, vel quilibet alius actus possit habere rationem beatificæ consecutionis, quia est veluti dispositio necessaria ex parte subiecti, vt sit capax actualis beatitudinis & conditio necessaria ex parte obiecti, vt possit obtineri per modum finis, & obiecti beatificantis. Quod explicatur exemplo falsæ beatitudinis: nam possessio diuitiarum, v. g. nō potest beatificare hominem etiam falsa, & apparenti beatitudine, nisi intelligamus talem hominem amare sibi diuitias vt vltimum finem suum: posito autem hoc amore, illa possessio intelligitur habere rationem beatitudinis respectu talis hominis, quia est terminus desideriorum eius, & satietas amoris illius. Vnde eademmet possessio sine amore non habet rationem consecutionis, & cū amore habet illam propter dispositionem subiecti, quæ redundat in conditionem obiecti, quod possidetur vel vt res quædam tantum, vel vt summum bonum, & finis vltimus: sic ergo proportionali ratione intelligi potest in vera beatitudine, nam visio v.g non habet quod sit cōsecutio formaliter beatifica, ex hoc præcise quod visio est: nam D. Thom. 1.2. *quæst.* 4. in ea distinguit has duas rationes, & similiter 1. *p quæst.* 12. *art.* 7. *ad* 1. *& in* 1. *d* 1. *quæst* 1. vbi dicit consecutionem sequi ex visione: visio ergò vt visio tantum respicit obiectum vt intelligibile, vt consecutio verò respicit vt summum bonum, & finem vltimum. Item, vt visio solum respicit intellectum, vt consecutio veró respicit etiam voluntatem, quia satiat affectum eius. Vnde dici solet voluntas, consequi non tantum per se ipsam, sed etiam per intellectum, quia actus ab illa elicitus non sufficit ad satiandam illam sine actu intellectus: hæc autem omnia supponunt in voluntate affectum propriæ beatitudinis, & summi boni sui, qui est amor concupiscentiæ: ergó sine hoc non potest homo intelligi beatus, nec beatificè consequi, aut tenere aliquod bonum. Iuxta quem discursum sequitur vlterius, quod licet visio vt cognitio, seu scientia quædam ordine naturæ antecedat prædictum amorem, quia est aliquo modo causa eius: tamen in ratione consecutionis, & formæ actualiter beatificantis esse posteriorem secundum rationem, quia sub hac ratione antecedit amor in genere dispositionis ex parte subiecti necessarii, vt beatificari possit. Vnde tandē fit visionem nō constituere beatum solùm veluti physicè inhęrendo intellectui, sed simul veluti obiectiuè, satiando amorem.

Hæc doctrina aliquādo probabilis mihi visa est, nunc tamē non videtur necessaria, & verius iudico eum, qui haberet visionem, & amorem amicitiæ, etiamsi nullum actum alium amoris concupiscentiæ habere intelligatur, esse simpliciter beatum essentialiter, quia reuera est coniūctus huic vltimo fini perfecto modo, quantum propter ipsum vltimatè coniungi necesse est, & in hoc consistit ratio beatitudinis: habet enim rationem termini, & finis vltimi. Deinde tam ad intentionem August. quam ad reliqua omnia sufficit amor amicitiæ Dei; August. enim non loquitur specialiter de amore concupiscentiæ, sed simpliciter de amore bòni beatificantis; intelligit enim hunc amorem debere esse proportionatum tali bono; in falsa enim beatitudine, quia bonum est imperfectum, & per se non habet quód sit finis hominis, sed ex sola intentione ipsius hominis ordinantis potius tam bonum ad se, quam se ad ipsum bonum, ideo amor ibi concurrens est concupiscentiæ, & necesse est vt antecedat totā falsam illam felicitatem. At vero in solida, ac vera felicitate, de qua agimus, bonum beatificās est perfectissimū, & per se maximè amabile, & natura sua est vltimus finis hominis in quem debet homo & omnia sua, & se referre: & ideo amor per se necessarius in hac beatitudine non est nisi amor amicitiæ. XXXIIX.

Deinde hoc amore amicitiæ amat homo perfectè suam beatitudinem obiectiuam, & præterea saltem virtute amat suam beatitudinem formalem, quia hoc ipso quod amat Deum, amat amare Deum, quia ipsemet amor intrinsece est voluntarius, & consequenter aliquo modo volitus per reflexionem ibi virtute inclusam. Vnde etiam fit, vt virtute amet ipsam visionem vel quatenus intelligitur necessaria ad amorem conditio, vel quatenus est perfecta vnio ad amicum, quam amor amicitiæ maximè cupit: ac denique fit, vt amando Deum vt vltimum finem, se ipsum virtute amet, non sibi sed Deo: ergo etiamsi demus, amorem propriæ beatitudinis esse aliquo modo necessarium ad beatificam consecutionem, prædictus amor sufficit. Quod vero hic amor sit per proprium actum distinctum, & specialem, & præsertim quod sit ex motiuo proprij commodi, potest quidem pertinere ad quandam perfectionis extensionem; non vero est cur sit simpliciter necessarius ad beatitudinem essentialem; nec satis intelligitur quomodo visio, & amor amicitiæ non habeant rationem consequutionis beatificæ absque amore concupiscentiæ, & quod eo posito illam habeat, cum tamen huiusmodi amor nec sit pars consecutionis, nec intrinsece illam constituat, XXXIX.

stituat, nec componat, vt ostensum est: nam id, quod dicitur de conditione necessaria ex parte obiecti, vel de dispositione ex parte subiecti, reuera non satisfacit, quia hoc totum nihil addit prioribus actibus, nisi denominationem extrinsecam, vel in obiecto, vel in actibus ipsis, quæ parum referre videntur vt tales actus habeant, vel non habeant rationem cõsecutionis. Quod probatur, quia obiectio nihil addit, nisi quod sit amatum tali amore concupiscentiæ, quæ in eo tantùm est denominatio extrinseca, nihilq; perfectionis ei additur, vt ea ratione possit. vel nõ possit beatificare: nam visio ex parte sua non beatificat, quia per eam video Deum esse amatum a me, sed quia video ipsum in se talem esse, nam videre esse amatum idem ferè est, quod videre meum actum vt terminatum ad ipsum: meus autem actus non est obiectum, nec pars obiecti beatificantis.

XL. Dices, non beatificare quidem visionem Dei amati, quia amatus esse cognoscitur, requirere tamen hanc conditionem, quo amatus sit: sicut etiam in suo genere beatificat amor Dei visi, non quia ipsa visio sit pars obiecti, sed quia est conditio necessaria. Respondetur tamen non esse simile: nam visio prærequiritur ex generali ratione amoris, seu appetitus eliciti, vt approximatio obiecti, vel causa necessaria ad amorẽ: at verò è contrario amor non est per se necessarius ad visionem, & ideo si non concurrit vt obiectum eius, vel vt constituens cum illa vnam integram consecutionem finis vltimi, non est, cur ex parte obiecti sit conditio necessaria, vt visio habeat rationem consecutionis, præsertim cùm obiectum eius ex se sit finis vltimus, & summum bonum hominis. Atque eadem ratio fieri potest de amore amicitiæ, quòd non pendeat ab amore concupiscentiæ, nec requirat illum vt conditionem ex parte obiecti necessariam, vt in suo genere sit coniunctio cum vltimo fine sufficiens ad beatificandum: ac deniq; idem argumentum fieri potest de dispositione ex parte subiecti: cur enim necesse est quòd sit actu amans ex intentione proprij commodi? nam licèt non amet hoc modo, tamen reuera amat hoc maximum bonum, & illi perfectè coniungitur illud, quod possidet & ille alius amor imperfectus, & concupiscentiæ, referendus est in eundem vltimum finem dilectum amore amicitiæ, vt perfecto modo habeatur, ergo per se non est simpliciter necessarius.

XLI. Vnde aliter addo, etiam visionem ipsam secundùm se, vt antecedit omnem amorem, esse saltem partialem consecutionem Dei, vt est supremum obiectum intelligibile, & vltimum, in quod potest tendere intellectualis natura per supremam operationem suam: addito autem amore amicitiæ perficitur essentialiter coniunctio cum vltimo fine, & visio solùm recipit denominationem seu habitudinem ad voluntatem, quia satiat ostendendo illi in re amata omne bonum, quod illi amat, & ita ex vtroque actu sufficienter resultat vna completa essentia formalis beatitudinis.

XLII. Vltimò dicendum est, delectationem, seu gaudium, prout est actus, seu res distincta ab amore amicitiæ Dei secundùm se, non esse de essentia beatitudinis, sed esse proprietatem per se ac necessariò consequentem ipsam. Hæc est sententia D. Thomæ 1. 2. q. 3. art. 4. & q. 4. art. 1. & 2. Scoti dist. 49. q. 7. Vt autem intelligatur, aduertendum est, dupliciter intelligi posse hoc gaudium charitatis: primò, quod sit tantùm complacentia quædam de bonis, & perfectionibus, quas Deus in se habet, ita vt totum obiectum huius gaudij sit Deus, & bonum increatũ, quod in ipso est. Et hoc modo existimo gaudium non distingui re ab illo amore amicitiæ, quo diligitur Deus propter se, quia, vt Aristoteles dixit, amare aliquem est velle alicui bonum: complacere autem de bono diuino nihil aliud est quàm velle vt illud habeat & possideat: ergo non potest esse ille actus res distincta ab amore. De qua re dicturi sumus plura Disp. 9. sect. 3. quapropter hoc gaudium sub hac ratione cõsideratum ita pertinet ad essentiam beatitudinis, sicut ipse amor amicitiæ: & hoc etiam probant & confirmant, quæ in secunda opinione adducta sunt.

Alio ergo modo potest intelligi in beatis, quòd est gaudium seu delectatio consequens ad ipsas operationes videndi, & amandi Deum: sunt enim illæ natura sua iucundissimæ, quomodo dixit Aristot. 10. Ethicorum cap. 7. *Arbitramur voluptatem felicitati admixtam esse oportere:* & de eadem voluptate dixerat ibi *cap.* 4. quòd perficit operationem vt quidam finis resultans, sicut pulchritudo perficit iuuentutem. De hac delectatione intelligitur conclusio posita, & ita facilè patet eius ratio ex dictis: primo quidem, quia, vt Diuus Thomas 1. 2. *quæst.* 3. dixit, huiusmodi voluptas supponit finem iam perfectè adeptum, & inde ipsa resultat & consequitur. Secundo quia, vt Aristoteles dixit 1. *Ethic. cap.* 6. & 7. finis perfectus est, qui tantùm est propter se: talis autem finis est felicitas: hæc vero delectatio non tam est propter se, quàm propter operationem, vt rectè docuit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 4. *art.* 2. & latiùs 3. *contra Gentes, capite* 26. Vnde delectatio ex operatione habet, quòd sit honesta, & quòd secundùm rectam rationem amari possit: ergo non conuenit illi ratio vltimi finis formalis, quin potiùs nec videtur per se primò intenta à vidente & amante Deum, sed quasi resultans ex tali operatione: propter quod Scotus & alij censent, huiusmodi voluptatem non esse actionem, sed meram passionem voluptatis. Tertiò denique, quia huiusmodi gaudium non versatur immediatè circa solum Deum in se, sed circa operationem, per quam beatus coniungitur Deo, quia, vt dixi, non est tantùm de bonis ipsius Dei in se: ergo est de coniunctione cum ipso Deo, quæ fit per operationem. Dices: Est de ipso Deo vt mihi vnito, & hoc satis est vt tali actu attingam Deum in se & immediatè; sicut in virtute spei talis modus attingendi Deum sufficit vt sit virtus Theologica. Respondetur, verum quidem esse attingere aliquo modo Deum, tamen hoc ipso, quod attingit illum vt adeptũ, hoc ipso deficit à ratione cõsecutionis, tum quia supponit illam, tum etiam, quia non est vltimatè propter se, sed propter operationem, vt dixi. vnde intelligitur hanc delectationem dici quietem seu satietatem animæ, quia est perfectio consequens perfectam consecutionem boni amati, vnde non est ipsa, quæ per se ipsam maximè satiat, sed bonum ipsum & consecutio eius, ex quo sequitur illa vitalis animæ quies, & ideo non est illa beatitudo, sed est perfectio concomitans beatitudinem: solet autem gaudium illud beatificum vocari beatitudo, vel è contrario, beatitudo ipsa vocari gaudium, quia est inseparabile gaudium illud à beatitudine, & sæpe res nominamus ab effectibus nobis notioribus. XLIII.

Ex his, quæ pro aliis opinionibus adduximus, solùm restant soluenda duo fundamenta Scoti, quæ possunt contra primam conclusionem à nobis positam procedere: reliqua enim omnia vel confirmant nostram sententiam, vel facilè ex dictis XLIV.

dictis expediuntur. Ad primum ergo fundamentum positum n. 2. negamus simpliciter, actum charitatis in patria esse perfectiorem actu visionis, aut habitum charitatis lumine gloriæ. Ad primam verò instantiam seu probationem, quæ sumebatur ex quibusdam locis D.Tho.eius discipuli, frequētius illa explicant de statu viæ.

XLV. Ferrar. verò 3. *contra Gentes, capite 26. versus fin.* non quiescit in hac solutione, quia D. Thomas præsertim in illo loco vltimo 1. p. agit de distinctione ordinum Seraphinorum, & Cherubinorum, & dicit, supremum ordinem denominatum esse ab amore, quia respectu Dei amor est melior cognitione. Constat autem, illos ordines sumpsisse sua nomina ex beatificis perfectionibus: loquitur ergo D.Thomas de amore & cognitione, etiam in patria: aliis verò locis indistinctè loquitur, absolutè affirmans, respectu Dei amorem esse meliorem. Quapropter ipse Ferrar. respondet, D.Thom. vniuersaliter esse intelligendum, etiam de statu patriæ: tamen non esse explicandum de excessu simpliciter, sed secundum quid, ita vt visio sit simpliciter perfectior, quia excedit in obiecto formali: amor verò secundùm quid excedat, quatenus tē-dit in obiectum prout est in se, & non prout est in cognoscēnte, seu amante, sicut tendit cognitio & scientia.

XLVI. Hæc Ferrariensis ratio habet alias difficultates: primùm ex ea sequitur etiam in via charitatem nō superare simpliciter fidem, sed tantùm secundùm quid, quod non est verum, vt infra dicam. Secundò nō satisfacit difficultati, quam ibi tractat D.Thom. cur enim supremus ordo Angelorum denominabitur ab amore, quia secundùm quid excedit, & non potius à scientia, si est simpliciter perfectior. Quam obiectionem conatur soluere ipse Ferrar. sed reuera nō satisfacit. Tertiò, quod ad rem magis spectat, non apparet sufficiens ratio, propter quam amor in patria excedat visionem in attigēdo Deum prout in se est, quia hoc etiam habet visio: nam *videbimus eum sicuti est:* nec refert, quòd res cognita attingatur prout est in intellectu, quia Deus ipse, prout in se est, ita erit in intellectu beati.

Quòd si dicas, essentiam Dei vniri intellectui secundùm capacitatem eius, non secundùm totùm modum suum. Respondetur in hoc non esse considerandam vnionem essentiæ per modū speciei intelligibilis, in qua maximam vim suæ solutionis Ferrar. constituit: illa enim vnio, si qua est, solùm est per modum actus primi, & ideò antecedit potius, quam constituat beatitudinem, & præterea non est vnio formalis & propria, sed solùm ad efficiendum, quomodo etiam Deus vt cognitus seu cognitio ipsa potest comparari ad volūtatem aliquo modo vt actus primus, quia mouet & determinat ad operandum. Denique, quia si visio illa fieret per speciē creatam, non minùs beatificaret, nec esset minùs perfecta: igitur ad rem præsentem solum spectat vnio obiectiua: & hoc modo sicut amor tendit in totum Deum prout in se est: & è cōtrario sicut visio ex parte vidētis non attingit Deū perfectè, nec totaliter, quia attingit per verbum creatum & finitum, ita nec amor ex parte amā tis attingit perfectè & totaliter, quia attingit per impetum creatum & finitum.

XLVII. Quapropter necessariò limitanda est illa doctrina D.Thomæ ad statum viæ: ad obiectionē verò illam in num.45 de ordinibus Angelorum primò dici potest probabile esse illum ordinem fuisse distinctum secundùm perfectiones viæ, nam in patria siue amor excedat, siue visio, tamen illæ duæ perfectiones semper comitanter se habent, ita vt qui perfectius amat, perfectius videat; & è contra: & ideo non videntur posse distingui ordines ex illis perfectionibus prout in patria sunt: at verò in via non ita se habent, nam Lucifer excessit in cognitione, non verò in amore. Huius etiam signum est, quod illa distinctio ordinum suo modo reperta fuit in dæmonibus. Aut etiam dici potest, illa nomina imposita fuisse ab hominibus, vel propter ordines, & ideo perfectiorem ordinē nominasse ab ea perfectione, quæ in ipsis viatoribus est maxima: vel tandem illa nomina sumpta sunt potius ex effectibus, ita vt supremus ordo intelligatur habere vim inflammandi & accendendi charitate: alius verò illuminādi: ille autem prior effectus in hominibus est perfectior. Ex hisque patet responsio ad tertiam probationem.

Secunda probatio prædicti fundamenti Scoti in eodem numer. 2. sumebatur iuxta dictum Anselmi, ex ratione appetibilis propter se, & propter aliud. Thomistæ igitur contendunt, amorem patriæ ordinari ad visionem, & propter illam amari. Ita Caietan. 1.*p quæst.26.art.2.* indicat Ferrar *supra,* Soto *dist.* 49 *q.* 1. *art.* 3. & idem Durand. *q.* 4. Sed mihi non placet hæc sententia, & dicti Autores videntur mihi in æquiuoco laborare: primò, quia non satis distinguunt inter amorem concupiscentiæ & amicitiæ, nam licèt, quod asserunt, posit verificari de amore concupiscentiæ non tamen amicitiæ, loquendo de primaria ratione amandi, & tali amore præsertim in patria: amor enim viæ, quatenus est liber, & meritorius, ordinari potest rectè ad visionem patriæ consequendam, quod præcipuè intendit Anselmus loco citato, dum ait, Deum creasse hominem vt ipsum amaret, & amando ad ipsius fruitionem perueniret: at verò amor amicitiæ Dei secundùm se, & maximè in statu suo perfecto, qualis est beatificus, non est primò amabilis propter visionem, sed propter se ipsum, & propter excellentiam & bonitatem sui obiecti, quod ex terminis videtur per se notum ex ipsa ratione amoris amicitiæ. Et præterea declaratur in hunc modum: quia, si amor ordinatur ad visionē, vel hoc est quatenus visio perficit hominem, & cedit in eius commodum: & hoc non: quia hoc non spectat ad amorem amicitiæ, sed concupiscentiæ: vel quatenus ipsamet visio ordinari potest ad laudem & gloriam ipsiusmet Dei, qui propter se amatur: sed quamuis demus hoc modo posse amorem ordinari ad visionem, tamen negari non potest quin hoc sit quasi extrinsecum illi, & quin ipse amor per se, & immediatè ordinetur ad Deum, & pertineat etiam ad illius gloriam, & sit illi debitus propter seipsum, etiamsi per imposibile non posset cum visione coniungi: imò vlteriùs fieri etiam potest vt ipsa visio ordinetur ad amorem, & propter ipsius perfectionem ametur, quatenus talis perfectio sine visione haberi non potest: & hoc est, quod intendit Scotus, qui tamen sine causa in aliud extremum inclinauit, sentiens visionem omninò ordinari ad amorem. XLIIX.

Palud. verò quandam distinctionem indicat loc. cit nam potest, inquit, spectari visio vt mera speculatio est, & hoc modo, inquit, est propter se & non propter amorem. Quod etiam significauit D.Thom. 1.2.*q.3:a.5.* vel potest considerari vt est actus practicus, & hoc modo ait esse ptopter amorē, & in illo nō consistere formalem beatitudinem vllam, sed solùm antecedēter requiri ad eam partem beatitudinis, qua cōsistit in amore quanq̃ Pal. sub dubio relinquit, an hic act⁹ practicus XLIX.

ctus sit res distincta à visione, vel ipsamet visio sub diuersa ratione; de qua re diximus *lib. 2. de attributis ca. 18 à num. 10.* tractantes de actu visionis. Nũc, quidquid de hoc sit, in præsenti difficultate dicendum est, tam visionem, quam amorem esse propter se, & propter excellentiam sui obiecti, & ideo vtraq; participare rationem consecutionis, seu beatitudinis formalis, quia re vera vterq; actus habet rationem vltimi in ordine suo, quamuis sese possint mutuo iuuare, & vt sic possint aliquo modo alter ad alterũ ad inuicẽ ordinari.

L. Dices, esto hoc verum sit quod vterque actus sit propter se, tamen simpliciter videtur magis intentus amor, quam visio. Quod patet ex intentione primi agentis, qui est Deus, nam principalius videtur creasse hominem vt ipsum amaret, quam vt cognosceret, quia omnia principaliter creauit Deus propter se ipsum: ad ipsum autem Deum magis refertur amor, quam visio, nam amor & se ipsum, & visionem, & omnia alia refert in Deum, visio autem non ita: ergo ex intentione primi agentis homo est præcipue propter amorem: ergo etiã ipse homo magis debet intendere amorem, quam omnia alia, quia tũc intentio eius erit maximè perfecta cum fuerit conformior intentioni creatoris. Ac denique hæc videtur esse propria, & intrinseca natura talium actuum, quia verisimile est ita esse institutum à Deo, sicut natura apti sunt ordinari.

LI. Respondetur ex Anselm. supra Deum primario creasse hominem vt ipsemet Deo frueretur, id est, vt illum cõsequeretur, ac possideret, quod tam fit per visionem, quam per amorem, quod autem ex illis duobus magis Deus intenderit, non explicat Anselm. & vix potest fieri talis comparatio, quia illi duo actus, vt beatifici sunt, sunt necessario coniuncti, & complent vnam essentiam beatitudinis, & quilibet sine altero esset aliquo modo imperfectus, quia ex visione habet amor necessitatem, & immutabilitatem suam, propterea per visionem quodammodo satiatur. Rursus ex amore fit quodam modo amabilior ipsa visio, quatenus coniunctio, & familiaritas cum amico ex amicitia nascitur: si tamen aliqua comparatio tandem facienda est, dicendum est magis creasse Deum hominem vt se videret, non solum quia ipsa est altior operatio, sed etiam quia est quodammodo fons aliarum perfectionum, & quia etiam per se cadit in magnam Dei gloriam, vt in sequenti argumento explicabo.

LII. *Ad 4. probationem in eodem n. 2. de comparatione visionis & amoris. Quid dicendum in vna quadam cõparatione.*

Quarta probatio eiusdem fundamenti *in eod. num. 2.* petit aliam comparationem, quæ sit amabilior operatio, amor, an visio? In qua re, omissis aliorum sententiis, supponendum est, comparationem esse præcisè faciendam non quatenus vnus actus supponit alium, vel includit: sic enim amor beatificus, vt sic, supponit visionem, non vero è contrario: & hoc modo potest amor dici amabilior visione. Quomodo loquitur Dur. *in illa q. 4. ad 2.* sed est friuola comparatio, quia solum est dicere, optabilius est habere duos actus, quam vnum, quanquam in hoc genere sit etiam quædam æqualitas: nam si amor supponit visionem, visio necessario secum affert amorem. Præcisè igitur hæc duo conferendo, possunt comparari vel ad amorem cõcupiscentiæ, vel amicitiæ; & quidem sub priori ratione videntur se habere sicut excedens, & excessum, visio enim superat, quatenus est maior perfectio in genere entis, vnde cum appetitus concupiscẽtiæ sit ad propriam perfectionem, videtur maior esse ad maiorem perfectionem. Aliunde vero amor superat, quia est magis coniunctus voluntati, *& amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium*, vt dixit Aristot. Propter quam rationem licet charitas inclinet ad amorem Dei, tamen charitas mea magis inclinat vt ego amem, quam vt amet alius, etiam si alius perfectius sit amaturus. Nihilominus dicendum est, hoc amore simpliciter magis amari visionem, quia voluntas non est tantum appetitus particularis propriæ perfectionis sibi in homine inhęrentis, sed est appetitus vniuersalis totius boni hominis, & ideo magis amat maius bonum ipsius hominis, etiamsi sit minus intrinsecum ipsi voluntati.

LIII. *Quid in altera comparatione dicant quidam.*

Secundo possunt comparari hi duo actus ad amorem amicitiæ, & hoc modo fere omnes Thomistæ facile dant amorem esse amabiliorem visione, & appretiatiue esse præferendum illi, ita vt si solum alter ex his actibus esset homini dandus, & daretur ei optio vt vel visionem, vel amorem eligeret, debeat potius ex vi amoris amicitiæ eligere amorem, quam visionem, quia veluti primum fundamentum amicitiæ est amor. Vnde est id, quod in ordine amicitiæ maxime amatur, & propter quod amantur reliqua: nam si visio ipsa amabilis est, ex amicitia hoc habet, quatenus est coniunctio, vel præsentia, aut familiaritatis amici: ergo hoc ipsum habet ex vi amoris.

LIV. *Confirmat. suum placitum.*

Et confirmatur, quia amor omnia refert in amicum Deum, quia eum constituit vt finem omnium actionum hominis, & facit illum præferre cæteris rebus omnibus: ergo ex amore amicitiæ videtur hic amor præferendus visioni: nec hoc repugnat rationi beatitudinis, nec etiam inde sequitur hunc amorem esse præcipuam perfectionem beatitudinis, quia quod amor sub hac ratione præferatur visioni, non est quia sit maior perfectio intrinseca beatitudinis, sed quia magis pertinet ad bonum diuinum, quod licet sit extrinsecum ipsi beato, tamen præferendum est bonis propriis, & intrinsecis ipsius beati, quia debet diligere Deum plusquam se ipsum, non est autem de ratione beatitudinis formalis vt præferatur omni bono extrinseco, seu quatenus cedit in gloriam, vel honorem alterius, sed quod præferatur omni bono intrinseco, quatenus est perfectio ipsius beati: nam hoc est quod dixit Anselm. beatitudinem constare ex commodis: quæ doctrina, loquendo generaliter, non potest improbari, quia si per impossibile id, quod est minus commodum mihi in esse, seu perfectione meæ naturæ, esset magis placitum Deo, illud esset ex amore charitatis præferendum maiori commodo meo: vnde si Deo beneplacitum esset, vt ego carerem visione eius, hoc deberem plus amare, quam ipsam visionem propter eandem causam.

LV. Nihilominus tamen ablata omni extrinseca suppositione de voluntate Dei, seu positiuo precepto, & præcisè comparando actum visionis, & amoris, non video cur ex natura rei actus amoris sit præferendus visioni in ordine ad amorem amicitiæ diuinæ, nec videtur id satis consentaneum his, quæ diximus in solutione ad 2. nam si amor est præferendus ex amore amicitiæ; ergo ille est magis intentus à Deo, quam visio, quia Deus omnia propter se ipsum operatus est, vt consequenter magis intendit id, quod magis ad ipsum, seu ad eius gloriam pertinet; magis autem pertinet ad Deum id, quod ex amicitia ipsius magis est diligendum. Vnde si hoc verum est comparando visionem ad amorem, si vnus actus ad alium sit referendus, potius est ordinanda visio ad amorem, quam è contrario. Thomistæ igitur, qui vnum admittunt, & alteram negant, non omnino

omnino consequenter loquuntur. Tandem ex amore amicitiæ diuinæ amamus Deo bonum propter se: illud ergo in hoc genere præferendum est, quod est maius bonum diuinum; at vero nec amor meus, nec visio mea est bonum intrinsecum Deo, vtrumque autem est quodammodo bonum extrinsecum, nam visio est veluti quædam clara notitia excellentiæ diuinæ, vnde pertinet quasi ad extrinsecam gloriam, & bonam famam, ex qua nascitur laus, & honor ipsius Dei, & præterea est visio regula amoris, & illum dirigit, & excitat.

LVI. *Auctoris responsio.* Videtur ergo satis probabiliter dici quod sicut voluntas, & intellectus ita comparantur, vt voluntas excedat in aliquibus proprietatibus, scilicet in ratione mouentis quoad vsum, & quoad libertatem, & nihilominus intellectus est simpliciter perfectior: ita etiam visio, & amor se habent respectu Dei, nam amor excedit ratione mouentis, & ordinantis omnia in Deum vt in finem: nihilominus visio simpliciter superat in ratione manifestantis diuinam excellentiam, & causantis ac dirigentis ipsum amorem. Addo tamen hoc potissimum intelligi de ipso actuali amore, nam ille solus comparatur cum actuali visione: quod ideo aduerto, quia si sit sermo de radicali amicitia, vt sic dicam, inter Deum, & hominem, quæ includit diuinam gratiam, & beneuolentiam Dei erga homines, hæc absolute præferenda est actuali visioni, quia simpliciter est maius bonum hominis, & finis ac radix ipsius visionis, quamuis, quia non intelligitur esse per modum actus secundi, sed per modum actus primi, non censetur pertinere ad formalem beatitudinem, sed esse fundamentum eius.

Consule authorem lib. 6. de gratia. cap. 13. n. 8.

LVII. Atque ex his constat quid dicendum sit de contrariis, ex quorum comparatione sumebatur confirmatio prima illius quartæ probationis: duo enim opposita hic possumus intelligere, vnum est per modum priuationis, scilicet carentia actualis amoris, & visionis, & de hoc nulla est difficultas suppositis quæ diximus, nam præcise comparando, illa priuatio magis fugienda est, cuius positiuum oppositum magis diligendum, nam in idem recidunt. Vnde si visio magis est diligenda, magis etiam fugienda priuatio visionis. Alterum est positiue oppositum, seu contrarie, vt sunt odium Dei, & falsa existimatio, seu error circa Deum, quomodo videtur detestabilius odium, quia est maius peccatum, quam hæresis, & tunc vrget argumentum, quia illud est melius, cuius oppositum est peius.

LVIII. Ad quod dici potest primo odium esse maius malum in genere moris, non vero in entitate naturali, & ideo non sequi visionem esse minus perfectam in suo esse. Dices, saltem sequitur esse minus perfectam in genere moris. Respondetur in eo genere *proprie*, & *formaliter*, non esse comparabiles visionem, & amorem beatificum, quia illi non sunt actus morales cum sint ab intrinseco necessarii, & actus in genere moris constituatur per libertatem. Dico autem *proprie*, & *formaliter*, quia radicaliter comparabiles sunt quatenus vel esse possunt principia, & radices totius bonitatis, & rectitudinis moralis, & hoc modo etiam habent quandam æqualitatem, in quantum tam ex vi amoris beatifici, quam visionis fit homo impeccabilis, & quodammodo excedit visio in quantum est prima radix illius beatitudinis: possunt etiam comparari obiectiue, primo quatenus possunt esse obiecta amoris, seu desiderii boni moraliter, & vt sic etiam excedit visio, vt dictum est. Vnde si res attente consideretur, vterque istorum actuum talis est, vt nullum admittat positiuum contrarium, & ideo odium proprie opponitur amori libero, seu viæ, & error similiter cognitioni, quæ haberi potest in via, & ideo non est mirum quod odium in genere moris sit detestabilius. Secundo dici potest, non esse veram illam regulam, illud scilicet esse perfectius, cuius contrarium est minus perfectum, vel è conuerso: nam licet albedo, v. g. sit perfectior qualitas, quam calor, non inde fit nigredinem esse perfectiorem frigiditate: nec è contrario ex eo quod frigiditas sit imperfectior nigredine, non sequitur calorem esse perfectiorem albedine, quia fieri potest vt tota latitudo duorum contrariorum sit in alio ordine, & genere, ad quod non attingant alia duo inter se contraria, igitur illa consequentia non est formalis.

In secunda confirmatione illius quartæ probationis Scoti *in fine numer.* 2. quæritur comparatio inter intellectum, & voluntatem, quæ hoc loco tractanda non est: & ad ea, quæ ibi adducuntur vno verbo dicendum est, solum probare voluntatem secundum quid, & in aliquibus proprietatibus excedere intellectum: specialis autem difficultas, quæ in illo argumento tangitur, scilicet an omnis actus intellectus sit perfectior quocunque actu voluntatis, tractabitur melius *sect. sequenti.* LIX.

Ad alterum fundamentum, seu caput argumentorum Scoti *in numer.* 3. quibus probat amorem habere rationem consecutionis, vno verbo respondere possumus, concedendo totum id, quod probat, quia, vt diximus, etiam amor pertinet ad essentialem coniunctionem cum vltimo fine, quæ dici potest consecutio saltem partialis, si tamen ille contendat vt præferatur dilectio visioni. Respondendum est breuiter ad primum, per visionem, & amorem vniri animam obiecto, aut summo bono suo, & ideo vtrumque actum pertinere ad beatitudinem. LX.

Quod si vrgeas, quia amor magis vnit, quam cognitio, vt D. Thom. etiam affirmat 1. 2. *quæst.* 28. *articul.* 1. *ad* 3. Respondent Thomistæ, amorem magis vnire affectiue, visionem autem magis vnire realiter, quia requirit intimam vnionem essentiæ diuinæ cum intellectu per modum speciei: sed iam sæpe dixi hanc vnionem per modum speciei non multum referre ad rationem beatitudinis explicandam, tum quia ibi non est alia vnio præter efficientiam: tum etiam, quia totum illud, quidquid est, antecedit solum per modum actus primi. Vnde aliter idem D. Thom. *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 1. *artic. quæst.* 2. *ad* 1. dicit, amorem perfectius vnire, quia perficit vnionem, quæ facta est per intellectum: quibus verbis significat præcise comparando non esse perfectiorem vnionem affectus, sed quatenus supponit, seu concludit aliam: ne tamen sit tantum de nomine disputatio, & ne hæreamus in locutionibus metaphoricis, aduertendum est, aliud esse loqui de propria vnione formali: aliud vero de vnione quasi effectiua, seu causali. Priori modo nec amor, nec cognitio vnit physice & realiter operantem obiecto, sed tantum obiectiue: & hoc modo dicitur amor vnire solum, quia est propensio in bonum amatum, cognitio vero dicitur vnire, quia facit præsentem rem cognitam, non quidem præsentia locali, seu reali indistãtia, sed vitali, LXI.

vitali, & actuali præsentia, quæ in hoc consistit, quod per cognitionem formatur res in mente, sicut est in se, quod non fit per amorem, & vtraque istarum vnionum habet aliquid proprium, in quo excedit aliam; simpliciter autem nobilior est ea, quæ fit per intellectum propter rationes supra dictas: at vero loquendo de vnione causali, seu effectiua, amor excedit, quia refert amantem in amatum, & facit vt omnes cogitationes eius sint in illo, aut propter illum; tamen hic excessus est tantum secundum quid, sicut voluntas excedit intellectum in ratione mouentis ad vsum.

LXII. Ad primam confirmationem, quod voluntatis est intendere in bonum vt bonum, & finem vt finem; respondetur, hoc esse verum considerando rationem, sub qua tendit; loquendo autem de ratione, in quam tendit potentia, etiam intellectus apprehendit, seu videt summum bonum, quatenus est summum bonum & in se, & respectu hominis; non est autem necesse vt consecutio boni fiat sub eadem ratione, sub qua appetitur quantum ad modum attingendi, sed solum necesse est vt illud bonum apprehendat, & teneat eo modo, quo desideratum est; & ideo sæpe ac frequentius contingit vt bonum per aliam potentiam comparetur, & obtineatur, & per aliam appetatur, vt ex dictis facile ostendi potest.

LXIII. Ad secundam Confirmationem respondetur primò, non oportere vt præmium detur in eadem potentia, in qua est meritum, pugnat enim miles manibus, & coronatur in capite, quia qui meretur, vel præmiatur non est potentia, sed homo, qui potest vti diuersis instrumentis ad efficiendum meritum, & suscipiendum præmium, vt dixit D. Thom. *quodl. 8. articul. 19.* Addo vero etiam in voluntate recipi aliquo modo essentiale præmium, & gaudium, nec delectatio est omnino extra illud, cum sit proprietas per se coniuncta illi, tum etiam, quia ipsa visio aliquo modo satiat ipsam voluntatem, dum complet desiderium eius.

SECTIO II.

In quo actu consistat beatitudo essentialis imperfecta, quæ in hac vita haberi potest.

PRiusquam sigillatim, ac exactè disputemus de singulis actibus, ac perfectionibus supernaturalis beatitudinis, quam expectamus in vita futura, oportet in hoc dubio breuiter expedire omnia, quæ de imperfecta beatitudine supernaturali huius vitæ ad hunc locum pertinere possunt: nam, cum hæc beatitudo, vt dicemus, solum consistat in actibus Theologicarum virtutum, & solum requirat eam perfectionem, quæ ad sanctitatem, & actualem iustitiam huius vitæ necessaria est, non oportet circa eam amplius immorari, sed solum breuiter explicare in quo consistat.

I. In qua re duo sunt vitanda extrema. Primum fuit quorundam hæreticorum, qui dixerunt, beatitudinem huius vitæ etiam consistere in clara visione, imo in comprehensione Dei; contra quem errorem egimus *libro 2. de attributis capit. 8.* vbi ostendimus secundum legem ordinariam, esse impossibile hominem consequi in hac vita visionem illam.

Aliud extremum esse potest negando omnino dari aliquam beatitudinem in hac vita, etiam imperfectam, quia in hac vita nihil est stabile, aut permanens; beatitudo autem esse debet bonum durabile; sed hoc licet ad modum loquendi spectet, probandum non est, quia in hac vita potest esse coniunctio animæ cum Deo perfectè pro ratione huius status, & potest habere rationem vltimi desiderabilis in hac vita: ergo sub ea ratione habere potest rationem aliquam beatitudinis licet imperfectam. Et ita loquitur D. Thom. 1. 2. *quæstion. tertia, articulo quinto, & quæstione quinta, articulo tertio.* & passim in hac materia, & Augustin. 11. *de Ciuitat. capite duodecimo,* & sæpe alias, & Philosophi in statu naturæ ita senserunt, vt patet ex Aristotel. 1. & 10. *Ethic.* non est autem minus sufficiens status gratiæ in suo ordine. Denique modus etiam loquendi sacræ Scripturæ fauet, nam iustos prædicat beatos etiam in hac vita; & Paul. 1. *ad Timoth.* 4. dicit quod *pietas promissionem habet vitæ, quæ nunc est, pariter & futuræ.*

Hinc vero dixerunt aliqui hanc beatitudinem non consistere in actu aliquo, imo nec, per se loquendo, in habitu, aut in perfusione aliqua intrinseca, sed in iure, quod interdum habet homo in hac vita ad obtinendum beatitudinem vitæ futuræ, siue hoc ius fundetur in gratia, vt nunc fundatur, siue in acceptatione extrinseca Dei, vt contingere posset. Et ratio reddi potest, quia homo non beatur in hac vita tanquam possidens beatitudinem; ergo tanquam tendens in illam, quæ beatificatur solum quasi per relationem quandam, seu approximationem ad beatitudinem; sed in hac vita non appropinquat ad illam, nisi per actus obtinendi illam, ergo per hos maxime in hac vita beatificatur. Hæc vero sententia recedit à communi modo loquendi omnium sapientum in hac materia: primum enim quis constituit beatitudinem in sola denominatione extrinseca, quæ prouenit ab extrinseca promissione, vel acceptatione Dei, illa enim vt sic non supponit in homine intrinsecam perfectionem; beatitudo autem formalis, de qua disputamus, esse debet formalis hominis perfectio, qua aliquo modo attingat, & consequatur suum finem: alioqui eadem facilitate posset aliquis dicere prædestinatum esse beatum hoc solo, quod prædestinatus est, etiamsi nullam perfectionem gratiæ habeat. Itaque omnium communi consensu beatitudo est aliquid in potestate nostra existens; extrinseca autem promissio, vel acceptatio non est in potestate nostra. Denique beatitudo habet rationem vltimi finis, acceptatio autem extrinseca non est vltimus finis noster. Quod si loquamur de intrinseca perfectione gratiæ habitualis, quæ est semen gloriæ, poterit illa vocari beatitudo in semine, seu in radice: quomodo aliqui intelligunt illud Pauli Rom. 6. *Gratia vita Dei æterna:* & eodem modo D. Thom. *in quarto distinctione quadragesima nona, quæstione prima, articulo secundo, quæstione secunda ad quinta.* dicit, iustum, qui non operatur, esse beatum in habitu, non in actu: tamen simpliciter illa non potest vocari beatitudo, prout Philosophi, aut Theologi de beatitudine loquuntur, quia non est actus vltimus, atque adeo nec consequutio vltimi finis, nec constituit hominem in statu, in quo aliquo modo fruatur: & ideo nec infans baptizatus, nec homo dormiens potest, tunc dici beatus, etiam eo modo, quo in hac vita beatificari potest, & qui aliter loquuntur, totam disputationem II.

tionem reuocant ad modum loquendi, & præter omnium consuetudinem loquuntur.

III. Dicendum ergo est beatitudinem huius vitæ consistere in actibus intellectus, & voluntatis, quibus æterna felicitas vitę futuræ maxime participatur. Ita docet D. Thom. 1. 2. *quæstion.* 3. *articulo* 5. *&* 6. *& in* 4. *distinction.* 4. *quæstion.* 1. *articul.* 1. *quæstiuncula* 4. *&* 2. 2. *quæstion.* 120. *articulo* 4. vbi propter hanc causam constituit beatitudinem huius vitæ, quam inchoatam vocat, in contemplatione, quæ in hac vita potest haberi de Deo: quod etiam docet *quæstion.* 182. *articul.* 1. *& quæstion.* 186. *articulo* 3. *ad* 4. *&* 1. 2. *quæstion.* 69. *articul.* 2. Et idem sentit D. Augustin. *libr. de Quantitate animæ cap.* 37. & fere toto *libr.* 19. *quæstion.* 6. *de Ciuitat.* & Gregor. 6. *moral. capit.* 17. *&* 18. & Bernard. super Cantica *à Sermone* 67. vsque *ad* 72 Et ratio clara est, primo, quia felicitas vitæ futuræ est perfectissima; ergo, cum in hac vita non possit obtineri, illa, quæ fuerit in hac vita maxima participatio illius beatitudinis, erit & maxima felicitas huius vitæ. Deinde commune est vtrique statui, vt felicitas eius consistat in Deo, & fine supernaturali, agimus enim de felicitate supernaturali: ergo formaliter consistit in actibus supernaturalibus, quibus attingitur ille finis perfectius in vtroque statu: ergo in actibus cognitionis, & amoris, sed hi actus in hac vita eo sunt perfectiores, quo propensiores, & similiores sunt actibus vitæ futuræ: ergo in his consistit beatitudo huius vitæ: nec in hac conclusione potest esse controuersia.

Primum dubium circa datam resolutionem.

IV. *Quorundã placitum in hoc dubio.* Vt vero amplius explicetur, nonnulla dubia explicanda sunt: primo enim inquiri potest, quis sit actus intellectus, & cuius intellectualis virtutis ille, qui principaliter requiritur ad beatitudinem huius vitæ. Aliqui censent non esse actum fidei, sed actum doni sapientiæ, quod est speciale donum Spiritus sancti proprium iustorum: hic enim actus videtur excellentior actu fidei, quia non est obscurus, sed clarus, quandoquidem in Christo, & beatis esse potest. Item actus, qui beatificat, esse debet proprius iustorum; huiusmodi autem est hic actus sapientiæ, non vero actus fidei. Denique contemplatio beatifica debet esse iucundissima; huiusmodi autem est hæc, & ideo dicitur Sapient. 1. *sapida scientia*; de qua intelligi possunt laudes omnes, quæ in scriptura de sapientia dicuntur.

V. *Verior sententia.* Nihilominus dicendum est, huiusmodi actum esse actum fidei, non quemlibet, sed illum, quo anima Deum ipsum secundum diuinitatem eius contemplatur, & quoad fieri potest in hac vita simplici quodam intuitu intuetur, seu consideratur. Ita colligitur ex D. Thom. *locis citatis*, & ex Augustin. 1. *de Trinitat. capit.* 8. vbi inquit beatitudinem perfectam consistere in contemplatione perfecta, quę est per visionem, quam in hac vita participamus, iuxta id, quod Paul. ait 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*: vbi certum est Paulum loqui de fide. Et ratio est, quia fides simpliciter est perfectior dono sapientiæ, vt plane sentit D. Thom. 1. 2. *quæstion.* 68. *articulo* 2. nam dona dantur vt aliquo modo adiuuent fidem, eamque perficiant, loquimur enim de donis intellectus speculatiui, quæ non attingunt tam immediate Deum in se, sicut fides: vnde si aliquam habent claritatem, & euidentiam, non est de ipsis veritatibus fidei, nec de Deo ipso in se, sed de credibilitate veritatum fidei, quam Spiritus sanctus speciali modo confert in dono sapientiæ per altissimas causas, & per quandam connaturalitatem ad affectum charitatis, vt latius tractatur dicto loco, aut in materia de Gratia, vel Charitate; perfectius autem est veritates diuinas, & Deum ipsum immediate cognoscere, & certitudinem in his habere, quamuis obscuram, quam de sola credibilitate habere claritatem: & non potest esse dubium quin hoc etiam magis spectet ad rationem beatitudinis, quæ debet consistere immediate in Deo ipso: donum ergo sapientiæ, & idem dici potest de dono intellectus, requiri potest vt contemplatio fidei sit in eo statu perfecta, quem beatitudo requirit, etiam in hac vita, non tamen est id, quod est præcipuum, & essentiale. *Vide auctorem libr.* 2. *de gratia cap.* 18.

Secundum dubium.

VI. *1. Sententia in hoc dubio.* Secundo inquiri potest, quis actus sit principalior, magisque de essentia huius beatitudinis cognitio, vel amor, non enim desunt moderni qui dicant vel omnino, vel saltem principalius consistere in intellectuali consideratione, dummodo vel per charitatem applicetur, vel charitatem pariat: & quidem D. Thom. 1. 2. *quæstion.* 3. *articul.* 5. etiam de beatitudine imperfecta huius vitæ dicit principalius consistere in contemplatione, secundario vero in actu practico: & idem dicit *in* 4. & in locis citatis 2. 2. dicit essentiam vitæ contemplatiuæ esse in actu intellectus: requirere vero amorem vt antecedentem, vel consequentem, & ad idem potest referri Augustin. 1. *de Trinitate capite octauo.* Et fundari hoc potest, quia beatitudo huius vitæ consistit in participatione futuræ: ergo maxime consistit in maiori participatione illius actus, qui principalior est in illa beatitudine: sed ille est actus intellectus: ergo in illo consistit principaliter. Minor probatur, quia in patria principalior pars beatitudinis est visio, & illi similior est cognitio, seu fides: & ideo D. Thom. 1. 2. *quæstione quarto, articulo tertio.* & omnes aiunt fidei respondere visionem. Secundo est ratio vulgaris, quia beatitudo est possessio, & apprehensio finis: ergo beatitudo huius vitæ esse debet inchoata apprehensio: sed intellectus est potentia apprehensiua: ergo etiam in hac vita per illum maxime apprehendemus finem vltimum. Tertio, quia licet fides in esse moris, siue in ordine ad meritum, sit minus perfecta, quam charitas, quomodo intelligitur Paul. 1. *ad Corinth.* 13. tamen simpliciter in esse entis est perfectior, sicut D. Thom. 1. 2. *quæstione* 66. *articulo tertio.* loquitur de virtutibus intellectualibus ad morales comparatis, ita enim comparatur fides ad charitatem, est enim illa virtus intellectualis, hæc appetitiua: est ergo illa sub genere absolute perfectiori, & à potentia nobiliori, & sub ratione altiori formalis obiecti: ergo in genere entis est simpliciter perfectior: ergo in illius actu principaliter consistit beatitudo huius vitæ: nam beatitudo non respicit rationem meriti, quin potius habet rationem termini, & vltimæ perfectionis.

VII. *2. Sententia.* Secunda sententia extreme contraria esse potest, hanc beatitudinem essentialiter consistere in solo amore, fidem vero requiri solum propter amorem, vt necessariam conditionem ex parte

obiecti.

obiecti. Ita sentit Cano *libr. 9. de locis, cap. 7.* vbi præcipue videtur loqui de beatitudine naturali: tamen quæ adducit generalia sunt. Et fundamentum esse potest, quia amor est vltimus finis harum actionum huius vitæ, est enim *vinculum perfectionis*, & omnium præceptorum finis, & consiliorum, omnia enim ordinantur ad perfectionem charitatis: & hic etiam verum est quod supra ex Anselmo afferebamus: affirmatur autem clarius ab Hugone de Sancto Victor. in capite 7. de cœlesti Hierarch. *rectum ordinem esse intelligere vt ames*, tota enim contemplatio vel frigida est, & inutilis, vel ad amorem perficiendum ordinanda est: ergo solus amor est tota essentia vltimi finis formalis huius vitæ. Et confirmatur, nam solus ille discernit inter filios Dei, & filios perditionis, solus ille est forma virtutum omnium, solus denique est substantia Christianæ iustitiæ: ergo solus etiam discernit inter hominem miserum, & beatum in hac vita.

VIII. Inter has sententias media via tenenda est, non est enim negandum quin supernaturalis cognitio perfecta, qualis in hac vita haberi potest, sit propter se necessaria, atque adeo de essentia beatitudinis huius vitæ, quia hæc beatitudo consistit in diuina contemplatione, vt omnes Patres suprà citati docent: contemplatio autem essentialiter includit cognitionem. Item, quia licet cognitio fidei ad amorem deseruiat, tamen etiam per se est magna perfectio humanæ naturæ, quam speciali modo coniungit suo fini vltimo, quo non vnit amor: & ex parte etiam ipsius Dei pertinet ad specialem gratiam, & honorem eius, vt per fidem cognoscatur, & manifestetur: ergo est in hoc actu propria, & intrinseca ratio, propter quam per se, & essentialiter necessarius est ad hanc beatitudinem. Item hoc saltem probant fundamenta primæ sententiæ, præsertim duo priora: alia vero, quę pro secunda afferebamus, non obstant, quia, vt supra dixi, actus, in quibus beatitudo consistit: licet in suo genere vnusquisque sit vltimus, & optimus, tamen se possunt mutuo iuuare, & inuicem referri, & ita fides recte ordinatur ad amorem: tamen etiam amor non male referri potest ad fidem: potest enim aliquis recte intendere perfectionem amoris, vt melius de rebus diuinis sentiat, & constantius credat. Reliqua vero argumenta potius conuincunt contrarium, illi enim effectus tribuuntur amori, quia est veluti vltima forma, quæ supponit fidem, quæ sine amore ad illos effectus non sufficit, sicut nec ad beatificandum: nihilominus tamen ad omnes illos intrinsece concurrit etiam fides, vt constat ex materia de gratia.

IX. Secundo vero addendum est principalius consistere hanc beatitudinem in amore. Ita colligitur ex Patribus citatis, præsertim ex Gregorio, & Bernardo, & multum etiam fauet Paulus in illo loco 1. *ad Corinth.* 13. fauent etiam aliæ locutiones Scripturæ sacræ, quas adducit Caietan. in quibus beatitudo tribuitur obseruationi mandatorum, *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*, Psalm. 118. & Eccles vltim. *Finem loquendi pariter audiamus, Deum time, & mandata eius obserua, hoc est enim omnis homo*: hæc enim obseruatio mandatorum in solo profecto actu dilectionis virtute continetur. Vnde sumitur confirmatio: quia illa est præcipua forma, vel pars beatitudinis, quæ maxime rectificat hominem in ordine ad suum finem vltimum, magisque eum illi coniungit: sed hoc maxime facit in via dilectio: ergo. Denique, vt simul ad vltimam obiectionem primæ sententiæ *in num. 6.* respondeamus, charitas est simpliciter perfectior fide, non solum in esse moris, aut meriti, sed simpliciter in suo esse entis: quæ sententia quia pertinet ad 2. 2. non est hoc loco fuse tractanda, tamen sine dubio est magis consentanea Paulo, qui absolute loquitur: solus autem excessus secundum quid non esset sufficiens, vt charitas absolute diceretur *amor*: & ita exponunt ibi omnes antiqui interpretes, & hinc Sancti sæpissime afferunt, inter dona Dei, quæ in hac vita nobis dantur maximum esse charitatis: & Scholastici antiqui fere ita sentiunt. Sed præsertim est hæc sententia expresse Diu. Thomæ *quæst. 23. articul. 6. & 1. p. quæst. 82. articul. 2. & 1. 2. quæst. 66. articul. 2.* vbi dicit, *Vna virtus est maior alia secundum rationem speciei, sicut charitas fide, & spe*: & *articul. 3.* subdit illam virtutem esse simpliciter perfectiorem alia in suo esse, & entitate, quæ excedit secundum rationem speciei, quamuis secundum quid in ordine ad amorem sit minus perfecta: & statim *artic. 6.* ex professo probat charitatem ita superare fidem, & spem. *Consule autorem in tr. de charitate disp. 3. q. 1.*

Ratione ita potest declarari, quia, vel censetur fides superare charitatem in esse entis, solum quia continetur sub genere actus, vel virtutis intellectualis, quod est perfectius, quia nobilissima species eius excedit omnem virtutem voluntatis, & hoc fundamentum [quod Dialecticum est] nullius est momenti, quia non est necesse omnes species contentas sub quocumque genere altiori superare omnes contentas sub inferiori genere, vt constat manifestis exemplis: quis enim dicat actum fidei humanæ esse perfectiorem actu charitatis, hoc solo, quod est actus intellectus: imo etiam sequitur actum visionis, vel phantasiæ esse perfectiorem omni actu voluntatis, quia continetur sub aliquo altiori genere, actus enim cognoscendi, & appetendi tanquam duo genera distingui possunt, & inter illa primum est sine dubio perfectius. Item in ipso intellectu scientia, & fides distingui possunt tanquam duo genera, inter quæ scientia est perfectior: & tamen fides supernaturalis excellentior est etiam in genere entis, quam naturalis scientia: quia fides innititur in ratione formali simpliciter perfectiori, vel altiori, scilicet in prima veritate. Inter substantias etiam afferri posset exemplum, nam substantia incorruptibilis abstrahi potest vt quoddam genus sub se complectens nobilissimas species substantiæ, & tamen inde non sequitur quamcumque speciem contentam sub illo genere esse simpliciter nobiliorem omni substantia corruptibili. X.

Denique ratione declaratur dupliciter primo quia hæc abstractio generum, vel specierum solum fundatur in aliqua conuenientia, & similitudine, quæ inter res ipsas reperitur: fieri autem potest, vt res nobilissima & ignobilis inter se habeant aliquam similitudinem, & conuenientiam, ratione cuius conueniant in aliquo genere, sub quo non comprehenditur res aliqua alterius generis, quæ in specie, & perfectione sua habeat medium locum inter illas, quia licet sit minus perfecta quam vna, & perfectior quam alia, fieri potest, vt cum neutra habeat illam similitudinem, vel conuenientiam, quam ipsæ haberent inter se. Secundo quia genus comparatur ad differentiam, sicut potentia ad actum: fieri autem potest, vt eadem potentia, quæ est capax nobilissimi actus, sit etiam XI.

etiam capax ignobilioris, si in modo actuandi conueniant: quomodo etiam materia est capax animæ rationalis & inferiorum formarum. Vnde fit vt quamuis in entitate sua hæc materia fortasse sit minus perfecta, quam materia cœli, nihilominus sit capax alicuius formæ nobilioris, quam sit forma cœli, quamuis etiam sit capax aliarum minus nobilium. Ex hoc ergo capite nullum potest sumi argumentum efficax, vt fides in genere entis anteponatur charitati. Neque etiam sumi potest ex nobilitate potentiæ quatenus est principium actiuum sui actus: nam vt omittam potentias nostras in his actibus supernaturalibus concurrere vt instrumenta, ex quibus per se non potest sumi efficax argumentum: tamen etiam respectu eorum actuum, quorum sunt propriæ causæ, procedit ratio, quia in causis aequiuocis, & vniuersalibus non est necesse, vt omnes effectus causæ nobilioris superent omnes effectus causæ minus perfectæ, quia vniuersalis causa multa complectitur, & non semper operatur secundum vltimum potentiæ suæ: intellectus autem, & voluntas sunt causæ æquiuocæ suorum actuum, & vniuersalia principia: & ideo non oportet vt quandocumque intellectus operatur, aliquid perfectius faciat, quam sit omne illud quod potest efficere voluntas: hoc igitur argumentum nullum etiam est.

XIII. *Excluditur à beatitudine supernaturali viæ omnis actus intellectus, præter fidem. Excluditur etiam delectatio ab essentia talis beatitudinis.*

Tandem nec ex obiectis formalibus potest id colligi, scilicet quia ratio *veri* est altior, quam ratio *boni*, nam istæ duæ rationes ita simpliciter, & generatim sumptæ, comparantur ad intellectum, & voluntatem tanquam rationes adæquatæ specificantes ipsas potentias, & ideo ex nobilitate illarum rationum præcise consideratarum, recte potest colligi excessus vnius potentiæ ad aliam: tamen ad habitus, seu actus, aut habitus intellectus, & voluntatis non comparantur, vt rationes adæquatæ, & specificantes, sed vt rationes genericæ, sub quibus comprehenduntur, verbi gratia, ratio veritatis euidentis, aut ratio veritatis obscuræ, & ratio boni increati, vel creati, &cæt. Ex quibus sumi possunt variæ species actuum, vel habituum, quæ inter se differant in perfectione, atque hoc modo fieri potest, vt aliqua ratio boni sit perfectior, quam aliqua ratio veri. Vnde ex hoc eodem principio recte colligit D. Thomas suam sententiam, quia licet ratio veri, & boni diuini, pro vt in seipso est, ita se habeant, vt ratio veri excedat aliquo modo: tamen ratio veri non vt in se, sed quatenus ab illo ad nos dimanat, aliquid verum per testificationem, & reuelationem obscuram, illa, inquam, ratio veri inferior est, quam ratio boni simpliciter: & ideo charitas, quæ respicit Deum sub illa ratione boni, est simpliciter perfectior, quam fides, quæ sub ratione talis veri in illum tendit.

Tertium dubium.

Tertio dubitari potest, an præter hos duos actus cognitionis, & amoris, sit alius de intrinseca ratione, & essentia huius beatitudinis, & de intellectu quidem nulla est difficultas, quia sicut in eo nulla est alia virtus Theologica præter fidem, ita nullus est alius actus quo attingamus Deum in se, & ideo nullus alius potest esse de essentia beatitudinis, etiam imperfectæ. Rursus in voluntate certum est reperiri in via actum delectationis, seu fruitionis, quæ oritur ex charitate, & diuina contemplatione: nam primus fructus charitatis est gaudium 2.2. quæstio. 23. propter quod dixit Gregor. hom. 14. in Ezechiel. *Contemplatiua vita amabilis valde dulcedo est*, quod recte explicat & confirmat Diu. Thomas 2.2. quæstion. 180. articul. 7. tamen hic actus non est censendus de essentia huius beatitudinis, sed tanquam proprietas consequens ipsam propter rationes adductas in præcedente sectione, quæ eadem proportione applicari possunt. Difficultas vero solum superesse potest de actu spei, quia Theologicus est, & attingit Deum in se, & inter tria omnino necessaria ad essentialem perfectionem, & iustitiam huius vitæ numeratur à Paulo 1. Corinth. 13. & à Trident. sess. 6 cap. 7. Can. 3. vt ibi notat Vega libro 7. cap. 3. qui ex Patribus confirmat hunc actum esse de essentia iustitiæ, erit ergo de essentia beatitudinis huius vitæ, nam hæc maxime videtur consistere in actuali iustitia ergo Deum. Accedit quod Augustin. epistola 52. & 11. de Ciuitate c. 12. & lib. 19. capite 4. beatitudinem huius vitæ constituit in spe, & D. Thomas 1.2. quæstio. 5. articul. 3. ad primum sub disiunctione dicit nos vocari beatos in hac vita, vel propter spem, vel propter fruitionis participationem. In contrarium autem esse videtur, quia hic actus consistit in motu, & tendentia, & directe repugnat consecutioni. Item beatitudo imperfecta debet habere proportionem cum perfecta, sed beatitudo perfecta est tantum in duobus actibus. ergo.

Mihi videtur hominem in hac vita dupliciter posse considerari, primo, vt existentem in quodam statu, in quo potest aliquo modo consequi, & tenere suum finem, quem statum posset habere homo etiamsi illi non esset promissa beatitudo alia perfecta, & hoc modo hominis beatitudo nullum actum essentialem requirit præter, cognitionem, & amorem: & hoc probant rationes posteriori loco factæ. Secundo potest homo considerari, vt viator tendens ad perfectam beatitudinem sibi promissam consequendam: & hoc modo spes dici potest essentialis huic homini viatori, vt possit aliquo modo esse beatus, quia per spem aliquo modo consequitur, si non in re saltem in spe, & quia sine spe nullum progressum facere posset ad illum terminum. Denique perfectio viatoris, vt sic, in motu consistit, & ita loquitur August.

XIV. *Autoris decisio satisfaciens vtrique parti.*

Quartum dubium.

XV. *Quomodo 8 beatitudines tales dicantur à Christo.*

Vltimo dubitari potest de aliis virtutibus moralibus maxime propter verba Christi Matt. quia videtur in eis ponere beatitudinem: dicendum vero est hæc omnia non esse de essentia cum non attingant Deum in se, auferre tamen impedimenta charitatis, & disponere hominem ad perfectionem eius, & hac ratione illis tribui aliquo modo beatitudinem, vt omnes exponunt. De qua re legi potest D. Thomas 2.2. quæst. 180.

DISPVTATIO VIII.

De perfectionibus intellectus Beati extra visionem beatam.



Res diximus esse actus præcipuos beatitudinis, visionem, amorem, & gaudium: ad complementũ ergo huius materiæ necessarium est singula nosse. Ac primũ de actu visionis,

nis,cum primus sit omnium, quatuor occurrebant disputanda. Vnum de obiecto illius: alterum de ipso actu. Tertium de principiis, siue causis à quibus manat. Quartum de effectibus: sed quoniam de tribus prioribus in secundo libro de attributis Dei negatiuis abunde est dictum,pro explicanda incomprehensibilitate diuina(quod etiam 1.*part quæst*.12. D Thomas enucleate præstitit] superuacaneum existimamus in præsenti repetere,quia quod Dei visio beatitudo hominis sit, non propterea diuersam tractationem postulat.Quare id quod quarto loco proposuimus discutiendum restat, cum ad præsentem materiam de beatitudine proprie, ac præcise attineat.

Perfectiones ergo, de quibus nunc agimus, effectus sunt beatæ visionis,quo nomine comprehendimus perfectiones omnes,quæ Beatis dantur,se debentur ratione illius status, cuius prima radix,& quasi essentialis forma est visio beata, vt dixi, neque enim habet illa visio alios effectus proprios, & physicos, est enim actus immanens,&perfecto modo procedens ab habitu perfecto,&ideo nihil vltra se producit:inter hos vero effectus, propinquiores sunt, qui ad intellectum pertinent,de quibus primo videndum est, quam perfectionem potissimum includant præter visionem beatam: deinde quomodo excludant omnem imperfectionem ad intellectum pertinentem.

SECTIO I.

Vtrum præter beatam visionem detur Beatis alia cognitio, vel supernaturalis scientia.

IN hoc dubio occurrunt multa tractanda, quæ per occasionem disputant Doctores variis locis, & ideo illa attingam breuiter, & remittam.

I. *In beatis nõ manet fidei actus. De hoc latius in tractatu de fide disp. 7. sect. vlt.* Primum est, an in Beatis simul cum visione sit cognitio fidei supernaturalis. Quod D. Thomas disputat ex professo 1.2.*quæst*.67.*articul*.3.*&* 2.2.*q*.1 *art* 4.*&* 5.*& in* 3.*dist*.31. vbi Capreolus latissime, & in particulari de Christo Domino D. Thomas 3.*p.quæst*.7.*art*.3. vbi nonnulla notaui, quæ huic loco possunt sufficere: resolutio enim est fidem, quatenus virtus intellectualis est, non manere in Beatis.

II. *Manent dona Spiritus sancti.* Secundum est, an maneant in Beatis dona Spiritus sancti, quæ ad intellectum pertinent, scilicet scientia, sapientia,& consilium: quod disputat D.Thomas 1.2 *quæst*.68.*art*.6.& definit,manere quia non includunt essentialiter obscuritatem: quod etiam attingit idem D. Thomas 3 *p. quæst*.7.*art*.5 *&* 6. Vbi de hac integram edidi disputationem; quæ omnibus Beatis potest esse communis.

III. *Prophetiæ donum quo sensu maneat,aut nõ maneat in Beatis.* Tertium est, vtrum sit in Beatis cognitio Prophetica, quod tractat D.Thomas 2.2.*quæstio*.174.*articul*.5. & negat: addit vero *in solut. ad secundum*, conferri Beatis reuelationes supernaturales, eas vero respectu illorum non habere prophetiæ rationem ratione status beatifici. Et est breuiter aduertendum Prophetiam, vt sic, non dicere specialem rationem cognitionis claræ, vel obscuræ, sed solum quod sit supernaturalis cognitio eorum, quæ sunt procul, per diuinam reuelationem comparata: esse autem procul dicuntur ea, quæ sunt abdita, & extra beatitudinem cognitionis, quæ debetur homini in eo statu,in quo existit, vnde Diuus Thomas *dicto articul*.5.*ad primum*, dicit eandem visionem beatificam, quæ in Beatis non est Prophetica cognitio, in Moyse,& Paulo habuisse rationem Prophetiæ: *& solutione ad tertium* indicat aliquam supernaturalem cognitionem habuisse rationem Prophetiæ in Christo viatore, quæ iam non habet illam rationem, quamuis in se non sit substantialiter diuersa, in quantum illa denominatio Prophetiæ dicit specialem habitudinem ad subiectum, & statum eius: sic igitur quantum ad hanc rigorosam denominationem negatur esse Prophetia in Beatis, qui iuxta suum statum nihil agnoscunt, quod procul ab eis esse censeatur,nam siue in verbo formaliter,siue extra verbum,connaturale,& debitum illis est,vt sciant quidquid eos scire oportet, vt Gregor.dixit, *Quid non vident qui videntem omnia vident?* At vero prætermissa hac rigorosa denominatione, & considerando substantiam ipsam reuelationis fieri potest, vt aliqua cognitio, seu reuelatio sit in Beatis eiusdem rationis cum illa, quæ solet dari Prophetis, hæc enim interdum est obscura, & hæc non habet locum in Beatis, interdum vero euidens, & supernaturalis,& hæc non repugnat illorum statui, vt magis ex dicendis patebit. Alia poterunt videri *tom*.1.*in* 3.*p.disput*.21. *sect*. 1. nam illa possunt accommodari omnibus Beatis. *De quo puncto latius in lib.2.de attributis cap. 28.*

IV. *Theologiã nostram manere in patria quidam putat.* Quarto inquiritur, An scientia Theologiæ, quam hic acquirimus,maneat in Beatis. Quam quæstionem non inuenio in Diu.Thoma in terminis disputatam: eam vero tractant expositores eiusdem *in* 1.*p.quæst*.1.*articul*.2. & ideo breuiter attingam. Et quidem iuxta opinionem eorum, qui existimant fidem manere in patria, non habet locum hæc quæstio, quia consequenter idem est affirmandum de Theologia: nos vero hoc disputamus supponendo fidem non manere, quia etiam hac suppositione facta, multi Thomistæ existimant, manere Theologiam in patria:& differentiam assignant, quia sic ratione fidei est obscuritas, non vero de ratione Theologiæ, sed accidit illi ratione subiecti, seu status,quatenus in fide fundatur:& afferunt exemplum de scientia subalternata acquisita ante subalternantem ex principiis creditis, quæ durat etiam post acquisitam subalternantem. Sic Caietan. *articul*. 2. & Cano *libr*. 12. *de locis*, *cap*. 2. qui afferunt illud Hieronymi *in epist. ad Paulinum*, de omnibus Scripturæ sacræ libris, dicentis, *discamus in terris quorum scientia nobis perseueret in cœlis*.

V. Tamen hæc doctrina & differentia assignata est falsa,&mere voluntaria,parumque probabilis mihi semper visa est: vnde tam certum existimo non manere Theologiam hic acquisitam in Beatis,sicut neque fidem,quod vidit postea Caietan. in id Pauli ad Corinth. 13. *siue scientia destrueretur*:idem etiam Capreol.licet varius sit,*q*.1. *prolog.art*.1. ad argumenta Aureoli,& Durand.& Scot. *contra* 1. *&* 2.*concl*. idem etiam Medina *q*. 67. *art*.2. Ratio est, quia hæc Theologia, quam hic acquirimus, tota nititur autoritate diuina obscure reuelante, tanquã in obiecto formali, sicut nititur fides, solum differt ab illa, quia minus perfecte attingit illam rationem, scilicet per discursum:nam fides assentitur ijs,quę formaliter, & in se reuelata sunt: Theologia vero iis, quæ in reuelatis implicite cõtinentur,& per euidentem consequentiam deducuntur:tã ergo est de essentia huius cognitionis obscuritas, sicut est de ratione fidei:ergo illa differẽtia est gratis ficta: aliud enim est loqui de Theologia in cõmuni prout dicit scientiam supernaturalem rerum diuinarum, aliud vero de hac Theologia in specie, quæ ex fide

ex fide generatur: priori enim modo accidit Theologiæ esse obscuram eo modo, quo accidit generi differētia contrahens: at vero huic Theologiæ in specie hoc non accidit, cum conueniat illi ratione sui obiecti formalis, & causarum per se, à quibus generatur, seclusis enim nominibus eadem distinctio habet locum in cognitione supernaturali principiorum fidei, nam illi vt sic, id est, ex vi generis sui accidit quod sit obscura, tamen illi in tali specie non accidit, imo in vniuersum repugnat eundem assensum, vel habitum, qui aliquando fuit obscurus, in solaque autoritate fundatus, postea fiat euidens, & clarus: tum quia necesse est mutari formalem rationem assentiendi, nam qui cognoscit obscure, necesse est cognoscat ex autoritate, vel ex ratione incerta & probabili: qui autem clare, & euidenter cognoscit, necesse est vt in euidentia luminis, & in aliquibus principiis ex re ipsa notis nitatur: tum etiam, quia inductione facta in omni alia cognitione obscura nunquam reperietur vt eadem manens fiat clara, vt patet in opinione, & in fide humana, & diuina: & idem est in illo exemplo de cognitione conclusionum scientiæ subalternatæ, quæ non fundatur in principiis scitis, sed creditis ex magistri autoritate, illa enim non transcendit rationem fidei humanæ, & ideo non potest ipsamet fieri scientia: ac tandem, quia cognitio non fit clara per illuminationem aliquam accidentalem, seu additionem alicuius qualitatis, sicut illuminatur aër, id enim fictitium est, & inintelligibile, sed fit clara ex mutatione medij, & ratione assentiendi: ergo quando homo mutatur ab obscura in claram cognitionem, non fit mutatio in eodem actu, vel habitu, sed fit relinquendo vnam cognitionem, & acquirendo aliam: idem ergo contingit in mutatione Theologiæ viæ, & patriæ: nec Hieronymus *citato loco* docet aliquid in contrarium, quia nec dicit manere eandem scientiam, sed earundem rerum scientiam, id est, diuinarum: neque etiam loquitur de propria Theologiæ scientia, sed de intelligentia Scripturarum, quæ vel ad fidem, vel ad interpretationem sermonum pertinet.

VI. *Quid ex nostra Theologia maneat in patria.* Addo vero, quamuis in patria non maneat proprius assensus Theologicus, & habitus eliciens illam, manere tamen in memoria species earum rerum, quas homo cognoscebat in via, & ita posse recordari Scripturarum diuinarum, & sensuum, vel interpretationum earum, quas in via comparauit, licet tunc non obscure, neque incerte, sed clare intelligat quis fuerit vetus Scripturæ sensus: & idem dici potest de mysteriis, & aliis opinionibus Theologicis.

VII. *An scientia per se infusa vltra visionē detur in Beatis.* Hinc vero potest quinto dubitari, an præter visionem Dei, habeat beatus aliam scientiam supernaturalem, ac per se infusam: de quo pauca scripta inuenio: possunt tamen excogitari tres dicendi modi, primus est, absolute negans esse in beatis huiusmodi scientiam, quia non est fundamentum ad ponendam illam, sufficit enim eis visio beata, & naturalis scientia, *1. Sententia improbabilis.* imo nec in sanctis Angelis videntur Augustin. aliique Theologi agnoscere aliud genus scientię, præter eam, quæ est in Verbo, quæ est visio beata, & aliam connaturalem ipsis, quæ vocatur in proprio genere: sed hæc opinio videtur mihi falsa, & parum probabilis, propterea, quæ statim dicam.

VIII. *2. Sententia.* Secundus modus est, beatos non habere scientiam aliquam per se infusam præter visionem beatam, nihilominus tamen habere extra Verbum Theologicam quandam scientiam de diuinis rebus sua industria acquisitam, quam eliciunt ex his, quæ vident in Verbo adiuncta connaturali cognitione, & discursu: sicut nos ex creditis, & naturaliter cognitis elicimus scientiam nostram Theologicam. Sed quidam moderni 1 *p. quæst. 1. art. 2.* sed hæc sententia mihi non probatur. Primo ergo vix potest intelligi huiusmodi genus scientiæ quod sit possibile, primo quia illa visio beata est simplicissima, & abstrahens ab omni discursu, vnde quidquid per eam cognitionem cognosci potest, ex discursu vnico simplici intuitu cognoscitur: non ergo apparet quomodo possit cum alia naturali cognitione coniungi ad efficiendum nouum actum, & cognoscendum per discursum. Item quia admisso hoc genere scientiæ, posset in huiusmodi scientiis intermediis in infinitum procedi: nam anima Christi, v.g. ex his, quæ cognoscit per scientiam infusam adiuncta aliqua cognitione naturali posset aliud genus scientiæ acquirere: rursus ex scientia infusa, & beata posset etiam discurrere, & elicere aliud genus cognitionis: & rursus ex huiusmodi scientia intermedia cognitione naturali possent etiam alii varij discursus cognosci: & semper etiam variaretur cognitio, variata scientia principiorum, à qua per se pendet, quod est plane falsum: signum ergo est, quamlibet scientiam ex his in suo genere esse, vt ita dicam vltimum consummatum, & sub lumine suo manifestare omnia, quæ ex suis principiis, vel in suis principiis ostendere conatur: & ideo ex natura sua non posse coniungi cum alia inferiori scientia ad inferendum nouum genus cognitionis: in quo multum differt hæc scientia, seu visio beata à fide, quia fides vt sic non manifestat conclusionem in principiis, neque ex principiis, quia non est discursiua, nec penetrat rem in seipsam, sed tantum assentitur dictis. Deinde, quidquid sit de possibilitate talis scientiæ, non est necessaria beatis non solum propter dicta, sed etiam quia cognitio conclusionis sic elicita, non potest esse supernaturalis in se, quia ex vno principio supernaturali cognito, & alio naturaliter potest elici supernaturalis cognitio, si illa duo principia per se, & tanquam propria causa cognitionis concurrant: si vero alterum eorum non ita concurrat, sed solùm vt applicans, seu proponens, sicut fortasse contingit in nostra Theologia, licet illa cognitio possit esse supernaturalis, non tamen euidens, & clara quatenus talis est: hoc autem repugnat scientiæ, quæ est in beatis: ergo necesse est vt talis cognitio sit naturalis, vel si supernaturalis est, debet esse per se infusa, & habita ex sola euidentia supernaturali. Tandem si hæc scientia admitteretur in beatis, non esset illa sola sufficiens, vt iam dicam.

Tertius modus, seu opinio, quæ mihi probatur, est, extra visionem infundi beatis aliam scientiam rerum diuinarum, quæ potest dici Theologia euidens, ac per se infusa in proprio genere, seu abstractiua. Quam opinionem indicant Gabr. *in 3. d. 14. quæst. vnica, artic. 1. notab. 2.* & Ocham *in 4. quæst. 13.* & eam necesse est doceant omnes, qui negant, beatos videre in Verbo formaliter mysteria gratiæ, sed tantum causaliter: nam hoc est dicere cognoscere illa per scientiam distinctam infusam ratione visionis. Fauet etiam D. Thomas *in 4. d. 45. quæst. 2. art. 5. ad 12.* vbi ait, beatos visuros omnia, quæ Deus videt scientia visionis, non in Verbo, sicut animæ Christi, sed extra Verbum: necesse est ergo fieri per

per nouam scientiam infusam, atque adeo hoc modo referri possunt Patres, qui affirmant beatos scire omnia, quia non oportet vt id sit de omnibus verum ratione solius visionis: loquũtur ergo saltem in communi, scilicet, quòd per visionem, vel per aliam scientiam infusam ea cognoscunt. Præter eos autem, quos hac de re citaui *libr. 2. de Attributis, capit. 27.* sic etiam Athanas. *quæst.* 11. ad Antiochum Presbyterum, *de vita contemplatiua, capit.* 14. Anselm. *in illucidario, versus finem*, Bernard. *serm. de triplici genere bonorum, circa finem*, & Beda *libro variar. quæst. q.* 12. *in tomo* 8. Ratio adiungi potest, quia licèt Beati videant creaturas in Verbo scientia matutina, tamen expedit vt habeant sciẽtiam earum in proprio genere, quæ vespertina dicitur: ergo sicut de rebus naturalibus habent hanc scientiam, ita & eandem habere debẽt de rebus ac mysteriis supernaturalibus, vt de gratia, & de omnibus aliis quæ ad illum ordinem pertinent: hæc autem scientia necessariò debet esse per se infusa, & supernaturalis ordinis. Confirmatur, quia Beati non vident in Verbo omnia mysteria gratiæ quoad omnes circumstantias, & particulares rationes eorum, neque omnia futura contingentia, neque omnes cordium cogitationes: ergo vt hoc possint interdum cognoscere extra Verbum, necesse est vt habeant aliud genus supernaturalis cognitionis huiusmodi rerum, & hanc vocamus nos scientiam infusam extra visionem, ad quam pertinent nouæ reuelationes, vel illuminationes, quæ fiunt Beatis tam Angelis, quàm hominibus, in quibus non semper necesse est infundi nouum lumen, nam hoc à principio factum est, quando scientia hæc est illis infusa, sed augeri vel in se, vel, quod probabilius est, per solam additionem specierum intelligibilium. Tandem huiusmodi scientia est consentanea statui beatorum, & nullam inuoluit repugnantiam, neque difficultatem: cur ergo neganda est.

X. Sed vltimò inquiri potest, an eiusmodi scientia sit eiusdem rationis & perfectionis in omnibus beatis, vel quam habeat diuersitatem, & vnde illam habeat. In quo breuiter dicendum est, hanc scientiam eiusdem rationis essentialis esse in omnibus Beatis, præsertim hominibus, quia est quasi proprietas manans ex essentiali beatitudine, & alioqui modus intelligendi omnium hominum est eiusdem rationis: at verò quoad indiuidualem, seu accidentalem perfectionem, non est eiusdem perfectionis in omnibus, quia accidentalia dona beatitudinis tam animæ, quàm corporis, seruabunt proportionem cum essentiali beatitudine: potest autẽ hæc inæqualitas intelligi aut in claritate, & intensione luminis, aut in perfectione specierum intelligibilium, aut in multitudine earum, seu rerum cognitarum, & fortè in his omnibus erit varietas: præsertim tamen in intentione luminis, & perfectione specierum, & in rebus cognitis quoad res indiuiduas, & particulares circumstantias, nam quoad specificas essentias rerum, vel mysteriorum supernaturalium, credibile est quemcumque beatum omnes illas cognoscere: vnde offerebat se occasio disputandi latè de obiecto huius scientiæ, vtrùm comprehendat omnes res possibiles simpliciter, & an res naturales, vel tantùm supernaturales. Rursus de lumine illius quale sit: sed hæc ferè eiusdem rationis in hac scientia sunt, & in scientia per se infusa animæ Christi: vnde sufficiant quæ de illa disputaui 3. *p. quæst.* 11. *à disp.* 27. Tandem probabile videtur inæqualitatem huius scientiæ in patria, non respondere scientiæ acquisitæ in via, sed inæqualitati meritorum, quia hæc est vt proprietas consequens essentialem beatitudinem: ergo quo essentialis beatitudo fuerit maior, eo erit perfectior hæc scientia: sed mensura illius inæqualitatis sunt merita: ergo & istius: quod quidem intelligendum est de maiori perfectione simpliciter, nam secundùm quid, seu circa aliquod particulare factum, aut alias similes circumstantias, potest interdum excedere qui est inferior in meritis, quia illius cognitio magis pertinet ad suum statum, quomodo sæpè aliquid reuelatur inferiori beato, quod non innotescit superiori.

Dices: ergo sapientia, vel Theologia acquisita in via, nihil conferet ad maiorem sapientiam, vel Theologiam patriæ, etiam extra Verbum. Respondetur per se, ac præcisè assumptam nihil conferre, nisi quatenus confert ad meritum, vel quatenus ad statum alicuius potest pertinere ratione illius muneris, quod in via exercuit vt plures circumstantiæ de aliquibus mysteriis reuelentur: vel denique quatenus huiusmodi scientiæ respondet aureola, quæ non datur propter sapientiam per se, sed propter doctrinam, & aliorum illuminationem, vt iterum fortasse infra dicemus. XII.

SECTIO II.

Vtrùm in beatitudine perseuerent, vel denuò infundantur scientiæ naturales, & acquisibiles.

DVo attinguntur in hac quæstione, vnum est, an scientiæ hîc acquisitæ naturales perseuerent in patria, in qua re Albert *in* 3. *d.* 33. sentit non manere, sed alias scientias loco illarum infundi, ita intelligens illud 1. ad Corinth 13. *siue scientia destruetur.* Ratio est, quia huiusmodi scientiæ habent multas imperfectiones admixtas, quæ repugnant perfectioni beatitudinis. Propter quam causam videtur in simili dixisse Hieronym. explicans illud Esaiæ 65. *Obliuioni datæ sunt angustiæ priores*, non manere in beatis memoriam præteritorum malorum, nec peccatorum, quæ in via commissa sunt. I.

Contraria sententia communior est, quam significat D. Tho. 1. 2. q. 67. *Capr. in* 3. *d.* 3. *q. vnica, art.* 3. *in princ.* Palud. *q.* 1. *art.* 3. Durand. *q.* 7. *&* *d.* 33. *q.* 4. Et hæc sententia est simpliciter vera: vt tamen rectè explicetur, distinguenda sunt tria, quæ in his scientiis reperiuntur, species intelligibiles actus cum habitibus, qui illis respondẽt, & opiniones variæ, quæ in omnibus scientiis miscentur. Primò ergo quòd maneant species intelligibiles, non potest dubitari: constat enim ex materia de Anima, & ex D. Thom. 1. *p. quæst.* 89. animam separatam ex natura sua posse conseruare species intelligibiles, quas in via acquisiuit, & per eas etiam posse intelligere, sunt enim spirituales, & non habent contrarium, vnde de se sunt perpetuæ, & quamuis in fieri pendeant à phantasmatibus, non tamen in conseruari. Atque eadem ratione, quamuis dum anima est coniuncta corpori, per eas non intelligat sine conuersione ad phantasmata, tamen id non est propter essentialem dependentiam in essendo, vel operando, sed propter concomitantiam quandam ortam ex coniunctione ad corpus: at verò beatitudo non destruit naturæ perfectionẽ: ergo hoc quod naturale est, perseuerabit in patria, quia in hoc præcisè nulla est imperfectio, quæ repugnet perfectioni beatitudinis: vnde est con- II.

constans Theologorum sententia, conseruari in patria memoriam eorum, quæ in via gesta sunt. Quod rectè etiam docuit Gregor. 4. *Moral. cap.* 41. vbi interpretatur citata verba Esaiæ, quod erit obliuio præteritorū malorum, non vt non cognoscantur, sed vt non contristent.

III. Secundò de actibus & habitibus euidentibus certum etiam videtur manere in patria, quia pertinent ad perfectionem naturæ, & non includunt imperfectionem repugnantem illi statui: neque etiam erit superfluum, aut difficile simul variis modis cognoscere res easdem, quia cognitiones illæ erunt diuersarum rationum, & à diuersis virtutibus & perfectionibus procedent.

IV. Tertiò de opinionibus variis, quæ in scientiis acquisitis adiunguntur, dicendum est, eas propriè quoad actus & habitus non manere in beatitudine, quia hæc imperfectio repugnat perfectioni illius status, vt ex sectione sequenti magis constabit. Item, quia si fides diuino illi statui repugnat, multò magis humana: ergo & opinio: nam est eadem ratio: necverò necesse est ablata hac imperfectione, auferri humanam scientiam, quia talis imperfectio non est intrinseca tali scientiæ, sed ex accidenti est coniuncta cum illa. Quo sensu possent intelligi illa verba Pauli, *siue scientia destruetur*, scilicet, quantum ad imperfectionem, quam in hac vita habet adiunctam: vnde D. Thom. ibi ea interpretatur quantum ad imperfectionem dependentiæ à phantasmatibus, hæc enim imperfectio tolletur, seu destruetur in patria, quamuis probabilius fortasse sit Paulum ibi non loqui de scientia humana, sed de diuina, quæ in hac vita acquiritur, & in fide fundatur, hæc enim simpliciter destruitur in patria, vt iam diximus. Addendum verò est, quamuis iudicium opinatiuum nō maneat in patria, manere tamen memoriam omnium opinionum, quæ in hac vita fuerunt, & rationum probabilium, quibus nitebantur: nam hęc memoria nō includit aliquam imperfectionem, nec de se est exposita periculo falsitatis seu erroris: nec repugnabit etiam ex huiusmodi rationibus seu coniecturis iudicare, quid ex vi eorum sit probabilius & verisimilius, quia hoc iudicium euidens esse potest.

V. Superest etiam vt nonnihil dicamus de secūdo puncto quæstionis, erunt enim in beatitudine multi homines, qui huiusmodi scientias non acquisierunt in via, habebunt ne illas in patria saltem per accidens infusas? & similis quæstio est de his, qui imperfectè illas acquisierunt, an sit eis adiicienda omnis perfectio, quæ illis defuit: in qua videtur mihi dicendum, futurū esse in beatitudine, vt omnes habeant scientias naturales cum omni perfectione connaturali, & proportionata intellectui vniuscuiusque: sicut omnes Angeli habent naturalem scientiam cum perfectione sibi accommodata, est enim eadem ratio, nam homines erunt similes Angelis in patria cum proportione. Vnde argumentor secundò, quia status beatitudinis esse debet omnium bonorum aggregatione perfectus bonorum scilicet tam gratiæ, quàm naturæ, quia vnum ex maximis bonis naturalibus est scientia, & non habet aliquam repugnantiam cum aliqua supernaturali perfectione: ergo. Quod aliter explicatur tertiò, quia illa beatitudo, vel formaliter, vel radicaliter satiabit omne rationabile desiderium Beati: sed vnusquisque meritò appetit naturalem perfectionem sui intellectus, integram & adæquatam: ergo. Tandem propter hanc causam futura sunt corpora beatorum perfecta quoad omnes facultates, & quoad omnia organa, imò & quoad omnia accidētia connaturalia corpori humano: ergo multò magis idem credendum est de perfectionibus animæ. Et hæc resolutio est consentanea Diuo Thomæ 1. 2. q. 3. a. 6. & 7. nec video difficultatem, quæ solutionem postulet.

SECTIO III.

Vtrùm in Beatis possit error, vel ignorantia reperiri?

OMnis imperfectio intellectus videtur comprehendi sub hoc duplici capite, ignorantiæ quam vocant negationis, & erroris, qui appellatur etiam ignorantia prauæ dispositionis: & de vtroque dicendum est.

Circa ignorantiam, siue illa consideretur in actu, quæ propriè dicitur inconsideratio, siue in habitu quæ propriè retinet nomen ignorantiæ, aduertendum est, vtramque posse reperiri in aliquo vel per modū negationis, vel per modum priuationis. Priori modo solùm dicit carentiam illius cognitionis, quæ alicui non debetur, vel quæ necessaria illi non est ad conuenientiam eius status & perfectionem. Posteriori modo dicit carētiam debitæ cognitionis, vel quæ necessaria censetur ad conuenientem eius statum. Priori ergo modo constat reperiri in Beatis negationem scientiæ multarum rerum, quia, vt supra vidimus, non omnia sciunt: posteriori autem modo dicendum est, simpliciter eos nullam pati ignorantiam, & hoc modo dicuntur à Patribus omnia scire, scilicet, quæ illis sunt opportuna, quæque expedit illos scire. Et ratio vtriusque est, quia huiusmodi ignorantia habet rationem mali: abest autem ab illa beatitudine omne malum. Item quia meritò homo desiderat carere tali ignorantia: ibi autem completur omne huiusmodi desiderium: at verò prior nescientia (non enim illa propriè dicitur ignorantia) non habet malum, quia malum dicit carentiam boni debiti inesse: sicut quòd vnus Beatus careat perfectionis beatitudine, quam alius habet, non est illi malum: & hæc de primo. I.

Circa alteram partem de errore oritur difficultas ex priori, quia Beati non omnia sciunt: aliqua ergo coniectant, & solùm ex signis probabiliter assequuntur: ergo in iudicio ferendo de huiusmodi rebus possunt errare: possunt autem huiusmodi res esse in duplici genere, scilic. in futuris contingentibus, quæ pendent ex libera voluntate Dei & creaturæ, & in vniuersum in mentium cogitationibus, quas in seipsis non semper intuentur, vel etiam in aliquibus proprietatibus naturalibus rerum, si fortasse eas non omnino comprehendunt: nec dici potest beatus non ferre iudicium de huiusmodi rebus propter coniecturas solùm probabiles, quia nihil repugnat eos considerare omnes huiusmodi coniecturas, & probabiles rationes: at verò sicut consideratis principiis euidentibus non est in potestate hominis non ferre iudicium certū de conclusione, ita consideratis probabilioribus coniecturis nō est in potestate hominis suspendere illud iudicium, quod ex coniecturis apparet probabilius. II.

Propter hanc difficultatem Holcot in suis determinationibus quæst. 9. artic. 2. docet in Beatis posse esse deceptionem: videtur autem loqui de potentia tantùm absoluta, & in ordine ad res illas, III.

illas, quas neque beatus videt in Verbo, nec alia via scit euidenter: quo sensu est illius sententia probabilis, quia nulla apparet aperta implicatio contradictionis. At verò loquendo de facto, atque adeo secundùm legem ordinariam, debitam illi beatitudini & statui, dicendum est nullo modo esse posse in Beatis errorem seu falsum iudicium. Quam sententiam indicauit D. Thomas 1. 2. *q.* 5. *art.* 4. latiùs opusc. 72. in princ. *Omnes enim*, inquit, *cognoscunt Deum plena luce, quæ nihil erroneum patitur: vnde propter huius luminis virtutem nulla opinio locum habebit*. Eadem est aperta sententia August. lib. 12. de Genes. ad lit. capite 26. *In statu beatitudinis omnia erunt euidentia sine vlla falsitate, sine vlla ignorantia*, &c. *& in Enchirid. cap.* 25. dicit, errores & falsas opiniones, licèt nō sint peccata, inter tamen mala huius miseræ vitæ numerari: & subdit, *Nullo enim modo falleremur in aliquo vel animi vel corporis sensu, si iam vera illa atque perfecta felicitate frueremur*: & hinc 9. *de Ciuit. cap.* 22. dicit, malos angelos sæpe falli, bonos nunquam: Hinc etiam Prosper 1. de vita contemplat. ca. 4. *In beatitudine*, inquit, *omnia bona, quæ naturaliter accepta, peccatum corruperat, reparabuntur in melius, intellectus sine errore, memoria sine obliuione, &c.*

IV. Ratio verò est, quia error est malum quoddam rationalis naturæ: certum est autem in illo beatitudinis statu nullum malum esse futurum: est enim in hoc magna differentia inter carentiam scientiæ, & positiuum errorem: quia carentia alicuius scientiæ non semper habet rationem mali, quia interdum potest esse mera negatio, quia non omnis scientia est debita rationali naturæ: at verò error positiuus semper est quoddam malum, quia est praua affectio contraria rationali naturæ, cui propterea semper debitum est, vt careat tali forma ad hoc, quòd sit bene disposita iuxta exigentiam suæ naturæ. Confirmatur, ac declaratur: nam sicut dolor semper est malum appetitus, quamuis carentia cuiuslibet gaudij non semper habeat rationem mali, quia potest esse mera negatio: ita prorsus dicendum est de errore, qui non minus contrarius est intellectui, quàm sit dolor perfectioni appetitus. Confirmatur secundo, nam propter hanc causam docent Theologi, propriam ignorantiam & errorem per peccatum esse introducta, nam sunt mala pœnæ, quæ durante innocētia non haberent locum etiam in statu originalis iustitiæ: multò ergo minùs possunt habere locum in statu beatitudinis: vnde fit consequēs non esse in beatis actus iucertos & opinatiuos, quia de se sunt imperfecti, & falsitati expositi: & hoc etiam confirmat conclusionem positam: nam si in illo statu essent huiusmodi opiniones, possent esse inter beatos contraria iudicia, & opinionum diuersitas, quæ maximè repugnat cū felici pace & tranquillitate illius status: posset item timeri, ne beatus in dictis suis alium deciperet, si non ex malitia, saltem ex falsa opinione, quæ est maxima imperfectio.

V. Ad rationem dubitandi respondetur, ex solis coniecturis probabilibus seu probabiliorib9, non ferre beatos iudicium absolutum de rei veritate, vel falsitate, neque enim verum est ex harum rationum & coniecturarum consideratione necessitari intellectum ad huiusmodi assensum, quia sola euidentia veritatis potest absolutam necessitatem intellectui inferre: pendet ergo talis assensus quoad exercitium ex voluntate: loquor autem de absoluto iudicio veritatis, quia aliud est loqui de iudicio probabilitatis, nam hæc potest esse euidens: vnde positis & consideratis principiis, ex quibus tale iudicium elicitur, potest ad illud necessitari intellectus: tamen illa propria principia non sunt rationes probabiles, sed demonstratio sumpta ex definitione eius, quod est probabile, in qua omnes rationes probabiles habent rationem vnius extremi, vt probatur in hoc syllogismo, *Quicquid talibus rationibus ostenditur, est probabile: hoc ita ostenditur: ergo est probabile*: atque huiusmodi iudicium non repugnat beatis, quia non est opinatiuum, sed scientificum, vnde in illo decipi non possunt: quantumcunque autem iudicent aliquid esse probabile, non est necesse vt absolutè ita iudicent esse in re, quia vnum non sequitur necessariò ex alio, & vnum est certum, & aliud incertum.

Dices: Quamuis non necessariò sequatur, cur non potest beatus sua voluntate id facere, cùm non sit peccatum, præsertim quia interdum beatus potest alio medio scire in tali iudicio non esse periculum falsitatis, vt si de eadem re, de qua habet probabiles coniecturas per inferiorem cognitionem, habeat per superiorem scientiam euidentem cognitionem, quòd ita sit futura. Respondetur, cùm hoc pendeat à voluntate beati, ex rectitudine & perfectione status eius oriri, vt non velit assentire cum periculo erroris, quia videt hanc esse magnam imperfectionem alienam à statu suo, præsertim cùm tale iudicium illi non sit necessarium ad res agendas, neque ad cognitionem rerum assequendam. Primum constat, tum quia ad res agendas sufficit iudicium speculatiuum de probabilitate rei, tum maximè, quia si beato expediat huiusmodi cognitio, nunquam illi deerit certa & euidens, vel per scientiam beatam formaliter, vel saltem causaliter ex ratione illius, per diuinam reuelationem, quia hoc prouidentiæ genus debetur statui beatorum. Vnde fit, hanc rectitudinem, & perfectionem fundari quidem in visione Dei, non vt præcisè est visio, id est, manifestatio talium obiectorum, sed vt est essentialis beatitudo, radicaliter constituens talem statum. Secundum verò patet, quia supposita tota cognitione ac probabilitate rei, iudicium illud absolutum de veritate non addit perfectioni aliquam cognitionem. Ex quo patet responsio ad vltimam partem positæ instantiæ, nam quicquid sit, an tale iudicium ex natura rei sit compossibile cum iudicio euidenti, tamen certum est, esse inutile, & non pertinere ad perfectionem simpliciter intellectus: & ideo verisimilius est, voluntatem beati, quæ rectissima est, nunquam applicaturam intellectum ad exercenda huiusmodi iudicia. VI.

SECTIO IV.

Vtrùm ad Beatitudinem requiratur comprehensio?

HOc dubium S. Thomas in terminis tractat 1. 2. *quæst.* 4. *art.* 3. de quo eius discipuli inter se dissentiunt. Supponenda est ergo illa distinctio comprehensionis, quam D. Thom. *in solut. ad* 1. nam interdum comprehensio significat adæquatam & exactam cognitionem rei, & hoc modo non sumitur hoc loco, quia certum est, hanc comprehensionem Dei nec necessariam esse ad beatitudinem, nec possibilem, vt ostendimus Lib. 2. de Attribut. Dei negatiuis, capite 29. & 3. p. tomo 1. disp. 26. sect. 1. & 2. Alio modo, quem lib. 2. de attrib. capit. 5. num. 1. attuli, sumi-

I. *Comprehensionis duplex acceptio.*

sumitur comprehensio prout opponitur inquisitioni, & est terminus eius, quo modò dixit Paulus, *Sequor, si quomodo comprehendam:* & hoc modo hîc sumitur, & dicitur ad beatitudinem necessaria.

II. *Triplex difficultas tractanda.* Sed est multiplex difficultas. Prima, quid sit hæc comprehensio, an sit operatio aliqua, vel modus operationis, vel relatio. Secunda, cuius sit facultatis. Tertia, quomodo requiri dicatur ad beatitudinem, an vt essentia, vel proprietas eius nam D. Tho. *citato articul.* 3. hoc non explicuit Circa quod Palud. *d.* 49. *quæst.* 8. *articul.* 3. dicit, comprehensionem esse perpetuitatem actus beatifici, vnde infert, esse tam in actu intellectus, quam voluntatis, & requiri ad beatitudinem eodem modo, quo inamissibilitatem, de qua infrà dicendum est. Hæc sententia non habet fundamentum, neque in Diuo Thoma neque in ipsa vocis significatione, & vsu: quia licèt concedamus de ratione comprehensionis beatificæ esse æternitatem, sicut infrà dicemus agentes de inamissibilitate, tamen non proprietas, sed ipsa possessio, seu satietas perpetua habet rationem comprehensionis. Adde illam conditionem, seu durationem communem esse comprehensioni, & non comprehensioni, nimirum delectationi, & aliis rebus.

Circa 1. difficultatem quid sentiat

Reiicitur.

III. *Quid sentiat.* Est ergo secunda sententia Caietani *in illo articulo tertio* dicentis, comprehensionem esse relationem resultantem ex præsentia obiecti beatifici, quam dicit esse in voluntate & consequenter non pertinere ad formalem beatitudinem, sed ex illa resultare. Pro hac sententia citatur Antonius *quart. part. titulo septimo, capite 7. §. quarto,* tamen ibi nihil aliud dicit, quàm Diu. Thomas citatus: Caietanus ergo mouetur verbis Diui Thomæ *in solutione ad* 3. vbi dicit, comprehensionem esse habitudinem quandam ad finem iam habitum: si ergo est habitudo: ergo & relatio, nam idem sunt: item, si est ad finem iam habitum: ergo supponit præsentiam, & possessionem finis: non ergo formaliter facit illam, neque est ipsa possessio. Rursus *ibidem* subdit, visionem, seu rem visam, quæ præsentialiter adest, esse obiectum comprehensionis: ergo est quid distinctum à visione, & præsentia rei: nec refert quòd Diuus Thomas appellet obiectum, quia sicut comprehensio, licèt sit relatio, significatur per modum operationis, ad quam consequitur, ita terminus relationis huius significatur per modum obiecti. Tandem *solutione ad* 2. sentit Diuus Thomas comprehensionem pertinere ad voluntatem, quia eiusdem est consequi, cuius est sequi: sed voluntas est quæ prosequitur finem: illa ergo etiam est quæ consequitur. Item comprehensio respondet spei, vt *ibid.* Diuus Thom. docet *in corpore articuli*, ergo sicut spes est in voluntate, ita & comprehensio: sed nulla operatio voluntatis habet rationem comprehensionis, vt ostensum est: ergo non potest esse nisi aliqua relatio. Et hoc est quod dixit Diu. Thom. *solutione ad tertium* comprehensionem non esse aliquam operationem à visione distinctam, sed relationem ex illa resultantem.

Eius motiuū vnum ex variis locis D. Thom.

Motiuum alterum ex ratione. Declaratur vltimo, quia interdum voluntas comprehendit obiectum concupitum per actus alterius suppositi, vt quando desiderabat, & inquirebat bonum alterius vt sic, & tamen ipsa voluntas dicitur comprehēdere quod inquirebat: ergo necesse est vt in ea aliquid resultet, à quo denominetur comprehendere: nam ab actione alterius, vt sic, non potest denominari, nihil autem intelligi potest in ea resultans, nisi relatio.

IIII. *Impugnatur primo ex vsu.* Hæc sententia nunquam mihi probari potuit, quia nec ex vi significationis, & vsu huius vocis *comprehensio*, relatio significatur, vt constat ex communi vsu: neque etiam in re ipsa intelligo quæ, vel qualis sit ista relatio: primò enim inquiro, an sit rationis, vel realis. Primum dici non potest, quia relatio rationis nihil est nisi fingatur, seu mente concipiatur: comprehensio verò boni consecuti re ipsa fit, & ideo ad beatitudinem postulatur. Nec dici potest secundum, quia in voluntate nihil est quod fundet hanc relationem realem: quid enim illud est? aut enim est amor: & hoc non, quia amor, vt sic, solùm dicit habitudinem ad amatum vt sic, & idem est de delectatione, & alia quacunque operatione voluntatis: nec etiam fingi potest ad quod genus relationis hæc pertineat, quia nec fundatur in actione, neque in vnitate, neque in ratione mensuræ. Præterea, quia si aliquid resultans in voluntate ex visione, posset habere rationem comprehensionis, magis hoc esset tribuendum delectationi, quàm vlli relationi, cùm tamen Diuus Thomas semper excludat delectationem à ratione comprehensionis. Assumptum declaro, quia si delectatio non est comprehensio, maximè quia supponit bonum præsens, & possessum, sed hoc ipsum conuenit illi relationi, nam resultare dicitur ex præsentia, seu possessione boni acquisiti: ergo in hoc pares sunt: alioqui verò excedit delectatio quancumque relationem, quia est satietas, & quies appetitus, & est maius bonum, magisque per se intentum: ergo vel nihil in voluntate inhærens per se sumptum habet rationem comprehensionis, vel si aliquid, potius delectatio quàm relatio.

Secundo per dilemma.

Altera pars dilemmatis.

V. *Aliorū sententia vera.* Tertia opinio in primis affirmat comprehensionem esse operationem, quam tenet Soto *in quarto distinctione quadragesima nona, quæstion. quarta, articulo secundo,* & Richardus *articulo tertio, quæstione quinta, & septima,* & Bonauentura *articulo primo, quæstione quinta ibidem.* Medina *ad citatum articul. tertium,* & mihi etiam placet. Probatur primo ex dictis à sufficienti diuisione, quia si non est relatio nihil superest quod esse possit nisi operatio, nam comprehensio manifestè dicit actum vltimum, præsertim cum sermo sit de beatifica comprehensione. Verum est Diuum Thomam interdum significare comprehensionem esse habitum, vel dispositionem ad operationem, vt patet *in quart. distinctione quadragesima nona, quæstione quarta, articulo secundo in corpore, & ad secund.* vbi agit de dotibus in communi: sed illa est minus propria loquutio, vt infrà dicam cùm agam de dotibus. Secundò probatur, quia comprehensio beatifica idem est quod consecutio, tentio, adeptio, seu possessio finis vltimi, sed hæc etiam omnia nominant operationem, vt ex ipsis vocibus, & ex supra tractatis constat, & ex Diuo Thoma *prima secundæ, quæstione tertia, articulo quarto*; dicente, beatitudinem consistere in consecutione, per quam finis est adeptus, & iam præsens inquirenti, *& eadem quæstione, articulo primo,* hanc consecutionem adeptionem vocat: idem *quæstione prima, articulo octauo, & quæstione secunda articulo septimo,* vbi etiam vocat possessionem boni concupiti: in omnibus autem his locis non est vsus voce comprehensionis vsque ad dictum articulū 4 quod autem idem significauerit per illā, patet in primis ratione sumpta ex distinctione posita in principio citati articuli, & à D. Thom posita

1. Eius pars probatur 1.

Secundo.

sita *in solutione ad* 1. nam hæc comprehensio est terminus insecutionis: sed hic terminus est adeptio, siue consecutio boni inquisiti: ergo hæc omnia idem sunt. Quod D. Thom. sensibili exemplo declarat: nam quando aliquis cursu, & motu alium persequitur, tunc dicit eum comprehendere, quando tenet eum: ipsa ergo tentio est comprehensio: tentio autem non est relatio, sed illa actio, qua alius tenetur. Et idem colligitur ex illo Pauli, quod D. Thom. adducit *ibi* in argumento, sed contra, *Sic currite, vt comprehendatis*, & ideo D. Thom. ait, comprehensionem esse coronam iustitiæ, & terminum cursus spiritualis, & præsentiam finis, & tentionem eius, vt dicit *solut. ad* 1. Tertio comprehensio numeratur à Theologis inter dotes animæ beatæ, vt patet ex D. Thom. 1. *p. q.* 12. *art.* 7. *ad* 1. *& in* 4. *d.* 49. *q.* 4. *articul.* 2. & omnes Theologi conueniunt omnes dotes vel esse operationes, vel habitus, & loquendo de illis secundum vltimam, & propriam perfectionem earũ, melius dicuntur operationes, & saltem sunt perfectiones quædam, quæ donantur à Deo animæ beatæ ad eius ornatum, & pulchritudinem: hoc autem recte accommodatur operationi, relationi autem minime: ergo comprehensio est operatio.

VI. Secundo explicandum est quæ nam sit operatio intellectus ne, an voluntatis. Diu. Bonauent. supra dicit, esse specialem actum voluntatis, vt habet rationem irascibilis, quo tenebit Deum continue, & certe: quem actum distinguit ab amore, & gaudio, quæ pertinent ad voluntatem, vt habet rationem concupiscibilis. Sed neque ipse declarat quis sit iste actus, nec explicari potest, quia circa Deum vt in se est, summum bonum [quomodo à voluntate attingitur] nullus actus voluntatis intelligitur nisi vel amoris, vel gaudij, supposita præsentia talis boni: nam alii actus desiderii, vel spei supponunt absentiam. Item in eo statu nullus potest esse actus irascibilis circa Deum, quia iam non proponitur vt bonum arduum ad consequendum: neq; ibi est aliquod malum tali bono contrarium, quod per irascibilem sit fugandum. Quocirca omnes alii Doctores conueniunt comprehensionem non esse operationem distinctam ab illa in qua cõsistit formalis beatitudo: vnde Rich. *supra* dicit esse visionem & amorem: Scot. vero principaliter eum tribuit amori, vt *supra* dixi, quia idem est de comprehensione, quod de consecutione.

VII. Alii vero dicunt comprehensionem esse visionem ipsam: quæ sententia, simpliciter loquendo, mihi probatur, licet explicanda sit iuxta dicta *disp.* 7. *sect.* 1. de essentia beatitudinis: nam licet amor beatificus quatenus pertinet ad perfectam coniunctionem cum vltimo fine, quem inquirimus, possit dici ad comprehensionem pertinere: tamen quia visio est quæ primo facit præsentem vltimum finem, & quæ primario constituit statum comprehensorum, & ab illa habet amor omnem perfectionem propriam illius status, simpliciter dici potest ipsa visio comprehensio: in quo sensu accipienda sunt verba D. Thom. *solut. ad* 3 *citati articuli* 4. dicentis, comprehensionem non esse aliam operationem præter visionem: nam si docere voluisset comprehensionem non esse operationem, nec diceret non esse aliam, nec adderet illam particulam, *præter visionem*, sed simpliciter negaret esse operationem: cum ergo ita loquitur, significat esse quidem operationem, non tamen aliam à visione: addit vero comprehensionem dicere beatitudinem ad finem iam habitum, non quia comprehensio sit relatio, sed quia ratione distinguitur à visione secundum quandam habitudinem, vt ipse etiam declarauit 1. *part. quæst.* 12. *articul.* 7. *ad* 1. nam visio, vt sic, solum dicit notitiam, seu manifestationem obiecti intelligibilis, comprehensio vero addit quod sit possessio summi boni concupiti, aut quod inquiri, vel cupi potest. Vnde cum comprehensio dicitur importare habitudinem ad finem iam habitum, non est intelligendum quod finis obtentus supponatur comprehensioni, sed quod per ipsam veluti formaliter denominetur obtentus & habitus.

Tertium quod explicandum erat, ex nunc dictis constat: comprehensionem scilicet proprie sumptam, & in actu secundo, non pertinere ad beatitudinem vt quid consequens ipsam, sed tanquam formalem ipsam beatitudinem: quod patet ex dictis supra de consecutione, & ideo comprehensio dicitur respondere spei tanquam primarius terminus eius, nam quod primariò speramus non est relatio aliqua, vel proprietas vlla beatitudinis, sed ipsa beatitudo essentialis tam obiectiua, quam formalis, id est, vltimus finis, & comprehensio eius. VIII.

Vltimo constat quomodo comprehensio dici possit pertinere ad voluntatem, nam vt est realiter ipsa visio constat esse subiectiue in intellectu: ad voluntatem vero pertinet obiectiue, quodammodoq; causaliter, nam illa visio est quam voluntas maxime cupit, & inquirit, & ideo per illam, quatenus sibi voluntaria est, dicetur tenere quod cupit, & ex illa resultat in voluntate cessatio desideriorum, & spei, iuxta illud, *Quod videt quis quid sperat*: Rom. 8. & consequenter sequitur quies, seu gaudium in bono adepto. IX. *Quomodo comprehensio spectet ad voluntatem.*

Per hæc autem responsum est ad fundamenta contrariæ sententiæ prioris: nam verba D. Tho. *in illa solutione ad* 3. declarata sunt: quod vero ibi dicit obiectum comprehensionis esse visionem, vel rem visam, cum sub disiunctione ponatur, satis est quod verificetur quoad alteram partem: itaque res visa est proprie obiectum directum comprehensionis, ipsa autem visio non potest proprie dici obiectum, nisi fortasse secundum quamdam reflexionem, in quantum etiam ipsa visio possidetur & habetur, & beatus videns se videre Deum, quodammodo tenet non solum Deum, sed etiam ipsam visionem, qua etiam fruitur. Quod vero dicit *in solutione ad* 2. comprehensionem pertinere ad voluntatem, iam dictum est, non esse intelligendum, quod ad illam pertineat tanquam actus formalis eius, sed tanquam terminus desideriorum eius: neque oportet quod spes, & id quod respondet spei: sit in eadem potentia subiectiue, quia spes dicit affectum quendam comprehensionis, seu tentionis boni sperati: non oportet autem vt per eandem facultatem in re ipsa obtineamus bonum, per quam ad illud afficitur: vt in bonis etiam sensibilibus videre licet, in quibus etiam constat inquisitionem, & comprehensionem non semper fieri eodem organo, vel facultate. Et per hoc responsum est ad alias coniecturas: atque ita nihil aliud de comprehensione dicendum relinquitur præter supra dicta: de essentiali beatitudine, & nonnihil infra dicemus agentes de dotibus: superest ergo vt ad explicandas perfectiones beatæ voluntatis accedamus. X.

DISPVTATIO IX.

De perfectione voluntatis Beati, vt versatur circa Deum.



HActenus explicuimus quid ponat beatitudo in essentia animæ, & quid in intellectu: nunc dicendum quid ponat in voluntate: quod potest numerari inter effectus visionis beatæ, vt nuper dixi: potest autem voluntas beati operari aut circa Deum, aut circa alia obiecta, & in vtroque explicandum quantam perfectionem habeat. De priori dicemus in hac disputatione, quia pertinet ad primariam perfectionem beatitudinis: de reliquo in sequenti.

SECTIO I.

Vtrum voluntas Beati videntis Deum, necessario amet illum amore charitatis, & beneuolentiæ.

I. DE hoc actu, quamuis essentialis sit beatitudini, pauciora dicenda sunt, quam de visione beata dictum est suo loco, quia non est tam proprius beatitudinis sicut visio, quia est communis etiam statui viæ secundum substantiam & speciem, & intensionem suam, vt nunc suppono ex materia de charitate, ex qua sumo idem esse obiectum proprium ac per se amoris viæ & patriæ, scilicet Deus vt in se est summum bonum & obiectum supernaturalis beatitudinis, seu finis vltimus supernaturalis, nam voluntas fertur in bonum sibi propositum prout in se est, quamuis propositio & cognitio non sit eiusdem rationis. Deinde suppono habitum charitatis viæ manere in patria, iuxta illud 1. Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.* Deinde de perfectione intensiua huiusmodi amoris idem iudicandum quod de perfectione intensiua gratiæ, de qua supra nonnulla attigimus: latius vero dicendum est in propriis materiis. Solum ergo dicendum est de illa perfectione amoris huius quæ propria est status beatifici, quæ solum est immutabilitas & necessitas talis amoris: quæ duplex distingui solet, vna quoad specificationem, alia quoad exercitium: supponimus autem de facto beatos necessario diligere Deũ, quia illa beatitudo perpetua est: quæstio vero est, an hoc solum sit ex sola intrinseca prouidentia Dei, an ex intrinseca rei natura.

II. 1. *Sententia* Prima sententia est beatum tanta necessitate diligere Daum, vt etiam de potentia absoluta fieri non possit quin videns Deum actu ipsum diligat. Sic Ægydius *quodl. 5. quæst. 6.* Henric. *quodl. 5. quæst. 6. & libr. 12. quæst. 5.* qui in hoc fundatur quod visio & dilectio ex natura sua tam intime vniuntur in eodem obiecto, vt separari nullo modo possit dilectio à visione: sed nec percipio satis vim huius fundamenti, neque aliud probabile inuenio pro hac sententia.

III. 2. *Sentẽtia.* Secunda sententia est, beatum videntem Deum de potentia absoluta neque quoad exercitium neque quoad specificationem necessitari ad amandum, sed posse in aliquo casu Deum habere odio. Sic Holcot *in suis determinationibus quæstio. nona articul. secundo* & idem Gabriel infra citandus, quæ sententia ita est explicanda: nam si beatus in Deo nil aliud videat quam id, quod est Deo intrinsecum, fieri non potest vt illum odio habeat, quia in Deo, vt sic, nihil videt nisi summam bonitatem: bonum autem vt bonum non potest odio haberi, vt nunc supponimus: potest tamen fingi casus, in quo is, qui videt Deum, videat fore ab ipso priuandum visione, & perpetuo damnandum, & maximis ac æternis cruciatibus afficiendum, tunc enim potest iste homo Deum odisse sub ratione malefactoris, nam posset odisse malum illud, quod sibi videret imminere: ergo posset etiam odio habere autorem illius mali, nam iam apprehenderet illum sub aliqua ratione mali, saltem extrinseca: neque alio titulo habetur odio à dæmonibus.

Responderi solet communiter, huiusmodi videntem Deum, necessario videre illam met pœnam esse æquissimam, & ex summa bonitate procedentem, & ideo non posse eum ad odium excitari. Sed hæc responsio non videtur satisfacere, primo quidem, quia fingi potest vt non videatur illa pœna infligenda propter culpam, sed ex Dei absoluta voluntate, & tunc non esset actio iustitiæ, sed absoluti dominij, & quamuis non esset contraria honestati, esset tamen contraria voluptati, & commodo naturæ: ergo hæc est sufficiens ratio vt odio habeatur & actio propter se, & agens propter actionem. Secundo, etiamsi actio appareat æquissima, si aliunde in ea appareat ratio incommodi, potest voluntas, pro libertate sua illam detestari, & consequenter etiam autorem eius, quia tota radix libertatis quoad specificationem est cognitio alicuius boni, vel mali in eodem obiecto. Denique, vt maior sit difficultas, fingere possumus vt is, qui videt Deũ, non solum videat futuras pœnas, sed actu etiam iam experiatur præsentes, ita vt actu sit in pœnis inferni, & ibi videat Deum, & priuetur omni gaudio, & delectatione beatifica, & spe euadendi illas pœnas, tunc enim posset eligere carere visione & pœnis simul potius quam in illo statu esse: ergo potest etiam desiderare vt Deus non sit, vt ipse possit eis pœnis liberari: ergo visio præcise sumpta non necessitat quoad specificationem. IV.

V. 3. *Sentẽtia.* Tertia sententia eiusdem Holcot est de necessitate quoad exercitium, aliquando scilicet posse sequi ex visione non tamen semper: quod ipse ita declarat: nam in primis ex parte obiecti requirit, vt nihil videatur, quod possit impedire amorem: deinde vt ex parte videntis tanta intensione videat, quæ possit vincere resistentiam voluntatis ex libertate eius peruenientem, nam si interdum causatur hæc necessitas, illa est ex efficacia visionis: sed hæc efficacia est finita: ergo quæ visio fuerit magis, vel minus intensa, habebit ad hoc maiorem, vel minorem efficaciam. Rursus resistentia voluntatis etiam est finita, imo est maior, vel minor quo voluntas est perfectior, vel liberior: ergo fieri potest, vt tanta sit efficacia visionis, quæ vincat resistentiam voluntatis, & tunc necessitabitur quoad exercitium: & è contrario tam remissa potest esse visio, & debilis ad mouendum, vt non inferat necessitatem, vnde infert, aliquam visionem posse sufficere ad necessitandam voluntatem hominis, quæ non sufficiet

sufficiet ad necessitandam voluntatem Angeli, quia est perfectior & liberior.

VI. Sed discursus hic multa falsa supponit, quia fortasse visio illa nullam habet efficaciam circa voluntatem vt inde oriatur necessitas, & voluntas in hoc non habet resistentiam, sed maximam propensionem: apparentior distinctio esse posset de ipsa visione, nam interdum esse potest mere speculatiua absque vllo iudicio practico formali, vel virtuali; quia nihil repugnat beatum videre Deum prout in se est præcise, nihil iudicando de aliqua re creata, etiam de actu diligendi Deum: ergo per talem visionem non iudicabitur practice esse conueniens, vel necessarium diligere Deum: ergo ex tali visione non necessario sequitur amor Dei, quia ad amandum non satis est iudicare obiectum esse bonum, sed etiam oportet iudicare bonum esse diligere illud, quia qui diligit, non solum amat obiectum, sed etiam actum qui intrinsece voluntarius est. Vnde multi ex Thomistis, vt Palud. Ferrar. & alij, necessitatem illius amoris probant ex necessitate huius iudicij, Deus est summe diligendus: si ergo hoc iudicium non est necessario coniunctum cum visione, neque amor etiam erit, nisi fortasse tunc quando visio fuerit tam perfecta vt vtrumque comprehendat.

VII. *4. Sententia.* Quarta sententia est quæ simpliciter negat ex visione beatifica, quæcumque illa sit, necessario oriri in voluntate amorem Dei necessitate quoad exercitium intrinseca, & ex natura rei. Sic Scot. *in 1. d. 1. quæstió. 4. §. Negatiua istius articuli*, & Gabriel *ibi quæst. 6.* & Supplem. Gabriel. *in 4. d. 49. quæst. 2. articul. 3. dub. 5.* Ocham *in 4 quæst. vltim. articul. 3.* & est expressa sententia D. Thom. *quæst. 22. de verit. articul. 6. & 1. 2. quæst. 10. articul. 2.* generaliter, ac sine limitatione negat, voluntatem necessitari quoad exercitium. Quæ sententia probatur primo, quia neque in intellectu, neque in voluntate videntis Deum est aliqua causa sufficiens ad inferendam necessitatem amoris quoad exercitium: ergo cum alias voluntas ex se sit potentia libera, nullo fundamento affirmari potest necessario moueri. Assumptum declaratur discurrendo per principia quæ cogitari possunt afferre necessitatem illam voluntati: nam primo in intellectu est obiectum visum, scilicet Deus, & hoc non sufficit ad inferendam necessitatem, quia non mouet voluntatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem: neque mouet illam effectiue, sed tantum metaphorice, seu finaliter. Et confirmatur, quia in via idem obiectum amoris proponitur, scilicet Deus summe bonus, & tamen non necessitat: ergo obiectum ex se non est sufficiens causa huius necessitatis: nam si est sola diuersitas cognitionis, seu modi repræsentandi aut applicandi tale obiectum, non efficeret ad tam diuersum modum operandi, qualis est liber, & necessarius. Secundo est in intellectu visio ipsa, & hæc multo minus videtur posse inferre necessitatem propter easdem fere rationes, quia nec mouet quoad exercitium, neque est effectiua in voluntate, sed est tantum conditio necessaria, seu approximatio ex parte obiecti. Præterea, quia illa visio præcise vt est visio Dei, & mere speculatiua ex se non sufficit ad mouendam voluntatem, quia oportet, vt *numer. præd.* dicebam iudicare de ipsomet actu amoris quod sit mihi conueniens hic & nunc: hac enim ratione in via, posito iudicio in intellectu quod Deus est summum bonum maxime amabile, non sequitur necessario amor in voluntate, quia cum illo iudicio non necessario coniungitur iudicium de ipsa actuali dilectione quod hic & nunc sit necessaria, vel conueniens: sed simili modo non est necesse hoc actuale iudicium aut intrinsece includi in ipsa visione Dei, aut cum illa necessario coniungi, quia non est de ratione summi boni vt actu diligatur: ergo in intellectu nullum est principium sufficiens huius necessitatis, quia præter illa duo nullum aliud fingi potest.

Rursus ex parte voluntatis possunt illa duo principia excogitari, primum ipsa voluntas, quæ naturali impetu videtur tendere in Deum: sed hoc non sufficit, tum quia voluntas ex se non est principium sufficiens dilectionis, de qua agimus, neque ad eam habet naturalem propensionem: tum etiam, quia ex illa propensione ad summum colligi potest necessitas quo. ad specificationem, quia voluntas etiam inclinatur in bonum in communi, seu in bonum honestum vt sic, & tamen non necessitatur ad diligendum illud, etiamsi per intellectum actu, & euidenter proponatur, quia in illo exercitio reperitur bonum particulare, in quod non necessario fertur voluntas, & quia illa naturalis propensio non prodit in actum nisi per propriam efficaciam, & applicationem ipsius voluntatis, & in hac re est libera voluntas, & domina sui actus. VIII.

Aliud principium necessitans voluntatem esse potest charitas infusa: & de hac fieri potest idem argumentum supra factum, nam in via non infert necessitatem, etiamsi obiectum sit sufficienter propositum: ergo neque in patria, quia solus modus applicandi obiectum non sufficit ad tantam diuersitatem: item, quia charitas est habitus voluntatis: hæc autem est habitus naturæ vt in suo vsu subiiciat potentiæ, cui inest, & se se accommodet modo operandi illius: & ideo dixit Aristot. quod habitibus vtimur cum volumus: ergo si ex voluntate non oritur necessitas, multo minus oriri potest ex habitu illius.

IX. *5. Sentẽtia probabilior.* Quinta sententia est, posita Dei visione, ex natura rei necessario sequi in voluntate actum dilectionis eius perfectum, & ex charitate. Ita Capreol. *in 1. d. 1. quæst. 3. art. primo.* Palud. *in quarta d. 49. quæst. 7. num. 22.* Caietan. *1. part. quæst. 82. articul. 1. & 2. & 1. 2 quæst. 10 articul. 2.* Ferrar. *3. cont. Gent. capit. 62.* Sot. *in 4. quæst 3. articul. 4. conclus. 4.* & alii discipuli Diu. Thom. qui vno ore censent, hanc esse Diu. Thom. sententiam, quam colligunt ex *distin. quæst. 82. articul. 1. & 2. & quæst. 83. articul. 4.* & magis insinuat *in quæst. 6 articul. 5. & ad 5. & quæst. 62. articul. 2. ad 2. & ex 1. 2. quæst. 5. articul. 4. & ex 3 contra Gent. capit. 62.* Sed, vt verum fatear, licet hæc loca sunt probabilia, tamen in multis eorum solum loquitur Diu. Thomas de necessitate visionis, omnia autem quæ dicit de voluntate, possunt explicari de necessitate quoad specificationem: neque etiam inuenio rationem, quæ sufficienter demonstret hanc sententiam: eam tamen existimo esse probabiliorem, quam vt explicem:

X. *Eius 1 assertio.* Dicendum est primo, Deum clare visum & visionem eius esse in suo genere sufficiens principium ad mouendam & excitandam voluntatem ad amorem ipsius Dei. Probatur, quia nõ potest videri Deus quin videatur vt summum bonum, & summe amabilis: ergo necesse est vt Deus sic visus sit sufficiens ad trahendam voluntatem ad sui amorem quantum est ex se. Probatur consequen-

quentia, quia bonum cognitum mouet & trahit voluntatem: ergo infinitum bonum prout in se est cognitum, maxime mouebit voluntatem, quantum necesse est ex parte obiecti. Antecedēs patet ex supra dictis *disp. 5. sect. 3.* quia non potest videri clare Deus, quin videatur secundum omnia sua attributa, quæ in eo sunt formaliter: vnū autem ex præcipuis est quod est, summum bonum, & fons totius bonitatis, & finis vltimus rerum omnium.

XI. Vnde probabiliter colligo etiam de potentia absoluta non esse possibilem aliquam Dei visionem, quæ sola ac præcise sumpta absque alia cognitione, vel iudicio non sufficiat ex parte intellectus & obiecti ad excitandum Dei amorem in voluntate. Probatur, quia si perfecta Dei visio, qualis nunc est, ad hoc sufficit, & aliqua fingitur ex se insufficiens, necesse est vt hoc habeat propter imperfectionem aliquam: vel ergo illa imperfectio est sola remissio visionis ex parte videntis, vel est limitatio aliqua ex parte obiecti, nihil enim aliud fingi potest, cum *libro secund. de attributis capite decimo nono.* ostensum sit visiones esse eiusdem speciei: primum autem dici non potest, tum quia, quantumuis sit remissa visio, est clara & euidens: ergo facit voluntati præsens obiectum, prout in se est, sed hoc sufficit voluntati: tum etiam, quia sicut visio potest esse remissa, ita etiam & amor: ergo visio remissa saltem sufficit mouere ad amorem remissum. Secundum etiam dici nō potest, quia ab illo obiecto visio præscindi non potest, quin videatur sub ratione summi boni, & finis vltimi: sicut præscindi non potest quin videatur sub ratione omnipotentiæ, & primi principij: hoc autem satis est ad mouendam voluntatem.

XII. Dices, non esse satis, quia ex hoc præcise non videtur quod exercitium ipsius actus amoris hic & nunc conueniat. Respondetur, imo in ipso obiecto indicato & summo bono, & summe diligibili hoc virtute contineri, & ideo hoc satis esse ad mouendam voluntatem in suo genere, præsertim si in intellectu nullum sit aliud iudicium huic repugnans motioni, qualis esset, si intellectus iudicaret solum hic & nunc non esse conueniens occupari in exercendo actu amoris circa tale obiectum, quod iudicium non est in beato, neque esse potest, vt dicam, præsertim nulla facta extrinseca suppositione. Confirmatur, & declaratur, nam licet is, qui amat, voluntarie amet, & ideo dicatur consequenter amare ipsum amorem: tamen non est necesse vt hoc faciat per actū formaliter reflexum, tendendo proprie in ipsum actum amoris vt in obiectum, sed satis est vt in actu exercito per quandam reflexionem virtualem velit ipsum actum per modum actus: ergo similiter vt voluntas moueatur & sufficienter excitetur ad huiusmodi actum, satis est vt ita proponatur obiectum, & iudicetur bonum, vt in ipso iudicio virtute contineatur continentia actus, & exercitii eius: hoc autem in præsenti fit eo ipso quod Deus clare visus iudicatur summum bonum, & vltimus finis simpliciter & absolute super omnia diligendus.

XIII. Dicendum secundo, posita Dei visione ex natura rei voluntas necessario sequitur motionem illius obiecti amando illud super omnia quantum potest. Hæc conclusio dupliciter probari potest, primo ostendendo in illo actu physicam, & naturalem necessitatem, quæ probari potest primo à simili à diuina voluntate, quæ ad amorem sui ipsius omnino est definite determinata, vt ille amor omnino ac physicè necessarius sit, idem ergo dicendum est de voluntate creata respectu amoris Dei visi clare. Probatur hæc consequentia primo, quia voluntas diuina perfectior voluntas est omni voluntate creata, & non obstante hac perfectione, natura sua determinatur ad amandum summum bonum clare propositum, & cum hac determinatione retinet omnem libertatem necessariam ad essentiam & perfectionem simpliciter rationalis voluntatis: ergo dicendum est idem de voluntate creata. Probatur consequentia, quia si hæc voluntas ponitur libera respectu illius obiecti, vel hoc est ex perfectione: & hoc non, quia perfectior est diuina voluntas, vnde signum est hoc non pertinere ad perfectionem: vel est ex imperfectione, & hoc in primis non affirmant autores contrariæ opinionis, quia habere dominium sui actus conuenit voluntati ex perfectione sui. Deinde nulla est ratio cur hæc imperfectio tribuatur voluntati creatæ, præsertim supposita in intellectu clara Dei visione, quæ sufficit ex parte intellectus tollere omnem imperfectionem, quæ modum illum operandi imperfectum posset impedire, & posito in voluntate habitu charitatis eleuante voluntatem ad diuinum ordinem cum concursu sibi connaturali, & debito. Vnde confirmatur, nam creata charitas est participatio diuinæ charitatis per essentiam quodammodo eiusdem ordinis: sicut ergo charitas per essentiam determinata est natura sua ad amandum summum bonum, quod est obiectum eius: ita etiam charitas participata natura est eleuata ad amandum idem summum bonum sufficienter propositum, quod etiam respicit vt primarium obiectum. Nec circa fundamentum huius discursus hærendum est circa opinionem Scoti, Durandi, & aliorum, qui affirmant Deum se libere amare, & patrem, ac filium libere producere Spiritum sanctum, nam isti autores non loquuntur in sensu nobis contrario, id est, de libertate necessitati opposita, quia nec negant, nec negare possunt Deum tanta necessitate se amare, vt non possit se non amare, & tam necessario produci filium, ac Spiritum sanctum, alias non necessario existeret, & consequenter non esset Deus: sed loquuntur de necessitate opposita coactioni, aut naturali actioni, vt Scot. loquitur, in qua re, quamuis de nomine disputent, tamen male loquuntur, vt *in prima part. quæst.* 41. latius disputatur, nam ad præsentem quæstionem nihil refert.

2. Assertio duplici via probabilis de necessitate physica amoris beatifici quoad exercitium.

1. via probatur 1.

XIV. Vltimo respondendo simul ad fundamentum Scoti, ostendo esse in actu omnia principia, quæ ad necessitatem sufficiunt: nam in primis obiectum cum sit infinitum bonum per essentiam ex se habet vim ad mouendum in suo genere summo, & perfectissimo modo: ergo quantum est ex se trahit voluntatem necessario ad sui amorem. Nec refert quod non moueat efficienter, quia in suo genere potest habere motionem accommodatam tali modo operandi: vnde quamuis obiectum dicatur mouere voluntatem quoad specificationem, quia determinat illam ad talem speciem actus: non video tamen cur etiam in suo genere non possit dici mouere & excitare etiam quoad exercitium, quia reuera ad hoc allicit voluntatem vt exerceat talem actum: & ideo quamuis Caietan. *prima secundæ quæstio. decima articul. secundo.* neget hanc necessitatem oriri ex obiecto, sed solum ex parte potētiæ, neque ita ibi explicet D. Thom. verum censeo non minus tribuendam esse hanc necessitatē obiecto in suo genere, quam potētiæ in suo, quia reuera summa bonitas Dei est, quæ in genere finis

nis trahit voluntatem ad se; trahit autem modo accommodato & actui, & eximiæ bonitati. Neque D. Thom. *ibi* aliud sentit, quia tantum loquitur de homine viatore in genere, vt *ibi* Conrad. explicuit, & Capr. *in 1. d. 1. quæst. 3. art. 3.* Deinde ex parte cognitionis, seu applicationis illius obiecti est maxima applicatio, quæ esse potest, aut requiri: tum quia per illam fit præsens bonitas obiecti prout in se est: tum etiam quia tanta necessitate fit præsens, vt non possit voluntas intellectũ ab eo iudicio diuertere, vt patet ex materia de visione agẽdo de necessitate illius. Tum tertio, quia ex vi illius visionis constituitur homo in statu beatifico, in quo excluditur omne iudicium, omnisq; existimatio contraria illi amori, vt statim explicabo; & in his omnibus differt visio illius obiecti à cognitione, quæ habetur in via, & ideo potest ex illa oriri diuersus modus operandi, & diligendi, quam in via reperiatur. Rursus ex parte potentiæ reperitur inclinatio charitatis, quæ omnino est determinata natura sua ad summum bonum, vt declaratum est, quæ inclinatio quamuis prout terminatur ad Deum clare visum, & vt est supernaturale bonum, non sit connaturalis voluntati, tamen non est illi repugnans, sed potius est proportionata, & cõsentanea, & supposita charitate, etiam est suo modo connaturale vt voluntas eleuetur ad talem modum operandi. Quod ita confirmatur ac declaratur, nam libertas per se non tẽdit ad vltimum finem, sed ad media, nam connexio cum vltimo fine potius esse debet determinata vt ex intentione illius procedatur ad electionem mediorũ, & quia in vltimo fine, vt sic, non est indifferentia, sed potius necessitas, cum in illo consistat beatitudo: ergo quando voluntas eleuatur ad finem vltimum supernaturalem, si ex parte finis sit sufficiens motio, & applicatio, consentaneum est ipsi voluntati, vt ex parte sua etiam eleuetur ad amandum modo consentaneo fini vltimo: Ex his ergo principiis sufficienter videtur explicari hæc physica necessitas.

XV. *2. Via probandi eandem. 2. assertionem ostendendo physicam necessitatem amoris beatifici.* Secundo principaliter probari explicariq; potest conclusio ex ipsa ratione actus, vel omissionis voluntatis, quia proposito sufficienter obiecto bono mouente, & excitante voluntatem ad amandum ipsum cũ perfecta scientia, & cognitione, non videtur voluntas posse suspendere actum, nisi illamet suspensio sub aliqua ratione boni & commodi proponatur; sed Deus clare visus sufficienter moueat voluntatem ex se, & stante illa visione, non potest suspensio actus amoris repræsentari sub aliqua ratione commodi: ergo non est possibilis voluntati: ergo necessitatur quoad exercitium. Totus hic discursus fundari potest in doctrina D. Thom. 1. 2. *quæst. 5. art. 4. & 3. contr. Gent. cap. 62.* vbi multis rationibus, quæ in summa in hoc discursu continentur, probat non posse volũtatem beati auertere intellectum à visione Dei, quia eadem est prorsus ratio de voluntate auertente se ipsam, vt ita dicam, ab amore Dei actuali; solum potest cogitari differentia, nã voluntas vt auerteret actum intellectus, indigeret actu positiuo, quo vellet non videre Deum; & ideo opus est vt illud obiectum ei proponatur sub ratione boni; ad cessandum autem ab amore, non indiget actu, sed sola negatione actus, & ideo nõ videtur tam necessarium vt illa negatio proponatur per modum obiecti conuenientis. Sed hæc differentia non obstat, quia voluntariũ virtuale, seu indirectum æquiualet voluntario directo, quod fit per actum positiuum, & ideo si ad volendum directe per actum positiuũ carentiam alterius actus, necesse est vt illa proponatur sub aliqua ratione conuenientis, ad suspendendum voluntarie actum idem erit necessarium.

XVI *Ostenditur amplius dicta necessitas.* Addo iudicium quod beatus habet de diuina bonitate, quam apprehẽdit vt maxime diligibilem, & coniunctionem cum illa maxime necessariam ad suam felicitatem, hoc, inquam, iudicium ita excitare, & mouere voluntatem, vt sine iudicio contrario quo contineatur, ne in actum exeat, non videatur illum posse suspendere; quod maxime procedit per se, & ex natura rei loquendo, nullam addẽdo extrinsecam suppositionem, quia in tali amore nec lassatur voluntas, neque impeditur ab aliis actionibus, neque aliam rationem incommodi in eo reperit.

XVII. *Excluditur vnus casus in quo hæc necessitas cessare videtur.* At vero facta aliqua suppositione, videtur esse aliqua difficultas, quæ tangitur in fundamentis aliarum opinionum: triplex autem suppositio hactenus cogitata est. Prima, quam fingit Holcot supra, scilicet, si videns Deum simul habeat hanc falsam existimationem, quod nisi cesset ab amore Dei, erit perpetuo miser, aut aliquid simile. Sed respondetur impossibile esse habere hoc iudicium videntem Deum, aut similem errorem; sicut fingi non potest quod beatus iudicet se peccare amando Deum, quia tale iudicium ex ipsis terminis est manifeste falsum, & ideo non potest cadere in intellectum, præsertim ita illustratum vt clare videat Deum.

XVIII. *Excluditur alter casus.* Secunda suppositio est quod Deus præcipiat beato vt cesset ab amore sui, vel omnino ab omni actu voluntatis; de quo dicendum est suppositis quæ in prima ratione diximus, tale præceptũ esse impossibile, quia necessitas huius actus est naturalis & physica, & ideo non est in potestate voluntatis cessare ab illa, & ideo non est hæc materia præcepti. Deinde esto admittamus hoc esse in potestate voluntatis, in eo casu tale præceptũ esset extra ordinem naturæ, & ita non esset ille casus contra conclusionem positam. Ac denique tunc cessare ab illo actu ex tali motiuo, esset quidam amor Dei, vel formalis, vel virtualis, cum propter implendam eius voluntatem homo se priuaret voluntarie tanto bono.

XIX. *Excluditur 3. casus.* Tertia suppositio est quod videns Deũ patiatur ab ipso aliquod maximum detrimentum, vel videat ita aliquando futurum: & hoc in primis etiam est præter ordinem illius visionis: deinde etiam posito illo casu, non posset volũtas aliquid præter rectam rationem, aut inordinatum efficere, quia, vt *disp. sequenti sect. 1.* ostendemus, illa visio ex vi sua efficit voluntatem rectam; & ideo in tali casu fieri non posset vt voluntas exiret in actum odii, vel alium similem, quia euidenter videret illum actum esse inordinatum, & Deum non esse dignum tali odio, cum quidquid faciat, summa bonitate facere ipse beatus videat, & ita ab ea mouetur vt non possit habere aliam regulam suæ voluntatis, præsertim, si verum est physicè necessitari ad eius amorem, quia semper efficacia illius bonitatis est infinite maior, quam cuiuscumque incommodi. Denique, etiam in eo casu videret beatus pro eo tempore quo videt, nullam esse rationem ad cessandum ab amore Dei, quia etiamsi aliam pœnam tunc patiatur, vel postea passurus sit, nihil conferre potest ad vitandam, vel minuendam illam quod cesset ab amore Dei, & alioqui videt non obstante illa pœna, quæ iustissime à Deo procederet, ipsum esse æque dignum amore: ergo nullus casus fingi potest, in quo, (vt ita dicam) ab intrinseco & voluntarie videns Deum, cesset ab actuali amore illius.

XX. *Quæstiuncula suborta expeditur.* Quæres, de quo amore sit hoc intelligendum, de affectiuo ne tãtum, an etiam de amore, quem

quem vocant obedientialem? Respondetur de vtroque esse intelligendum, siue intelligantur hi amores tanquam duo actus, siue tanquam vnus perfectus, quo beatus ita vnitur Deo vt efficaciter, & absolute velit illi omne bonum, atque adeo non tantum velit Deum esse & frui omnibus bonis suis, sed etiam velit voluntatem suam in omnibus implere: quia, vt recte D. Thom. 4. *contra Gentiles capit.* 92. perfecta amicitia efficit conformitatem voluntatum: amicitia autem ad Deum est perfecta, & est ad ipsum tanquam ad superiorem, & vltimum finem, ad quem amans debet se, & omnia sua referre: & ideo efficit vt, qui sic amat, habeat voluntatem suam conformem diuinæ, sine qua conformitate ille amor stabilis esse non posset. Atque ex his à fortiori sequitur voluntatem videntis Deum necessitari quoad specificationem, ad amorem Dei, quia necessitas quoad exercitium alteram necessitatem includit; imo in ordine ad diuinam potentiam multo maior est hæc necessitas, vt iam dicam.

Illatum ex hactenus dictis, de necessitate quoad speciem.

XXI. Vltimo ergo dicendum, de potentia absoluta fieri posse vt videns Deum ipsum actu non amet; probatur facile, quia hic amor est actus realiter distinctus à visione, & per nouam efficientiam fit, quę à Dei influxu pendet: ergo potest Deus nō obstante visione, non dare voluntati cōcursum necessarium ad efficiendum illum actum: ergo tunc manebit visio fine amore: neque potest in hoc aliqua repugnantia cogitari. Dices: ergo posset Deus in eo casu facere, vt videns ipsum, eum odio habeat. Respondetur negando consequentiam, quia carentia, seu cessatio actus non est mala moraliter; & ideo potest Deus esse autor illius, vel positiue volēdo illam, vel per modum causæ priuatiuæ, seu negatiuæ nōn influentis. At vero odium est intrinsece malum, cuius Deus non potest esse causa: & ideo si ex natura rei esse non potest, vt ab ipsa volūtate creata tanquam à prima radice prodiret, non potest Deus speciali modo esse autor illius actus in vidente ipsum, & ideo in ordine ad ipsum Deum maior est necessitas amoris ipsius Dei quoad specificationem, quam quoad exercitium.

3. Assertio, posse amorē beatificum cessare de potentia absoluta.

XXII. Sed quid si Deus videnti se ipsum deneget habitum charitatis, & supernaturale auxilium ad diligendū ipsum amore supernaturali, quidnam faceret voluntas sic vidētis Deum: & supponendum est illam non priuare naturali concursu necessario ad operandum ea, quæ per vires naturæ suæ potest: nam si hoc etiam priuaretur, omnino maneret suspensa sine actu. In hoc casu dicunt quidam, voluntatem nullum actum dilectionis habituram circa Deum clare visum quia supernaturalis visio nō potest ad naturalem amorem excitare, quia voluntas per vires naturę non potest ferri in obiectum supernaturale, quale est Deus clare visus. Sed hoc mihi non probatur, suppono enim Deum non negare concursum naturę debitum, vt voluntas operetur quātum naturaliter potest: nam si hoc denegaret, manifestum est illam nihil fore operaturam: tamen illo posito non repugnat volūtatem aliquid operari naturaliter circa obiectum supernaturale cognitum, vt etiam in via videmur experiri. Et ratio est, quia cum cognitio tantum requiratur vt obiectum fiat præsens voluntati, & alioqui potentia intellectiua, & anima per eam vere intelligat, & faciat pręsens obiectum, licet illud supernaturaliter cognoscat, fieri recte potest vt voluntas moueatur circa obiectū supernaturaliter cognitum, si in ipso obiecto sit aliquid, quod naturaliter diligi possit: ita vero est in Deo clare viso, nam licet aliqua ratione sit supernaturale obiectum, tamen etiam in eo apparet bonitas naturaliter diligibilis, & ipsum etiam obiectum supernaturale sub aliqua ratione habet cōuenientiam cum obiecto naturali, sub qua diligi potest aliquo actu imperfecto, & naturali.

XXIII. Dicēdum ergo est in eo casu voluntatem tanto impetu naturæ suæ amaturam Deum actu naturali perfectissimo, quem per vires naturæ habere potest, siue ille sit amor concupiscentiæ, vt quidam existimant, siue beneuolentiæ, vt longe verius esse censeo. Quomodo autem talis amor differat ab amore infuso charitatis, non spectat ad hunc locum, sed in materia de gratia, & charitate explicandum est: breuiter dico, in entitate sua differre, quia vnus est actus supernaturalis quoad substantiam, alius vero non: ex parte vero principii actiui, quia vnus natura sua postulat naturale principium, & non alius: ex parte deniq; obiecti, quia vnus respicit Deum prout habet necessariam connexionem cum natura vt sic, alius respicit Deum prout est finis & principium altioris rationis, quam natura secundum se postulet. Ad fundamentum iam responsum est.

SECTIO II.

Vtrum beatus necessario amet suam beatitudinem supernaturalem, quam possidet, & qua fruitur.

Diximūs de amore amicitiæ Dei, pauca addenda sunt de amore concupiscentiæ, cuius præcipuum obiectum est beatitudo, vel obiectiua, vel formalis, nam vt Anselm. *dialogo de libero arbitr.* dixit, amor beatitudinis est amor proprii commodi. hic autem amor potest intelligi necessarius in beatitudine, vel quoad specificationem tantum, vel etiam quoad exercitium: & de vtroque breuiter dicendum est.

I. Primo certum est, beatum necessitate quoad specificationem necessario amare visionem Dei, & Deum visum, vt est obiectum, quatenus illa visione redditur beatus. Ita sumitur ex D. Tho. 1.2. *quæst.* 5. *artic.* 4. & 3 *cont. Gent. cap.* 62. & nullus Theologus de hoc dubitat, quia qui videt Deū, nō potest absolute velle carere tali visione, quia sensu composito, id est supposito quod illam semel recipiat, non est in potestate eius illam dimittere. Deinde nec simplici affectu: seu desiderio potest optare carere illa, per se loquēdo, tum quia, vt supra dicebamus, nulla ratio mali, aut incommodi in ea visione apparere potest, neq; è contrario aliqua ratio commodi in carētia eius: tum etiam, quia nullus potest desiderare non esse beatus, per se loquendo: qui autem videt Deum, videt felicitatem suam ex illa visione pendere, seu in illa consistere.

1. Assertio, de necessitate quoad speciem.

II. Dixi autem, *per se loquendo*, quia si fingatur aliqua extrinseca suppositio, non erit inconueniēs quod voluntas velit carere illa visione vel perpetuo, vel ad tempus: perpetuo quidem, si Deus homini reuelet hanc esse suam voluntatem, & præsertim si velit, seu præcipiat hominem hoc velle, tunc enim licet non posset voluntas auertere intellectum à visione, seu mouere illum vt suspendat actum visionis, quia, vt supra dixi, non est hoc in potestate eius: vnde non est materia præcepti: posset tamen habere volūtarium consensum, & affectum, seu desiderium vt in se impleretur diuina volūtas, quia actus iste honestus est, & non inuoluit aliquam repugnantiam, ob quam

quam non posſit eſſe in poteſtate voluntatis, & conſequenter poſſit illi præcipi. Dices: repugnat quod aliquis velit non eſſe beatus. Reſpondetur, nulla facta extrinſeca ſuppoſitione, ita eſt; tamen ſi ex ſuppoſitione, diuina charitas hoc poſtulet, nulla eſt repugnantia, quia licet propria beatitudo ſit maximum hominis bonum, non tamen eſt ſimpliciter maximum bonum ſuper omnia diligendum, maiori enim pretio amandus eſt Deus ſecundum ſe, & propter ſe, atque ita propter ipſum Deum, & vt voluntas eius impleatur poſſet aliquis velle carere beatitudine ſua, atq; hoc modo amor charitatis vincit amorem concupiſcentiæ, quia eſt altioris ordinis, & in eum referri debet amor concupiſcentiæ, vt rectus ſit.

III. Alio modo poſſet intelligi eum, qui videt Deũ, poſſe carere tali viſione ad tempus nõ ſolum ob Dei voluntatem & amorem amicitiæ eius, ſed etiam ex amore commodi, vt poſtea perfectius videat, v. g. ſi Paulus vidit in raptu diuinam eſſentiam, & intellexit oportere eum priuari tali viſione aliquo tempore, in quo multa pro Chriſto pateretur, per quæ poſtea altiorem beatitudinem conſequeretur, poſſet velle tũc carere tali viſione propter maius commodum, neque enim tunc ſuam nollet beatitudinem, ſimpliciter loquendo, ſed vellet temporalem carentiam eius propter maiorem perfectionem ſimpliciter eiuſdem beatitudinis obtinendam.

IV. Si quis vero recte conſideret in his caſibus & ſimilibus, talis viſio Dei non haberetur per modum beatitudinis ſeu non haberet beatitudinis ſtatum, quia, vt infra *diſp.* 14 *ſect.* 3. videbimus, de ratione beatitudinis eſt perpetuitas non tantum aptitudinalis ex natura ipſius viſionis, ſed etiam actualis ex abſoluto decreto diuinæ voluntatis; in prædictis autem caſibus ſemper ſupponitur viſionem non dari vt perpetuo duratura ex tali decreto: non ergo ſumitur ſub propria ratione, ſeu perfectione beatitudinis: & ideo loquendo de beatitudine vt ſic, ſimpliciter affirmari poteſt, voluntatem quoad ſpecificationem neceſſitari ad amandum illam, nec poſſe in aliquo caſu velle priuari illa ſemel habita; neq; in hac neceſſitate eſt alia difficultas.

V. Maior eſſe videtur circa neceſſitatem quoad exercitium, nam hic amor cõcupiſcentiæ eſt imperfectus; ergo non eſt neceſſe vt beati illum exerceant in beatitudine, quidquid enim per illum velle poſſunt, amare etiam poſſunt per amorem charitatis, nam ex motiuo huius virtutis poſſũt ſibi velle beatitudinem: ergo nulla eſt neceſſitas quod ſemper actu exerceant illum amorem. Cõfirmatur, quia hic eſt quidam amor ſui, non eſt autem neceſſe eſt vt beatus ſemper ſe amet, quia non reſpicit ſe ipſum vt ſummum bonum, vel vltimum finem ſui: ergo.

VI. Nihilominus communis ſentẽtia eſt beatum ſemper ac neceſſario eſſe in hoc actuali amore ſuæ beatitudinis. Ita Durand. *in* 4. *d.* 49. *quæſt.* 8. Palud. *quæſt.* 7 Maior *quæſt.* 8. Capr. *in* 1. *diſt.* 1. *quæſt.* 3. ad argumenta Adæ contra 4. concluſionem, Conrad. 1. 2. *quæſt.* 5. *articul.* 4. Ferrar. 4. *cont. Gent. capit.* 62. circa quintam rationem, quibus locis D. Thom. fauet huic ſententiæ, quæ mihi etiam probatur. In eius vero explicatione tria breuiter dicenda ſunt. Primum, hunc amorem proprii commodi, & beatitudinis propriæ ſub hac ratione habere locum in beatis, quod facile patet ex ſupra dictis *diſputat.* 7. *ſect.* 1. tractando de eſſentia beatitudinis, & quomodo amor ad illam requiratur, vbi ex Auguſt. nonnulla adduximus. Et ratio eſt, quia hic amor eſt valde conſentaneus inclinationi naturæ, & ex ſe, & obiecto ſuo

1. Aſſertio contraria, per triplex pronuntiatum.

eſt honeſtus, nullamque imperfectionem includit ſtatui beatorum repugnantem, quia licet comparatus ad amorem charitatis dicatur imperfectus negatiue, ſeu minus perfectus quam ille: tamen non eſt imperfectus priuatiue, neque in ſe, neque reſpectu ſubiecti, quia neque in ſe priuatur aliqua perfectione ſibi debita in ratione actus honeſti, & conſentanei rationi: neque etiam ſubiectum priuat aliqua maiori perfectione: neque in hoc inuenio difficultatem alicuius momenti.

Secundum eſt, hunc amorem in beatis eſſe ſupernaturalem, prout terminatur ad ſupernaturalem beatitudinem, & ad Deum vt obiectum eius, & bonum ſupernaturale ipſius beati. Probatur, quia talis amor ſupernaturalis eſt poſſibilis, vt colligetur ex D. Thom 2. 2. *quæſt.* 17. *artic* 6. *ad* 3. *&* 8. vbi ſentit, in via huiuſmodi amorem concupiſcentiæ Dei, & beatitudinis ſupernaturalis eſſe actum elicitum à virtute ſpei, quæ eſt virtus theologalis per ſe infuſa, quæ non elicit actum niſi per ſe infuſum & ſupernaturalem: & ab effectu probari poteſt ex ipſo actu ſpei, ſeu efficacia deſiderii, & intentione obtinendi ſupernaturalem beatitudinem; hic enim actus per ſe, & intrinſece ſequitur ex illo amore: ſed hic actus eſt ſupernaturalis: ergo & ille amor. Deinde, ille amor ſi in ſuo genere ſit perfectus, & efficax, ſufficiens eſt ad determinandam voluntatem vt abſolute velit media neceſſaria ad illam beatitudinem obtinendam, vnde vim quandam & efficaciam habet mouendi voluntatem ad ſeruanda præcepta etiam ſupernaturalia, iuxta illud Pſalm. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iuſtificationes tuas, propter retributionem.* ergo neceſſe eſt vt talis amor ſit diuini ordinis, & ſupernaturalis. Denique obiectum huius amoris ſupernaturale eſt: ergo vt efficaciter ametur condigno, & proportionato amore, neceſſarius eſt amor ſupernaturalis. Si autem ille actus ſecundum ſe poſſibilis eſt, dubitari non poteſt quin in beatis locum habeat, nam eis non repugnat ratione ſtatus, ſeu præſentiæ boni conſecuti, quia amor ex ſe abſtrahit ab eſſentia, & præſentia: vnde non minus perfecte haberi poteſt in præſentia boni amati, quam in abſentia, & alioqui amor propriæ beatitudinis maxime conueniens eſt ad ſtatum perfectum beatificum: quia non poteſt cenſeri beatus qui non amat, quod habet, vt præter Auguſtin. ſupra citatum dixit Anſelm. *in libr. de liber. arbitr.* Ac denique ad perfectionem eiuſdem ſtatus pertinet, vt vnaquæque res in ſuo genere ametur amore proportionato, & perfecto: amor ergo illius beatitudinis in illo ſtatu ſupernaturalis eſt, ſicut ipſa beatitudo, quia licet hic amor videatur eſſe amor propriæ naturæ, tamen per illum amatur natura in ordine ad ſupernaturalia, & quatenus apta eſt coniungi ſupernaturali fini, & ideo talis amor, ſi ſit proportionatus, excedit limites naturæ. VII.

Tertium eſt, probabilius videri hunc amorem ex natura rei eſſe neceſſarium & connaturalem viſioni beatæ. Quæ aſſertio probari poteſt duplici diſcurſu facto *ſect. præced.* quia etiam Deus ſub hac ratione eſt ſummum bonum beatis, in quo nulla ratio mali, vel diſconuenientiæ apparere poteſt, & ipſemet amor perpetuo exerceri poteſt ſine vllo faſtidio, vel incommodo, & neceſſarius eſt ad completam beatitudinis perfectionem: vnde in carentia illius nulla ratio commodi apparere poteſt. Sed hoc melius confirmatur ex dicendis *ſeq. ſection.* nam quoad hoc eadem fere ratio eſt de iſto amore, & de delectatione beata. VIII.

S E-

SECTIO III.

Qualis sit gaudium, quod beati habent in Deo, & de Deo clare viso; qualisue sit fruitio.

I. *1. Notatio quod fruitio non distinguitur à visione, vel amore.* De fruitione in genere, seu in communi tractat D. Thom. 1. 2. *quæst.* 11. ex professoque dicendum est *tract.* 2. *disput.* 7. quid sit, & quod obiectum & causas habeat, nunc tanquam certum supponitur primo loco fruitionem beatificam non esse actum, vel rem distinctam à visione, amore, & gaudio, quia in beatis nullus alius actus excogitari potest in intellectu, & voluntate, qui ad Deum ipsum terminetur, & ad beatificandum hominem pertineat, & in hoc omnes Doctores conueniunt; disputant tamen qualis illorum sit fruitio, quod ad quæstionem de nomine spectat. Ego vero nũc vt probabilius sumo fruitionem proprio & communiori vsu significare gaudium beatificum: qua significatione supposita, certum de fide est futuram in beatis fruitionem, seu spiritualem delectationem de Deo, seu de beatitudine sua. De hoc gaudio loquitur Christus Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui:* & Ioann. 15. *Hæc locutus sum vobis vt gaudium meum, &c.* & infra; *Petite & accipietis, vt gaudium vestrum sit plenum,* c. 16. vbi est illud: *gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* 1. Petri 4. *communicantes Christi passionibus gaudete, &c.* In Psalmis sunt multa similia verba, *Exultabunt sancti in gloria:* &, *torrente voluptatis tuæ potabis eos:* &, *in æternum exultabunt.* De qua re sunt etiam optima testimonia in Apocal. præsertim vltimis capitibus & ratione etiam naturali hoc ostenditur, quia delectatio oritur ex consecutione boni amati; sed beati possident summum bonum summe amatum: ergo necesse est vt de illo summe delectentur.

II. *2. Notatio quod amor beatorum amicitiæ est.* Secundo loco supponendum, hoc beatificum gaudium duplex intelligi posse, aliud amicitiæ de bonis Dei in se; aliud concupiscentiæ de propria beatitudine tanquam de proprio commodo: de priori rectè intelliguntur verba illa beatorum in Apocalyp. 19. *Quoniam regnauit Dominus Deus noster omnipotens; gaudeamus & exultemus.* Item de hoc gaudio docet D. Thom. 22. *quæst.* 28. per totam, esse proprium actum, & fructum charitatis, nam eiusdem est amare alicui bonum, & gaudere quod tale bonum possideat; sed ex charitate diligimus bonum Deo propter se, & hic amor est in beatis summe perfectus, & ipsi beati vident aperte Deum fruentem infinitis bonis suis: ergo ex eadem charitate Dei maxime de hoc obiecto delectantur, nec solum de bonis ipsius Dei in se, sed etiam de illius præsentia fruuntur hoc gaudio, quia delectari de præsentia amici fructus est amicitiæ.

III. *Dari etiam per amorem concupisc. suadetur primo auctoritate.* Aliud gaudium, scilicet de propria beatitudine, vt est proprium bonum, fundari etiam potest in prædictis Scripturæ sacræ locis, qui absolute loquuntur de gaudio pleno, & perfecto: item facit illud Psalm. 15. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua, vsque in finem;* & similia frequenter. Probari etiam potest ex his, quæ *sect.* 1. dicta sunt de amore, nam amor & gaudium boni possessi vel sunt idem re, & ratione distinguuntur, vel vnum ex alio naturaliter consequitur, & ita vtrumq; æque coniunctum esse in beatitudine, docet August. 14. *de Ciuitat. cap.* 9. & *lib. de Symb. ad Catechum. c.* 11. & hoc sensu 10. *Confess. cap.* 23. beatitudinem vocat gaudium de veritate. Secundo potest suaderi, quia in via spes beatitudinis parit gaudium, iuxta illud Pauli, *Spe gaudentes*, quod gaudium ad amorem concupiscentiæ spectat, sicut spes ipsa: ergo multo magis beatitudo re ipsa obtenta pariet simile, seu proportionale gaudium. Tandem ratione; quia delectatio, seu gaudium consequitur operationem tanto perfectius, quanto operatio ipsa perfectior est, vnde Arist. 10. *Ethic. cap.* 4. 7. & 10. dicit operationem sapientiæ esse maxime delectabilem, & delectationem ipsam esse decorem, & perfectionem sapientiæ; sed visio beatifica est perfectissima operatio, & contemplatio sapientiæ: ergo ex illa præcise sumpta vt est maxima perfectio operantis, sequitur velut propria passio eius gaudium & delectatio. Atque eadem ratio formari potest considerando illam visionem sub ratione tentionis summi boni, nam delectatio sequitur ex consecutione boni amati. Et hoc modo dixit D. Thom. 4. *cont. Gent cap.* 92. & *in* 4. *d* 48. *q.* 1. *art.* 3. impossibile esse videre essentiam bonitatis quin sequatur delectatio. Quod adeo certum Theologis visum est, vt quidam ex eis dixerint, etiam de potentia absoluta impossibile esse huiusmodi delectationem à visione separari, vt Goffred. *quodl.* 7. *quæst.* 5. Henr. *quodl.* 1 *q.* 1. & *quodl.* 12. *quæst* 5. Ægyd. *quodl.* 5. *quæst.* 6. quam rem dubiam reliquit Capr. *in* 1. *d.* 1. *q.* 1. *ad* 4. *contra* 6. *concl.* & *in* 4. *d* 49. *q.* 2. *ad* 5. *contra* 1. *conclusionem.* Sed hoc nec necessarium, nec verum est, vt probari potest ex dictis *sect.* 1. de amore, quia, vt nunc suppono, delectatio non est ipsa operatio, quæ delectat, sed res, seu qualitas ab illa distincta, siue sit passio, siue actio eius, qui delectatur: requirit ergo efficientiam distinctam ab operatione; ergo & concursum distinctum Dei: potest ergo Deus illum suspendere, & ita impedire delectationem; præsertim quia delectatio vel est amor, vel quid posterius amore: si ergo amor impediri potest, multo magis delectatio: satis ergo est quod ex natura rei sit coniuncta cum tali operatione: sicut dolor ex natura rei coniunctus est necessario cum tali alteratione, & tamen Deus potest facile efficere vt stante illa alteratione impediatur dolor.

IV. *3. Notatio continens varias quæstiunculas de fruitione, seu delectatione.* Tertio loco de hoc duplici gaudio multa quæri possunt, quæ communia sunt omni delectationi, vt an sit passio, vel actio appetitus, an supponat amorem, aut quomodo ab illo distingua tur, & similia, quæ D. Thom. 1. 2. *q.* 31. & *sequentibus* tractat de delectatione sensibili, quæ est passio sensus, & attingit *quæst.* 11. & nos fortasse inferius *tract.* 4. *disp.* 1. *sect.* 6. ex professo de delectatione disputabimus, & videri potest *in tract.* 2. *disputat.* 7. *section.* 1. nunc tria illa, quæ de visione dixi, & de amore, insinuari hîc possunt de hac delectatione, inquiri scilicet potest de obiecto eius, de substantia eius, & principio, à quo procedit: quæ tria in priori delectatione charitatis difficultatem non habent, nam constat obiectum eius, bonum esse diuinum, prout in se est, & prout iam inest, & conuenit ipsi Deo, respectu cuius gaudii, visio, seu repræsentatio illius boni est conditio necessaria, sicut est cognitio respectu omnis actus voluntatis; propria vero ratio obiectiua talis gaudii est quod Deus sit tantum, ac tale bonum, quale est. Solum est aduertendum, sicut charitas primario amat Deum, secundario vero creaturas propter Deum; ita etiam primario gaudet de bono, & felicitate increata ipsius Dei, seu de bonis intrinsecis eius; secundario vero gaudere potest de bonis creatis quatenus extrinsece pertinent ad ipsum Deum: gaudium autem beatificum vt sic proprie est de bono increato, quia illud est proprium obiectũ beatitudinis, & ita illud gaudium per se est necessarium in beatitudine: gaudium

Expediuntur dictæ quæstiunculæ circa delectationem ex amore beneuolentiæ.

dium verò de aliis obiectis creatis non est ita necessarium, sicut dicendum est etiam de amore. Atq; hinc constat hoc gaudium esse eiusdem ordinis & substātiæ cum amore charitatis Dei, & ab eodem habitu seu principio manare.

V. *De gaudio seu delecta- tione ex amore concupisc. quæstiuncula. 1.* De alio gaudio, quod est maximè proprium beatitudinis, inquiri potest primò, quod obiectum habeat, an ipsum Deum, vel visionem Dei, vel vtrumque simul: quæ eadem quæstio fusè *in tractatis de Spe*, *disp.* 1. vbi habet proprium locum, videri potest, & ideo breuissimè illam expediam. Durand. *in* 1 *d.* 1. *q.* 2. *& in* 4. *d.* 49. *q.* 5. dicit, fruitionem & delectationem hanc nullo modo esse de Deo immediatè, vt de obiecto Quod, sed de visione Dei, & immediatè de Deo vt obiecto Cui, seu circa quod, & idem dixerat de Spe *in* 3. *d.* 29. *quæst.* 2. Fundamentum eius est, quia delectatio est de bono inhærente, Deus autem est bonum extrinsecum solum tanquam obiectum, & causa visionis: item delectatio formaliter est de bono consecuto vt sic, & ideo sequitur operationem: ergo immediatè versatur circa consecutionem ipsam: circa rem autem consecutam solùm mediatè, quatenus circa illam versatur operatio, quæ est consecutio.

VI. Secunda opinio est, delectationem hanc habere pro obiecto Deum ipsum solum, vt est bonum summum in se, visionem autem solum esse conditionem necessariam sine qua illud bonum non posset delectationi obiici. Pro hac opinione citari possunt Scot *in* 1. *d.* 1. *quæstione* 1. *articulo.* 2. Gabr *quæst.* 4 *art.* 2. sed hi autores loquuntur de fruitione, per quam intelligunt delectationem Dei super omnia ex charitate: atque in re ipsa ferè eodem modo loquitur Palud. *in* 4. *d.* 49. *quæst.* 4 *art.* 2. licet ex instituto Durandum impugnet: magis indicat hanc sententiam Caiet. 2. 2. *quæst.* 17 *art.* 5. quamuis explicationem admittat, vt dicam *num seq.* Fundari potest hæc opinio, quia delectatio, de qua agimus, est propriè beatifica, si non vt essentia, saltem vt intrinseca passio ex natura rei inseparabilis ab illa; quātumuis præcise considerata: ergo versatur solùm circa obiectum proprium beatificum: hoc autē obiectū est Deus solus, vt supra dictum est. *in disp.* 5. *sect.* 2. & sic explicatur, nam si mente concipiamus aliquem videre Deum solum, & nullam rem creatam, etiam ipsam visionem, ita vt non videat se videre; ille esset beatus essentialiter, & ex natura rei haberet hanc delectationem beatificā, & tūc non posset delectari de visione, sed solū de Deo ipso; quia cùm delectatio sit actus appetitus nō potest versari circa aliquam rem vt obiectum, nisi illa supponatur cognita: in eo autem casu solus Deus cognoscitur, & nō visio ipsa: ergo solus ipse est obiectū talis delectationis beatificæ.

VII. Tertia, & vera sententia est, obiectum huius delectationis esse Deum ipsum. & visionem Dei, ita ut delectatio sit immediatè de vtroque per modum vnius obiecti adæquati. Hanc sententiam significat Capr. *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 1. *art.* 7. *conclusione* 5. & ad argumenta contra illam, & *ibi* Greg. *quæst.* 3. *art.* 1. Marsi. *in* 1. *quæst.* 4. *articulo* 2. quamuis hi autores non satis distinctè explicent hoc obiectum neque propriam rationem huius delectationis. Idem sentit Conrad. agens de delectatione in communi 1. 2. *quæst.* 32. *art.* 1. *circa* 5. D. Thom. apertè *in* 4. *d.* 49. *quæstione* 4. *art.* 1. *quæst.* 1. vbi sic inquit, *Visio est delectabilis dupliciter, vno modo ex parte obiecti, in quantum id, quod videtur, delectabile est: alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est. delectamur enim cognoscendo mala, quamuis ipsa mala nos non delectent: quia ergo visio beatifica est perfectissima, ideo vtroque modo delectabilis est: ad hoc autem quod visio sit delectabilis ex parte visionis requiritur quod sit facta connaturalis videnti: vt verò sit delectabilis ex parte rei visæ, oportet vt ipsum visibile sit conueniens, & quòd sit coniunctum.* In quibus verbis in primis considerari potest, quòd licèt delectatio hæc sit de obiecto visionis, tamen vt ipsum delectet tali modo, necessaria est ipsa visio: & hoc sensu dixit Caietanus, visionem esse conditionem necessariam, vt Deus sit obiectum delectationis. Quod duplici ratione verum est, primò quia est cognitio: secundò quia est consecutio, & bonum non delectat nisi sit obtentum, cum hoc tamen stat (quod Caietanus non negauit) quòd ipsa visio sit etiam veluti pars obiecti: circa quod versatur hæc delectatio: nam hæc duo conuenire possunt eidem rei, quia & per se bona est, & conueniens, & præterea est coniunctio, seu vnio alterius rei conuenientis: sicut vt sanitas delectet, necesse est nobis inhæreat. & tunc delectamur, & de sanitate ipsa, & de inhæsione eius, quæ vnio & est necessaria vt sanitas delectet, & est ipsa pars quædam obiecti delectationis: & hoc sensu dixit D. Tho 1. 2. *quæst.* 32. *art.* 1. *in corp. & ad* 1. nulla bona esse delectabilia nisi quatenus apprehenduntur vt habita.

Deinde ex prædictis verbis D. Thom. colligitur ratio huius assertionis, nam in primis visio ipsa est magna beati perfectio, & actu illi inhæret atque est præsens ergo est obiectum delectationis: sicut in reliquis operationibus delectatio, quæ ex illis consequitur, circa ipsas versatur. Denique id consecutum delectat, quod desideratur futurum: in hac autem vita desideramus visionem: ergo ipsa etiam habita delectat: & idem est de amore. Rursus, Deus ipse est etiam summum bonum beati: ergo illud bonum consequutum delectat ratione sui, & non tantum ratione operationis: imò talis operatio delectat maxime ratione sui obiecti. Confirmatur eodem argumento, quia illud delectat obtentum, q; speramus obtinēdum: speramus autē nō quia solum visionem Dei, sed etiam Deū ipsum, est *merces nostra magna nimis*: hac enim ratione spe est virtus Theologica & superat religionē: ergo. VIII.

Neque est verum quòd Durand. sumit, rem supposito distinctam nō posse esse obiectum delectationis, quia talis res potest esse bonum quoddam, & commodum appetentis, & ideo amari potest amore concupiscentiæ: ergo eadem ratione potest esse obiectum delectationis, licèt ad hoc requirat vt conditionem necessariam vnionem aliquam, seu tentationem: sicut diuitiæ possessæ delectant anarum vbi non solum delectat possessio, sed res possessa: & Verbum diuinum vnitum humanitati Christi est maximum bonum eius, & maximè delectat ipsam animam, in qua delectatione non est sola vnio obiectum, sed etiam ipsum Verbum diuinum vnitum: & ita patet responsio ad fundamentum Durandi. Aliud vero quod ipse vrget, est, quia Deus non potest esse obiectum tristitiæ, sed solum ratione suorum effectuum, & quāuis à Marf. Caiet. & aliis latiùs soluatur aliter, facile tamē potest expediri negādo paritatē rationis: nā Deus per se est pulcherrimū obiectū, & maximè cōueniens, vnde ex se habet vt delectare possit: tamē ex se non habet aliqd discōueniens, & ideo non potest esse secundū se obiectū tristitiæ, sed solū vt causa efficiēs aliq; malū discōueniēs. IX.

Ad fundamentū secundæ sentētiæ respondetur, quòd sicut visio Dei simul est directa visio Dei, & reflexa sui, & propriè est beatitudo sub priori ratione: ita etiam delectatio quāuis per modum vnius terminetur ad Deum visum, X.

tamen

tamen propriè dicitur beatifica, quatenus terminatur ad Deum, quem respicit tanquam primarium obiectum: consequenter verò habet, vt etiam attingat visionem. Neq; hoc repugnat actui beatifico: posset autem, quod in illo argumento insinuatur, metaphoricè inquiri, an possit hæc delectatio terminari præcisè ad visionē, & non ad Deum, vel è contrario. Sed hæc speculatio nunc non est necessaria, quia ad summum tractari potest de potentia absoluta, quia ex natura rei certum existimo non posse: quia, sicut illa duo, Visio & Deus, constituunt vnum finem vltimum, ita & vnum obiectum illius delectationis, quæ immediatè consequitur ex illa operatione ratione sui, & obiecti eius, & ad hoc satis est, quòd beatus videndo Deum, necessariò videat se videre illa virtuali reflexione, quæ in ipsa visione includuntur: de qua re legatur Scotus *in 2. distinctione 42. quæst. vnica.*

XI. Secundò inquiri potest, an hæc delectatio sit quoad substantiam suam supernaturalis: Respondetur ita esse iuxta supra dicta de amore in sect. 1. quia est eadem ratio, & iuxta doctrinam Diui Thomæ 2. 2. *quæst.* 17. *art.* 6. *&* 8. vbi sentit, gaudium spei esse supernaturale: ergo multò magis gaudium de consecutione rei. Tandem adiungo rationem, quia delectatio consequitur operationem, & maximè contemplationem, teste Arist. cit. num. 3. ergo necesse est, vt delectatio sit eiusdem ordinis, cuius est operatio, ad quam consequitur: & ideo ad operationem sensibilem sequitur delectatio sensibilis, ad operationem spiritualem delectatio spiritualis: ergo ad operationem maximè supernaturalem delectatio supernaturalis: esset enim valde imperfecta, seu inefficax illa suprema contemplatio, si non posset parere delectationem sibi proportionatam, & sui ordinis, præsertim quia obiectum huius delectationis non est minus supernaturale, quàm obiectum visionis: neq; contra hoc inuenio rationem alicuius momenti.

XII. Solùm superest, requiri tertiò, à quo principio seu habitu oriatur illa delectatio, quia nullus videtur esse habitus infusus, seu supernaturalis, à quo sit. In quo quatuor excogitari possunt modi dicēdi. Primus est, nō esse necessariū habitum, quia posita visione cum summa facilitate fit; quod non placet, quia visio non est principium eliciens ipsam delectationem, sed obiectum, vel conditio obiecti: actus autem supernaturalis absq; alia difficultate requirit principium infusum, vt connaturaliter efficiatur, quod maximè necessarium est in delectatione: vt ait D. Thomas. Secundus modus est, elici à charitate, quod insinuant multi Thomistæ: sed non placet, quia ille actus est specie distinctus, & habet obiectum valde diuersum, ob quam rationem gaudium beatitudinis in spe, non elicitur à charitate, sed ab spe ipsa, quamuis possit à charitate imperari, & in finē suum referri. Tertius modus est, hunc actum elici ab speciali habitu, qui beatis infunditur in voluntate, quod significant Bonauent. & Richard. contra quos agam Disp. sequenti, sect. 2. num. 9. quia reuera hic habitus non est necessarius, & ideo verum existimo eundem habitum, qui in via est spes, manere in patria ad eliciendum hunc actum, quia eiusdem principii est amare bonum, & desiderare si absit, & delectari, si sit consecutum, de qua plura in citata materia de spe, & legi possunt, quæ attigi 3. p. q. 7. a. 4.

)·(

DISPVTATIO X.

De aliis perfectionibus voluntatis Beati.



DVplex intelligi potest perfectio voluntatis Beati, vna formalis, seu inhærens, quæ in actibus seu habitibus consistit: altera dici potest obiectiua: nam quia voluntas est appetitus totius suppositi, ideo omnis perfectio suppositi potest dici complementum voluntatis, seu desideriorum eius, & ideo vtraq; ex his perfectionibus potest explicari aut per ipsam positiuam perfectionem, aut per exclusionem mali contrarii, quæ potest esse malum culpæ, aut quæcunque imperfectio, seu incommoditas naturæ, de quibus dicam.

SECTIO I.

Vtrùm voluntas Beati ex vi beatitudinis ita sit in bono confirmata, vt facta sit impeccabilis?

PRimò est error Origenis, qui censuit, voluntates Beatorum esse mutabiles de bono in malum, vt patet ex *2. lib. de Princip. cap.* 3. vnde de sanctis Angelis etiam dixit, interdum esse negligentes, & culpam incurrere in suis ministeriis peragendis, vt *in homilia* 13. *in Lucam &* 24: *in Numer*. qui afferebat illud Iob. 4. *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatem*, & cap. 15. *Cœli non sunt mundi in conspectu eius*, id est, habitatores cœli. Fundamentum est, quia in beatis manet liberum arbitrium creatum, quod est radix omnis culpæ. I.

Sed in hac re conclusio Catholica est, in beatis secundùm legem à Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpæ. Dupliciter enim contrarius error intelligi potest: primò, quòd manente in Beatis beatitudine, possit in eis simul esse culpa. Secundò, quòd possint quidem Beati peccare, ita tamen vt statim peccando beatitudinem amitterent: & in hoc posteriori sensu videtur errasse Origenes: sed hic error est cōtra perpetuitatem & securitatem illius beatitudinis, de qua infra: in primo verò sensu nullum inuenio id asseruisse, nam, vt dixit Aug. Beatus est, qui nihil mali vult: vnde necesse est, vt si aliquid mali vult, hoc ipso desinat esse beatus. Præterea hoc constat ex illis Scripturæ sacræ locis, in quibus requiritur innocentia, & puritas ad illum statum, in quo nihil potest esse inquinatum, *Sapient.* 7. vnde Psalmo 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo,* & ad Hebr. 12. *Pacem sectamini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*: vnde Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, & alia huiusmodi. Alia verò testimonia ex Patribus afferemus *in quæst. de amissibilitate beatitudinis.* Ratio est, quia beatitudo consummata est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & ideo ab illo excluditur omne malum, & præcipuè culpæ. Tandem culpa, si sit mortalis, priuat amicitia diuina: si verò venialis, priuat perfecta dilectione actuali, efficitque dignum pœna: hæc autem omnia repugnant statui beatitudinis. II.

III. Neque contra hoc obstāt illa testimonia Iob, nam habēt facilem sensum, quia cum serui Dei dicun-

dicuntur non esse *stabiles*, intelligi potest quantum est ex parte naturæ creatæ, nisi aliquando bono Dei ita firmentur, vt sint impeccabiles: quod verò dicitur de Angelis peccantibus, rectè intelligitur de malis angelis, qui in via peccarunt, vt exponunt Greg. *lib.* 5. *Moral. capit.* 28. & Anselm. *lib. Annotat. in Iob*, & Hieron. *in Esaiæ* 24. *circa finem*, quamuis ibi nos legimus, *in Angelis suis reperit prauitatem*, aliæ versiones habeant, *reperit inconstantiam*, quod potest in eodem sensu exponi, quantùm est ex cõditione naturæ. Sic etiam intelligi possunt alia verba, quòd *cæli non sunt mundi*, &cæt. licèt non sit necesse id intelligi de munditia à culpa, sed à quacunque imperfectione naturæ, quomodo dixit Dionys. Angelos *purgari non à culpa, sed à nescientia*. Quo sensu etiam de ipsis cælis materialiter possunt illa verba intelligi, quia non carent multis imperfectionib⁹, præsertim ad diuinam perfectionem comparati, quomodo Iob 29. *Et stellæ non sunt mundæ in conspectu eius*.

IV. Præcipua verò difficultas huius quæstionis consistit in assignanda causa & modo huius impeccabilitatis Beatorum, an sit intrinseca, vel omnino extrinseca: est enim multorum Theologorum sententia, beatos ex vi visionis Dei nõ fieri impeccabiles, sed solùm ex extrinseca prouidentia, seu manutenentia Dei, qui statuit vel nunquam cum eis concurrere ad peccatum, vel ita necessitari illos ad amandum Deum super omnia, vt nunquam possint ab illo amore cessare. Ita Scot. *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 4. *& in* 4. *d.* 43 *quæst.* 9. *&* 10: *& d.* 49. *quæst* 6. Gabr. *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 9. *& in* 2. *d.* 7. *quæst.* 1. Ocham *in* 1 *d.* 1. *q* 1. Gregor. *in* 1. *dist.* 7. *quæst.* 2. *articul.* 2. *circa finem*, Supplem. Gabriel. *in* 4. *d.* 19. *quæst.* 2. *artic* 3. *dub.* 6. Potest autem hęc opinio dupliciter explicari, vno modo, quòd Beatus non necessitetur ad videndum Deum, & ideo possit ab illa visione cessare, & eo tempore, quo cessauerit peccare. Sed neque hic sensus est ad mentem dictorum autorum, neque ad rem, tum quia supra Disp. 7. probatum est, illam visionem esse necessariam, tum maximè, quia admisso illo modo mutationis, non verè diceretur beatus, seu vidẽs Deum peccare, quia prius ponitur priuatus visione & beatitudine: & ita ille modus dicendi magis est contra perpetuitatem illius beatitudinis, quàm cõtra impeccabilitatem. Secundus sensus est, quòd stante visione, simul esse possit peccatum actuale, nisi Deus impediat. Et ratio huius est, quia voluntas Beati ex vi suæ libertatis naturalis peccare potest: sed nihil est intrinsecum in ipso beato, quod auferat vel impediat hanc libertatem aut inferat necessitatem ad non peccandum: ergo. Probatur minor, quia vel illud est visio, vel amor: non amor, quia ipse amor non est necessarius, neque habet formalem contrarietatem cum quocunque peccato: non visio, quia illa multò minorem cõtrarietatem habet, cùm sit in intellectu, & peccatum in volũtate, quam rationem ampliùs vrgebimus explicando contrariam sententiam.

V. Verior tamen sententia est, beatos intrinsecè & ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati. Hæc est sententia Diui Thomæ 1. 2. *quæst.* 4. *art.* 4. *&* 1. *p. quæst.* 62. *art.* 8. *&* 3. *contra Gentes, cap.* 62. *& lib.* 4. *cap.* 92. *& quæst.* 22. *de Verit art.* 6. *& qu.* 2. *art.* 8. Capreol. & Scot. *locis citatis*, Durand. *in* 2. *dist.* 7. *quæst.* 1. *& dist.* 23. *quæst.* 1. *& in* 4. *dist.* 49. *qu.* 8. Richard. *in* 2. *dist.* 7. *articulo* 1. *quæst.* 1. Maior *in* 1. *d.* 49 *quæst.* 8. Paludan. *ibi quæst.* 7. *art.* 2. Fundamentum generale esse potest, quia visio Dei natura sua est perfectissima beatitudo: ergo natura sua secum affert perfectionem maximè necessariam beatitudini, qualis est immutabilitas in bono, seu in rectitudine voluntatis. Quam rationem latè explicat D. Thom. *in illo cap.* 92. 4. *cont. Gentes*, præsertim ratione 1. & 8. sed satisfieri posset dicẽdo, hinc solùm colligi illi visioni debitum esse illum prouidentiæ modum, quo Deus protegit ita beatum, vt illum peccare non sinat, sic enim multæ aliæ perfectiones illius status dicuntur cõnaturales beatis: oportet ergo in particulari exponere, an, & quomodo ipsa visio vi sua intrinseca & cõnaturali habeat hanc efficaciam vt liberũ arbitrium natura sua mutabile ita cõtineat in officio, vt illud nõ relinquat declinare ad malũ: in qua re explicãda 3. sunt diuersi modi.

Primus modus explicãdi est, solam visionem per se & præcisè sumptam esse sufficientem non tamen vt est visio solius Dei, sed quatenus per illam videt beatus in Verbo omnes res & actiones ad se pertinentes, & omnes circumstantias, quæ possunt voluntatem rectam efficere, & ad malum inclinare, est enim principium Philosophiæ moralis, non posse voluntatẽ peccare, nisi præcedẽte aliquo defectu in intellectu practico, vel speculatiuo errore, vel incõsideratione, iuxta id quod dicit Arist. 3. Ethic. c. 1. *omnis peccans est ignorans*: quia ergo illa visio excludit ab intellectu omnẽ defectum tam erroris quam incõsiderationis circa res agendas, ideo facit voluntatẽ impeccabilem: ita supr. Duran. & D. Th. 4. *contra Gent. c.* 92. *rat.* 5. & illum approbant cæteri Thom. VI.

Sed in hac sententia duo dici possunt: vnum est, hunc modum vnionis esse sufficientem ad hanc rectitudinem, & hoc est valde probabile, tamen incertum quantùm ad duo: primò, quia illud principium morale, quod præsupponitur, est valde dubium, intellectum de impotentia, seu de necessitate, simpliciter: nam licèt verum sit, quòd, moraliter ac regulariter loquendo, nunquam accidat, voluntatem labi absq; defectu intellectus, & ideo posset hoc dici moraliter impossibile, tamen quòd voluntas ex absoluta potentia & libertate sua non possit eligere malum sub aliqua ratione boni delectabilis stante omni consideratione intellectus de quacunque malitia & turpitudine actus, quamuis probabile sit: est tamen dubium, & ad probandum difficile, vt infra Tract. 5. disp. 5. sect. 1. dicetur, & l. 7. de Angelis tractans latiùs à c. 4. at verò impeccabilitas beatorũ non tantùm debet esse moraliter, sed absolutè, ita vt nullo modo possit contrariũ accidere. Secundò, quia supponit hic modus aliam rem dubiã: sc. quòd beati videant in Verbo omnes suas actiones & omnes circumstantias earũ: quia, vt aliàs dixi in Tract. de att. neg l. 2. c. 28. id non sequitur necessariò ex vi visionis, neq; videtur debitum statui eorum, si intelligatur formaliter per ipsammet visionẽ beatifica: nam si intelligeretur tantùm causaliter, reuera esset incidere in opin. Scoti, quia nihil aliud esset quam dicere, deberi beato rõe visionis vt in singulis actionib⁹ illuminetur & dirigatur ex parte intellect⁹, vt volũtas nõ possit deficere. VII.

Alterum quod dici potest in hac sententia, est, hunc modũ esse necessariũ ad hanc impeccabilitatẽ, ita tamen vt visio Dei, quatenus præcisè intelligitur terminata ad Deũ, non sit sufficiẽs ad hanc rectitudinẽ: & quoad hoc existimo hãc sententiã esse contrariã D. Thomę, vnde quoad hanc partẽ non sequuntur eã discipuli eius, quia citato art. 5. totã rationem huius impeccabilitatis constituit in hoc, quòd per illam visionem vide- VIII.

videturDeus,qui est ipsa essentia bonitatis.Censeo etiam esse falsam hanc partem, tum quia ex illa sequitur cum præcisa visione Dei vt sic, absque visione creaturarum ex natura rei posse esse peccatum:tum etiam,quia sequitur illam visionem non rectificare voluntatem quatenus beatificat,cum non beatificet vt visio creaturarum, sed vt visio Dei; hæc autem esse falsa ostendam in discursu quæstionis.

IX. Secundus modus explicandi est, visionem quidem Dei præcise quatenus summum bonum est, esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, non tamen immediate per se ipsam,sed mediante amore: itaque visio necessitat ad amandum, & amor ad non peccandum, & hoc modo visio est tota radix huius impeccabilitatis. Ita Capr. *in* 1. *distinct.* 1. *quæstion.* 1. *conclusion.* 4. Sotus *in* 4. *distinct.* 49. *quæstion.* 3. *artic.* 4. *conclusion.* 4. & eadem fuit sententia Victoriæ, vt refert Medina 1. 2. *qu.* 4. *art.* 4. quam ipse videtur interdum sequi, interdum relinquere.

X. In hac etiam sententia, sicut in præcedenti, duo continentur, vnum est, hunc modum esse sufficientem ad hanc impeccabilitatem, & hoc existimo verissimum, & consentaneum in primis D. Thom. 4. *contr. Gentil. capit.* 92. vbi *in* 6. *ratione*, inquit, *Quandiu voluntas nostra finem vltimum non consequitur, & ad fruitionem illius peruenit, peruerti potest*; & *ratione* 7. dicit, proprium esse amoris facere voluntates conformes se amantium, & ideo voluntates beatorum esse conformes Deo, & ita fieri rectas: expresius id explicat *quæstion.* 24. *de Veritate articul.* 8. Deinde est consentaneum sanctis Patribus, Gregor. 5. *moral. capit.* 27. alias 28. iuxta illud, *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles*: *Angelica*, inquit, *natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei, qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* August. 2. de Gen. ad liter. capit. 36. *Sancti Angeli illam incommutabilitatis substantiam ita concipiunt, vt visione, atque amore eam præponant omnibus, & secundum eam iudicent de omnibus, & in eam dirigantur vt agantur, & ex ea dirigant quidquid agant*: & idem 14. de Ciuitat. cap. 9. inter alia, *vbi amor boni immutabilis est, profecto si dici potest mali cauendi timor securus est*: idem 13. *de Trinitat. capit.* 5. & Isidor. 1. *de Summo bono, cap.* 12. Anselm. *libr. de casu diaboli capit.* 6. Tandem ratione, quia supra *disput.* 9. *sect.* 1. ostensum est, ex visione illa sequi necessario amorem perfectum, & super omnia; sed hic amor prorsus repugnat cum actuali peccato: ergo, &c.

XI. Dices, quamuis peccatũ virtualiter, & interpretatiue repugnet amori, non tamen formaliter per directam oppositionem circa proximum obiectum: hoc enim modo amori est contrarium odium, qui comparantur vt tendentia & fuga; conuersio, & formalis auersio respectu eiusdem; non sic autem comparatur omne peccatum etiam mortale ad amorem, nam formaliter est tantum conuersio quædam ad bonum creatum, in qua virtualiter includitur auersio à Deo: potest autem fieri vt etiamsi quis actu amet Deum, conuertatur ad creaturam, non considerando, neque aduertendo virtualem repugnantiam actuum illorum: atque hoc modo non videtur repugnare eum, qui amat, peccare per inconsiderationem, vt in intellectu repugnat esse duos actus formaliter contrarios respectu eiusdem; tamen si quis assensum præbeat principio alicui, ex quo necessario sequitur conclusio, & non consideret vim illationis, fieri potest vt cum assensu principii habeat assensum virtualiter oppositum circa contradictorium conclusionis, quod ex illo sequitur, & in voluntate possunt facile poni exempla, vt de illo, qui vult sanitatem, & similiter vult comedere rem contrariam saluti, non considerans esse contrariam.

Respondetur, ex vi amoris actualis perfecti Dei, & efficacis fieri vt homo in omnibus operibus suis aduertat, ne aliquid illi amori admittat contrarium, quia hoc pertinet ad perfectionem illius amoris, quia per illum tendit homo in Deũ vt in vltimum finem, & ad illum refert se, & omnia, & ideo ipsemet amor solicitat hominem vt nihil operetur contrarium tali amori, & consequenter vt non se exponat periculo taliter operandi: ac denique vt in omni actione sua consideret, an repugnet, vel sit consentanea tali amori: & ideo cum tali amore repugnat esse peccatũ, quia neq; esse potest, considerando repugnantiam, quam habet cum amore, vt per se patet: nec non considerando: quia vel cum tali amore non erit inconsideratio, vel, si fuerit, non erit culpabilis, quia, vt dixi, ipse amor efficit vt homo adhibeat diligentiam necessariã & sufficientem ad tollendam inconsiderationem culpabilem. Et hæc tam procedunt de peccato veniali, quam de mortali, quia amor beatorum est perfectus, non tantum intrinsece, sed etiam obiectiue, & excludit consequenter quidquid non potest referri in ipsum Deum, & quidquid actuali dilectioni perfecte repugnat, & vtrumq; horum conuenit peccato veniali: & quoad hanc vltimam partem hæc sententia etiam ab Scoto, Gregor. aliisque non negatur. XII.

Alterum quod in eadem sententia continetur exclusiuũ est, nempe hunc modum ita esse necessarium ad impeccabilitatem beatorum, vt sine actuali amore nõ possit intelligi, vnde fit, si contingat Deum suspendere cõcursum ad actum amoris manente visione, illam nõ satis esse ad necessario cauendum omne peccatum: & hoc sensu non tam expresse asseritur ab autoribus citatis pro hac sententia, insinuatur tamen, quia alias non satis explicarent causam huius impeccabilitatis. Et potest suaderi sic, quia visio sola vt sic formaliter, & ex parte actus non habet repugnãtiam formalem, vel virtualem cũ peccato, quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate, & quia visio, vt sic, non dicit velle, neque nolle nec formaliter, nec virtute. Deinde, neque ex parte obiecti habet quod necessario impediat peccatum, quia fieri potest vt obiectum peccati nullo modo cadat sub visionem, neque etiam connexio, vel contrarietas inter illud obiectum, & obiectum visionis. Nec tandem videtur illa visio habere hanc virtutem causaliter, nimirum efficiendo vt homo semper aduertat repugnãtiam, vel habitudinem, quæ esse potest inter obiectum peccati, & Deum ipsum visum, quia illa visio non est tendentia in finem sicut amor, neque habet vim impulsiuam sicut habet amor, seu voluntas, cuius est applicare cæteras potentias ad suos actus, quia est inclinatio in finem. XIII.

Atque hinc oritur etiam difficultas circa rationem qua D. Thom. vtitur in citato loco 1. 2. *quæstione quarta, articulo* 4. nimirum quod voluntas videntis Deum ita se habet ad bonitatem diuinam, sicut voluntas se habet absolute ad bonum in communi: vnde colligitur quod sicut voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni, ita voluntas videntis Deũ nihil potest velle nisi sub ratione diuinę bonitatis: vnde tandẽ cõcludit, non posse peccare; videtur enim illa proportio non tenere in omnibus prout necessarium est ad vim illationis, nam bonum in communi est vniuersale vniuersalitate prædicationis, boni- XIV.

bonitas vero diuina solum vniuersalitate continentiæ, & causalitatis: vnde fit vt bonum in communi formaliter includatur in omnibus alijs bonis; bonitas autem diuina non ita includitur, & ideo non videtur eadem ratio: nam voluntas quidquid amat, dicitur amare sub ratione boni in communi, non per modum intentionis, & electionis; neque quia feratur in rationem boni sub ratione abstracta, sed solum quia fertur in obiectum sub aliqua ratione boni, in qua necesse est illam communem includi: at vero vt feratur in obiectum creatum sub ratione diuinæ bonitatis, necesse est vt fiat per modum electionis, & intentionis, quia vna bonitas non includitur in altera, & ideo potest vna ad alteram referri vt ad finem: ergo secluso amore, seu actu circa ipsum finem, nulla est necessitas volendi cætera omnia vt substant illi fini: ergo vel ratio D.Thom. est inefficax, vel accommodanda huic opinioni, ita vt sensus eius sit, esse quidem aliquam proportionem inter illa duo quantum ad hoc, quod sicut voluntas operatur propter bonum, ita voluntas videntis Deum non impedita, nec priuata aliqua perfectione sua, operatur propter Deum: quamuis modus & causa huius proportionis non sit eadem in vtroque.

XV. Tandem potest specialiter confirmari hæc sententia in peccato omissionis: nam licet demus quod voluntas videntis Deum, si vult, debeat velle in ordine ad Deum: tamen in cessatione actus, non videtur necessarium vt apponat hanc habitudinem, seu relationem, & alioqui est libera, & secluso amore, nihil est quod illam necessitet ad exercendum actum circa creaturam, quia suppono visionem nihil manifestare de tali creatura: ergo non obstante visione poterit continere actum eo tempore, quo præceptum vrget.

XVI. *Sententia rectius explicans fundamentum conclusionis in n. 5.* Sed quamuis hæc argumenta difficilia sint, placet tamen tertia sententia, quam *citato art.* 4. docet Caiet. scilicet ipsam visionem per se ratione sui obiecti, nempe summæ bonitatis diuinæ, esse sufficiens principium ad excludendum omne peccatum, & potestatem peccandi: nam hæc videtur esse mens D. Thom. *ibi*, vt patet ex ratione eius; possumus autem id quadam experientia facere credibile, nam si quis sit in actuali Dei contemplatione, & præterea si consideret bonitatem eius, & efficaciter iudicet illi esse debitum vt in ipsum omnia referantur, vix potest intelligi quod tunc voluntas actu admittat peccatum aliquod, nisi prius intellectus cesset ab illa: ergo multo magis visio clara ipsius bonitatis Dei potens erit ad continendam in officio voluntatem. Deinde illud obiectum sic visum ex se necessitat voluntatem quoad exercitium ad amorem sui: ergo quamuis demus Deum suspendere cōcursum, & hac ratione deesse actum, adhuc intelligimus ipsam voluntatem quantum in se est toto impetu naturæ, & charitatis manere propensam ad illud obiectum: ergo hoc satis est, vt intelligatur voluntas quoad specificationem necessitari vt nihil velle possit, quod non sit sub diuina bonitate contentum, seu actu referri, & ordinari ad illam. Quod tertio sic explicatur ex D. Thom. 4. *contr. Gent. capit.* 92. *ratione* 4. vbi sic argumentatur: Cuicunque sufficit quod habet, non quærit aliquid extra illud: sed videnti Deum sufficit Deus, & hoc videtur per ipsam visionem, alioqui per illam non fieret beatus: ergo nihil potest velle extra Deum, id est, quod non sit Deus, vel ad Deum non pertineat, ac sit referibile in ipsum. Ac fere in idem redit quod in tertia ratione *ibidem* ait, Deum necessario videri sub ratione boni completi, in quo appetitus conquiescit.

XVII. *4. Probatio ac summaria.* Tandem summa rationum omnium ad hæc duo principia reducitur, vnum est quod per illam visionem in tanta æstimatione & pretio habetur Deus, & bonitas eius, vt iudicetur esse bonum omnibus præferendum, nihilq; esse amandum, quod ab illo faciat quoquo modo auertere voluntatem, quodq; non sit conforme, & cōsentaneum illi: & hoc significauit Anselm. *supra*, dicens Angelos beatos non posse peccare, quia vident nihil plus velle posse, quam id, quod sunt adepti. Alterum principium est, illud bonum adeptum diuinum, & visionem eius, tanta efficacia conuertere ad se totam animam, & attentionem eius, vt ex vi illius nunquam possint conuerti ad volendum aliquid, quod non sit prius regulatum ab eis cum diuina bonitate, an sit illud consentaneum sibi, nec ne, quia vt dixit Aug. tractās illud Psal. 35. *Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, cum accepta fuerit illa ineffabilis visio, perit quodammodo humana mens, & fit diuina*: atque ita inebriatur ab vbertate domus Dei, & ideo in omnibus, quæ amat, respicit Deum ipsum, & confert quidquid amandum est cum bonitate eius, vt illud tantum amet, quod est illi consentaneum.

XVIII. Dices, ex his omnibus ad summum probari, durante visione non posse committi peccatum, ita vt illa duo simul in eodem instanti permaneant: non tamen probari, fieri non posse, vt is, qui videt Deum, peccet, & peccando amittat visionem, ita vt primum esse peccati sit primum non esse visionis: sicut etiam gratia ex natura rei est incompossibilis cum peccato, ita vt non possint esse simul, & nihilominus qui est in gratia, potest peccare amittendo gratiam in instanti, quo peccat. Item non est dubium quin possit aliquis videre Deum, aliquo tempore, & in vltimo instanti eius priuari visione, & in eodem peccare. Respondetur, rationes factas eadem proportione applicatas probare, eum, qui videt Deum, non posse amittere visionem ratione peccati, ita vt intelligatur prius natura peccare, quam amittat visionem, quod necessarium esset ad veritatem illius causalis, *Perdit visionem quia peccat*, nam hinc fit visionem de se esse inefficacem, & insufficientem ad impediendum peccatum, &, vt ita dicam, posse vinci à peccato, quādoquidem peccatum fuit causa excludendi illam, & prius natura intelligitur commissum, quam visio exclusa: ostensum est autem visionem de se talem esse, vt non det locum peccato: & ideo non est simile illud exemplum de gratia, sed potius confirmat quod dictum est, nam habitualis gratia secundum se non est per se efficax vt omnino impediat peccatum ex necessitate, & confirmet in bonum: & ideo fieri potest vt per peccatum excludatur: neq; etiam est eadem ratio in alio exemplo, quia si Deus prius natura tollat visionem, iam non vincitur visio per peccatum, & ideo si alioqui voluntas naturæ suæ relinquatur, non est repugnantia quod tunc peccet.

XIX. Ex his facile respondetur ad difficultates positas in confirmatione primæ sententiæ. Ad primam positam *in numer.* 13. dicitur, quod licet actualis amor moueat, & impellat in genere causæ efficientis, tamen summa Dei bonitas clare visa mouet sufficienter in suo genere, scilicet in genere finis, & voluntas ac tota anima saltem impetu naturæ est in illam propensa, & per visionem etiam excitatur vt nihil amet nisi in ordine ad illam bonitatem: & hoc satis est vt voluntas nunquam possit deficere. Ad secundam difficultatem, quæ est circa rationem D.Tho-

D. Thomæ respondetur, proportionem in hoc consistere, quod sicut bonum in communi, vel secũdum se, vel prout in singulis bonis inclusum sufficienter mouet in genere finis, & supposito naturali impetu voluntatis, necessitat illam vt nihil velle possit nisi vt contentum sub ratione boni: ita etiam bonitas Dei clare visa in eodem genere finis habet eandem efficaciam respectu volũtatis toto impetu naturæ propẽsæ in ipsum, licet hæc efficacia oriatur ex diuersis principiis, quod nec D. Thom. negat, nec rationi eius obstat. Ad tertiam de omissione respondetur eadem proportione, nam quando aliquid est voluntarie omittendum, ipsamet Dei visio necessitat, vt prudenter prius consideretur an omittendum sit, & consequenter an actus oppositus omissioni, qui efficiendus proponitur, habeat necessariam connexionem cum diuina bonitate, nec ne, & tunc necessitatur voluntas ad id volendum quod iudicatum est necessarium, iuxta diuinam voluntatem, seu bonitatem.

XX. Hinc vero oriebatur illa difficilis quæstio, quomodo in beatis maneat libertas, præsertim respectu actuum præceptorum, & maxime posito actuali amore Dei necessario: quam tractat Anselm. *in dialogo de libero arbitr.* & Aug. *in Enchirid. ca.* 105. *&* 22. *de Ciuitate cap. vlt.* qui contenti sunt respondere, eo beatos magis liberos esse, quo sunt à peccato liberiores: sed hæc videtur æquiuocatio verbi. Resolutio est, in eo casu vel non esse magis liberos ad obediendum, quam ad amandum, vel certe libertatem esse positam in hoc, quod possunt varios actus exercere, & sub diuersis rationibus, & motiuis operari ad præceptum implendum: vnde fit vt liberum eis sit hunc vel illum actum elicere, quod satis est vt in re ipsa actus semper sit liber: quod latius tractaui 3. *part. quæst.* 18. *disput.* 39. ad quod conducit etiam disputatio 37.

XXI. *An saltem de potentia absoluta possit esse actuale peccatum cum visione.* Sed supersunt duo, quæ inquiri possunt. Primum est, an saltem de potentia absoluta fieri possit, vt beatus peccet: nam quæ hactenus dicta sunt ad summum probant ex natura rei, potest autem sæpe Deus facere, vt quæ natura sua repugnant in eodem subiecto, per suam potentiam simul in illo coniungantur. Respondetur, hoc nullo modo fieri posse, primo quia si adsit amor, est specialis repugnantia propter contrarietatem inter amorem & peccatum: & licet in aliis contrariis fieri possit vt interdum sint simul, tamen in actibus vitalibus existimo habere specialem repugnantiam, quia vnus destruit obiectum alterius, & ideo inuoluunt immediatam contradictionem, vt significauit D. Thom. 4. *cont. Gent. c.* 92. *ratione* 2. Deinde etiam secluso actuali amore in aliis, quæ natura sua repugnant, vt per diuinam virtutem coniungantur, necesse est vt ad illa Deus speciali modo operetur, vel conseruando effectum, vel confortando, seu necessitando causam secundam ad agendum; non potest autem Deus hoc præstare in peccato, quia non potest voluntatem speciali modo mouere ad illud committendum, & aliunde non potest priuare suam bonitatem clare visam illa efficacia, quam habet ad attrahendam ad se voluntatem: neque etiam potest priuare voluntatem naturali impetu ad ipsum, & ideo non potest tollere principia vnde oritur hæc repugnantia, neque aliquid efficere, quo impediatur.

XXII. Dices: Posset Deus impedire, seu non concurrere cum huiusmodi homine vidente ipsum ad considerandam repugnantiam, quæ est inter actum peccati, & diuinam bonitatem. Respondetur, hoc in primis non esse consentaneum diuinæ bonitati: deinde posito illo casu talem inconsiderationem non esse voluntatem, neq; culpabilem, & ideo quamuis ratione illius esset materialis defectus in voluntate, non imputare. ur ad culpam, quandoquidem non esset tali homini potestas ad perfecte deliberandum ea quæ necessaria sunt ad vitandum talem defectum. Obiiciunt alii, nam posset Deus hominem actualiter peccantem ad se videndum eleuare, sed tunc simul esset peccatum cum visione. ergo. Respõdetur negando minorem, in eo enim casu primum esse visionis, esset primum non esse peccati; neq; enim posset Deus necessitare volũtatem ad perseuerandum in actu peccati; vel certe si necessitaret, iam non esset peccatum; neq; etiam potest voluntas libertate sua magis conseruare actuale peccatum simul cum visione, quam inchoare illud, eadem enim est vtriusque ratio.

Hinc secundo & vltimo inquiri potest in hoc dubio, an de potentia absoluta possit Deus saltem efficere, vt simul cum visione maneat peccatum habituale: quibusdam enim videtur hoc etiam implicare contradictionem, vel quia visio ex se, & natura sua facit voluntatem rectam, vel quia repugnat Deo tantum donum tribuere homini iniquo, & sibi inimico, cum *odio sint Deo impius & impietas eius.* Sap. 14. Itẽ, quia alias talis homo & esset beatus, quia haberet visionem Dei; & non esset beatus, quia esset in peccato. Aliis vero videtur hoc fieri posse de potentia absoluta, Med. *citato art.* 4. *concl.* 3. significat, Durand. *in* 4. *d.* 49. *quæst.* 4. & mihi videtur probabilius, quia neque physice, neq; moraliter inuenio repugnantiam, seu contradictionem. Physice dicuntur ea repugnare, quæ in propriis, seu intrinsecis rationibus, & formalibus affectionibus contradictionem inuoluunt; hoc autem non reperitur in præsenti, quia visio formaliter tantum est perfectio intellectus, & non redundat necessario in essentiam animæ, vel voluntatem, in quibus peccatum formaliter existit, quatenus includit priuationem gratiæ, & auersionem voluntatis. XXIII. *An possit saltem habitualepeccatum cum visione conseruari.*

Dices: licet non sit necessarium posita visione infundi gratiam in essentiam animæ, tamen necesse est, vt ex vi visionis sit debita talis gratia: ergo etiamsi maneat carentia gratiæ, tamen non poterit manere sub ratione priuationis, sed tantum sub ratione puræ negationis: ergo non potest sub ratione culpæ manere. Respondetur in primis, non proprie deberi gratiam ratione visionis; sed potius visionem deberi ratione gratiæ: proprie vero dicendum visionem natura sua supponere gratiam; non est autem repugnantia quod homo ratione culpæ sit dignus carentia gratiæ, & visionis, quæ ad illam ex natura rei debetur dignitate, seu debito morali, & tamen quod Deus non ablata ipsa culpa det aliquod donum homini, etiam si sit illo indignus, & tunc carentia gratiæ non tantum duraret in ratione negationis, sed etiam priuationis, quia esset homini voluntaria per relationem ad actum præteritum, & esset debita debito morali ratione culpæ nondum remissæ: nec repugnant simul hæc duo, scilicet quod aliqua forma quodammodo sit debita naturaliter secundum proportionem ad naturam, vel ad aliquem actum, & tamen quod priuatio eius sit alio titulo debita debito morali ratione culpæ. Atque etiam hęc ratio procedit de voluntate, cuius obliquitas non necessario tollitur formaliter per visionem: neque obstat quod posita visione necessario constituitur voluntas in eo statu, in quo non potest peccare, quæ videtur summa eius rectitudo, XXIV.

tudo, per quam tollitur omnis relatio, & moralis conuersio ad peccatum, hoc, inquam, non obstat, quia illa rectitudo ex visione prouenit quasi obiectiue tantum; & ex parte voluntatis solum est quædam inclinatio naturalis ad bonum: per hæc autem non destruitur formaliter moralis habitudo, seu conuersio ad peccatum commissum non retractatum, neque remissum: maxime, quia ipsa actualis dilectio non habet formalem, & immediatam repugnantiam cum habituali culpa: ergo multo magis illa aptitudinalis, seu obiectiua rectitudo voluntatis non est immediate repugnans cum culpa habituali physice: igitur nulla est in hoc implicatio contradictionis; moraliter autem videtur illud repugnare, quia inuoluit aliquid turpe, seu honestati cõtrarium, quale est mentiri Deum, & huiusmodi etiam repugnantia non est in præsenti, quia licet Deus odio habeat peccatorem, vt peccator est, id est, culpam eius detestando; potest tamen amare eum, qui peccator est, eique benefacere non tantum naturalia dona, sed etiam supernaturalia conferendo; sicut nunc dat peccatori fidem, & spem, & interdum donum prophetiæ, & alia similia; posset ergo similiter dare visionem, maxime pro aliquo tempore, in quo nec contra iustitiam faceret, cum sit dominus donorum suorum, neque contra aliquam aliam virtutem, quia si id vellet facere, non deesset Deo honesta aliqua ratio, propter quam id faceret. An vero in eo casu dicendus esset ille homo beatus, nec ne, quæstio esse potest de modo loquendi: dici tamen posset fore tunc beatum quoad essentiam, non vero quoad statum, & perfectionem beatitudinis, quæ requirit omnium bonorum aggregationem, vt in suo statu perfecto constituta sit.

SECTIO II.

Quibus virtutibus ornetur voluntas Beatorum.

I. *1. Dubitandi ratio.* Ratio dubii oritur primo ex dictis præcedenti sect. nam si voluntas illa peccare non potest, nulla indiget virtute, quia virtus circa difficile versatur: in illo autem statu nulla difficultas est in bono operando. *2. Ratio.* Secundo, esto sit tibi necessaria aliqua virtus, sufficiet charitas, tum quia beati omnia operantur perfectissimo modo: ergo immediate referunt omnia in Deum, vt finem supernaturalem: ergo sufficit illis charitas ad supplenda omnia: tum etiam, quia in illis non est spes, neque virtutes morales, quia non exercent actus earum, præsertim temperantiæ, & fortitudinis, quia neque habent pericula, in quibus fortiter se gerant, neque passiones alias quas vincant.

II. *Quæstio trimembris.* In hac quæstione tria inquiri possunt, primum an beatus retineat in patria omnes habitus virtutum, quos habuit in via. Secundum, an exerceat actus eorum. Tertium, an habeat virtutem aliquam, cuius non est capax in via. Circa primum, & secundum multa dici possent, tamen quia aliis locis tractari solẽt, breuiter expediam. *Durandi opinio quoad duo priora membra.* Est ergo quorundam opinio, in patria non manere virtutes omnes morales, quæ sunt in via: sic Durand. *in 3. d. 33. quæst.* 4. nam quædam ex his virtutibus (inquit) sunt in appetitu sensitiuo, vt fortitudo, & temperantia, & hæc non manent in anima separata, quia non manet subiectum earum: nec necessarium putat reparari in resurrectione, quia non existimat fieri posse, vt eadem numero restituantur, neq; oportere, vt aliæ numero distinctæ infundantur, cum ibi non sint necessariæ ad exercendos actus, neq; ad mortificandas passiones, quæ in corporibus gloriosis erunt pacatissimæ. De virtutibus autem voluntatis concedit quoad habitus manere in patria, si acquisitæ sunt in via, quia subiectum earum manet, & non habent à quo corrumpantur: negat tamen ibi exercere actus suos, sed manere solum ad ornatum: & in hoc vltimo cum Durando sentiunt aliqui Thomistæ.

III. *Communis opinio & vera.* At vero communior sententia est, voluntates beatorum perfici omnibus virtutibus, & exercere aliquos actus earum: quod si quæ ex his virtutibus sunt in appetitu sensitiuo, eas dicũt etiam futuras in beatis, quando in eis fuerit appetitus sensitiuus, quod erit post resurrectionem. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. *quæst.* 67. *articul.* 1. ex Augustin. 14. *de Ciuitat. cap.* 9. idem D. Thom. *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 1. *artitul.* 3. *quæst.* 3. Alens. 4 *part. quæst.* 98. *membr.* 3. *articul.* 3. §. 1, qui adducit Augustinum *libr.* 6. *Musicæ*: idem sentiunt alii tum *in* 4. *dist.* 14. *& in* 3. *dist.* 33. præsertim Bonauent. *quæstion.* 6. Richard. *articul.* 1. *quæstion.* 6. Gabriel *quæst.* 1. *articul.* 3. *dub.* 3. Quæ sententia vera est, & sic explicanda. *1. Pronunciatum pro habitibus virtutum.* Nam primo dicendum est, omnes habitus virtutum qui sunt, vel esse possunt in voluntate viatorum, manere in voluntate quãtum ad substantiam, seu entitatem eorum. Ratio est, quia omnes istæ sunt virtutes, & perfectiones simpliciter, neque beatitudo includit perfectionem aliquam quæ hanc excludat: nam potius beatitudo de se requirit omnem suppositi perfectionem ad suum complementum, neque hæ virtutes in formali, & essentiali sua ratione includunt aliquam imperfectionem perfectioni beatitudinis repugnantem: & ideo dixit D. Thom. manere virtutes morales in beatis quoad formale earum. Quod sic probatur secundo, quia omnes hæ virtutes respiciunt bonum honestum vt sic, & inclinant, atque afficiunt voluntatem ad tale bonum, & de se augent virtutem operandi rectè circa illud: hoc autem totum ad perfectionem spectat: atque hoc magis constabit ex sequentibus.

IV. *2. Pronuntiatum pro actibus.* Secundo dicendum est, omnes has virtutes posse exercere aliquem actum in beatitudine, alioqui videri possent superfluæ, neque fere esset maior ratio, ob quã illæ manerent potius quam fides, imo non essent censendæ virtutes, ac perfectiones simpliciter, si in opposito, ac perfectissimo statu nihil possent operari. Ratione sic declaratur, quia sicut voluntas essentialiter est appetitus tendens in bonum, cuius primarius actus est amor, ad quem alii consequuntur; ita virtutes voluntatis, quæ illam perficiunt modo illi accommodato, sunt veluti affectiones quædam optimi, quod est honestum: ergo primario inclinant illam ad amandum huiusmodi bonum, & consequenter vt illud desideret, si illo caret, & illud exequatur, saltem si potest; & oportet, vel illo gaudeat, si iam illud possidet: ex quibus actibus saltem amor & gaudium tales sunt, vt nullam includant imperfectionem: possunt ergo haberi in quocunque statu perfectissimo circa quodcunque bonum sub quocunque honesto motiuo: ergo nulla potest excogitari virtus in voluntate, quæ non possit habere actum perfectum in beatitudine. Quod posset inductione explicari, nam hoc supra explicatum reliquimus in virtute spei, quæ maxime videri posset repugnare statui beatorum. Atque idem est de fortitudine: nam martyr, v. g. maxime gaudet quod se fortiter gesserit in tolerandis dolori-

doloribus, & superandis periculis, qui actus si fiat ex motiuo, & honesta eillius virtutis, ad fortitudinem spectat: sic etiam D. Thom *in* 4. vbi supra dixit, manere pœnitentiam in beatis, qui licet non doleant de peccatis commissis, gaudent tamen de satisfactione Deo facta, & remissione consecuta.

V. *3. Pronunt. limitans secundum.* Tertio dicendum, has virtutes non posse in patria exercere omnes actus, quos efficiunt in via. Patet simili inductione in spe, & pœnitentia: & idem est de temperantia, & fortitudine, de quibus propterea dixit D. Thom. non manere, quia non manet omnino illa materia, circa quam possunt exercere aliquos actus. Et hæc est ratio huius assertionis, scilicet quia hic aliqui sunt huiusmodi actus, qui includunt, vel supponunt imperfectionem ex parte obiecti, scilicet vel absentiam alicuius boni, vel præsentiam alicuius mali.

VI. *1. Corollar. ex dictis.* Atque hinc intelligitur primo, quando aliquæ ex his virtutibus negantur esse in beatis, vt in aliquo sensu hoc verum sit, non esse intelligendũ de ipsa virtute secundum se, & quoad entitatem eius, sed vt connotat habitudinem ad aliquem actum imperfectum cum proxima aptitudine, & dispositione ad faciendum illum, sic enim non est spes in beatis, & cæt. Et eodem modo negari potest quod sit in eis continentia, quia hæc vox significat virtutem in statu imperfecto: sicut etiam simpliciter negari potest quod maneat in beatis potestas peccandi, etsi maneat voluntas creata, quia non manet iam ita disposita vt possit deficere. Quod si quis credat, habitum virtutis per diuersum modum gradus, seu entitatis partialis esse principium diuersorum actuum; consequenter dicere posset manere secundum eum gradum, vel entitatem, quæ est principium actus perfecti, non vero quoad alium gradum, vel partialem entitatem, quæ est principium actus imperfecti, & repugnantis illi statui; tamen quia communius est, eundem habitum indiuisibiliter esse principium omnium actuum, præsertim cum illi actus inter se sint ita connexi, & vnus ex alio oriatur, ideo verius est, habitum quidem in se eundem omnino esse, & durare, & solum ob diuersum statum, diuersamq; obiecti applicationem, & repræsentationem diuersos actus exercere, & in ordine ad illos diuersas denominationes recipere.

VII. *2. Corollar.* Colligitur secũdo, manere in beatis non tantum virtutes per se infusas, sed etiam acquisitas, quę vel conseruantur, si in via fuerunt acquisitę, vel per accidens infunduntur, vel perficiuntur, si quid eis deerat, sicut supra dixi *disp.* 8. *sect.* 2 de scientiis naturalibus, quia in eo statu debet esse natura omni ex parte perfecta, non solum gratuita, sed & connaturali perfectione. Atque eadem ratione idem dicendum censeo de habitibus appetitus, si qui in illo sint; nam proprie, virtutes omnes etiam morales sunt primario in voluntate: quia ratio est eadem scilicet, quod appetitus, & omnes potentiæ sensitiuæ debent in eo statu esse perfectæ omni perfectione sibi connaturali, & proportionata. Item, quia ibi erunt perfectissimæ delectationes sensibiles, quibus beati vtentur moderatissime, & secundum rectam rationem: neque refert quod ibi erunt omnes appetitus passiones moderatæ, & subordinatæ rectæ rationi, nam hoc ipsum fiet per intrinsecam virtutem, & perfectionem, quia hic modus melior, & perfectior est. Propter quam rationem dixi in materia *de Incarnat. disput.* 19. has virtutes esse in Christi humanitate, sicut etiam fuerunt in Adamo in statu innocentiæ.

Tertio infertur, etiam esse futura in beatis illa tria Spiritus sancti dona, quæ ad voluntatem spectant: quod probari potest eadem ratione proportionaliter. Solum posset esse dubitatio de timore, de quo videri possunt quæ de Christo Domino dixi in citata materia *disput.* 20. *sect.* 2. eadem enim est ratio de cæteris beatis. VIII. *3. Corollar.*

Circa tertium punctum huius quæstionis positum *in num.* 2. est opinio Richardi *in* 4. *d.* 49. *art.* 3. *q.* 7. qui tribuit beatis specialem virtutem, seu habitum voluntatis, quem ponit inter dotes animæ, quem dicit esse ad eliciendum actum securitatis: hunc enim existimat esse actum voluntatis, quatenus in ea est ratio irascibilis; nam versatur, inquit, circa Deum vt est obiectum summe bonum, & directe opponitur timori. Sic fere Bonauent. *ibi artic.* 1. *quæstion.* 5. licet differat, quia non vocat illum actum securitatem, sed tensionem, seu comprehensionem. Ocham etiam, & alii idem sentiunt: sed ego nullum video fundamentum. IX. *Circa 3. mẽbrum quæstionis in n. 2. aliquorũ opinio.*

X. Quare probabilius existimo nullum virtutis habitum infundi beatis in voluntate, qui non potuerit esse in eisdem in statu viæ quantum ad substantiam, & entitatem ipsius habitus. Ratio est, quia omne honestum bonum, quod per visionem repræsentatur voluntati, potest etiam per fidem proponi, si non ad fruendum, saltem ad amandum, & desiderandum, quia voluntas potest ferri in bonum secundum se, vel in bonum absens quacumque ratione cognitum: ergo voluntas in via est capax cuiuscumque virtutis, quæ circa bonum honestum versetur: vnde cum alias iustitia, quæ per gratiam, & cum gratia infunditur, sit essentialiter perfecta & integra, cum ea infunduntur voluntati omnes virtutes, quæ illam possunt perficere in ordine ad dilectionem cuiuscumque boni honesti. In quo est magna differentia inter intellectum, & voluntatem, quia status viæ, & status patriæ primo ac per se distinguũtur ex parte intellectus videntis, vel credentis, quia actus sunt essentialiter diuersi, & requirunt omnino principia diuersa, & ideo necesse est in intellectu aliquod lumen infundi in patria, quod non infunditur in via: in voluntate autem id non est necessarium, quia rectitudo voluntatis supponitur, & per se non differt essentialiter ab ea, quæ est in patria, sed solum perficitur vel accidentaliter, vel ex parte obiecti consecuti; neque actus ille securitatis, vel consecutionis est proprie actus distinctus, qui requirat specialem virtutem in voluntate: nam tentio, vel comprehensio, vt supra *disp.* 8. *sect.* 4. dictum est, vel solum est actus intellectus, vel si aliquo modo ad voluntatem spectat, nihil aliud est, quam vniri Deo per amorem perfectum: securitas vero, vt infra *disput.* 14. latius, ex parte intellectus est cognitio perpetuitatis beatitudinis, & diuinæ voluntatis, ac promissionis, vel carentia timoris, quæ nullum specialem actum dicit, vel perfectus amor, ac delectatio, quia circa beatitudinem sic proportionatam voluntas fertur sub ratione boni, & non desiderando, nec sperando: ergo amando, vel gaudendo de bono diuino, vel de proprio commodo; & ad hos actus sufficiunt virtutes, seu habitus supra explicati: omnis autem alius actus est excogitatus sine fundamento, nam cum voluntas sit essentialiter appetitus, non potest ferri in bonum, nisi per modum affectus, vel appetentis: ergo per amorem, vel gaudium.

(o)

SE-

SECTIO III.

Vtrum voluntas Beati necessario habeat complementum omnium desideriorum suorum.

I. RAtio dubii est primo, quia in ipsamet essentiali beatitudine non habet beatus quicquid perfectionis haberi potest: ergo semper habet quod amplius desideret, nec potest beatitudo ipsa omnino hoc desiderium excludere: quomodo posset intelligi illud 1.Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere*: quia semper desiderant magis, ac magis videre. Secundo in cęteris bonis non semper habent Beati perfectionem completam, nam in primis deest illis corporis beatitudo, quam desiderant, vt colligitur ex *Apocal.6.* & idem dici potest de aliis bonis externis, vt est societas aliquorum, & salus eorum, quos amant, & cæt. qua ratione in Angelis sanctis sicut interdum est oratio, quæ non impetrat, ita possunt esse desideria quæ non implentur: & in anima Christi Domini, præsertim tempore viæ, fuerunt similia desideria, quamuis tunc fuerit beata: ergo beatitudo non omnino excludit huncactum, neque omni ex parte satiat voluntatem. Et ratio adiungi potest, quia beatitudo non necessario secum affert aggregationem omnium bonorum, quæ voluntas appetere potest.

II. In contrarium est doctrina August. 13. *de Trinit. cap.5.* dicentis, *Omnes Beati habent quod volunt, quamuis non omnes, qui habent quod volunt, continuo sint Beati:* vnde concludit illam sententiam, *Beatus est qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult.* & *cap.7.* subiungit, *In illa beatitudine perfecta quidquid ambitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit.* Eandemque doctrinam habet D.Thom. *art.4.quæst.5.* & sumitur ex Arist. 1. *Ethic. cap.7.* dicente fecilitatem esse *perfectum bonum sufficiens, & nullius rei indigens,* quod repetit *libr.10. cap.6.* Imo Scriptura sacra videtur hoc sæpe docere, Psalm.16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua,* & aliis locis, quæ supra *disputat.9.sect.3.* de gaudio, & delectatione dicta sunt. Ratio est, quia desiderium, quod non impletur, affligit animam, & supponit imperfectionem, nam est de bono nondum habito, quod bonum vel est desideranti conueniens secundum præsentem statum, vel non: si est, quomodo deesse potest beato? si non est, quomodo potest ab illo desiderari, cum non possit nisi ordinatissimos actus habere? Tandem qui desiderat, adhuc est in via: beatitudo autem habet rationem vltimi termini: ergo necesse est secum afferat complementum omnium desideriorum.

III. In hac re id, quod probant rationes posteriori loco factæ, absolute, & simpliciter loquendo, verum est: indiget tamen explicatione, & limitatione: vnde est aduertendum, sermonem esse posse vel de voluntate vt tendit in ipsum obiectum beatificum, seu formalem consecutionem eius, vel vt tendit in alia bona, vel sua, vel totius suppositi, vel aliorum, qui ad ipsum aliquo modo pertinent. Rursus dupliciter intelligi potest beatitudinem afferre complemētum desideriorum, vno modo per seipsam, alio modo radicaliter vt causa illorum: vnde fit vt dupliciter possimus loqui de beatitudine, vno modo ratione essentiæ illius, alio modo ratione status, qui includit omnem perfectionem concomitantē essentiam.

IV. Dicendum primo, beatitudinem per se ipsam, ac formaliter satiare voluntatem quatenus tendere potest in ipsum obiectum beatificum, seu consecutionem eius. Hoc est per se manifestum, & maxime probatur argumentis secundo loco factis, neq; contra hoc procedit prima ratio dubitandi proposita, quia licet secundum remotā capacitatem quilibet beatus sit capax maioris perfectionis, tamen secundum proximam vnusquisque habet, quantum habere potest, quantumque sibi debetur, & ideo nihil amplius desiderat, præsertim cum habeat voluntatem suam omnino conformem diuinæ volūtati, & videat secundum diuinam ordinationem, & prouidētię rationem talem beatitudinis gradum sibi destinatum: est ergo illo contentus, neque amplius desiderat. Nec verba illa ex epistola Petri citata habent illum sensum, sed eis indicatur quanto gaudio, & affectu beati semper videant Deum, vt ibi omnes exponunt, & optime Beda *tom.8.lib. variar.quæst.q.9.*

Secundo dicendum est, essentialem beatitudinem non implere per se ipsam formaliter omnem appetitum seu desiderium beati. Ita Scot. *in 4.d 49.q.6.artic.1* existimat tamen id esse contra D.Thom. sed sine causa, vt ait Caiet. 1.2. *quæstion.5. art.4.* quia nunquam D.Tho. oppositum docuit, vt patet *in illo art. & in 4.d. 49.quæst.1.art.1.quæst.4.* & res est adeo clara, vt vix possit esse de illa controuersia, quia, vt sæpe dictum est, formalis beatitudo non est aggregatio bonorum omnium, quæ inesse possunt beato, & quæ ab illo desiderari possunt: ergo præter illam formalem beatitudinem appetit beatus aliqua alia bona: ergo sola ipsa per se ac formaliter non satiat omnem appetitum beati. V.

Tertio dicendum, beatitudinem constituere hominem in eo statu, in quo habeat complemētum omnium desideriorum suorum, atq; ita radicaliter, & quasi fundamētaliter beatitudinem afferre hanc perfectionem, quamuis non simul, nec pro quouis tēpore illam afferat, sed opportuno tempore iuxta ordinem diuinæ prouidentiæ. Priorem partem huius assertionis probant argumenta, quæ *in numer. 2.* allata sunt, & facile probari potest ex dictis *disput. 6.sect.3.* de essentia beatitudinis: nam essentia rei est radix, & fons omnium proprietatum, & perfectionum, quæ tali rei debentur: ergo similiter, &c. Posteriorem vero partem huius assertionis probant rationes dubitandi in principio positæ. VI.

Sed aduertendum est, quod licet status beatitudinis si omni ex parte completus sit, & perfectus, requirat etiam hanc perfectionem omni ex parte consummatam: tamen interdum reperiri essentialem beatitudinē absq; perfectione completa illius status, vt nūc est in animabus beatis, quibus adhuc deest illa perfectio, quę ex coniunctione ad corpora in illas redundabit, quia secūdum diuinæ prouidentiæ ordinem non fuit expediens simul beatificari totum hominem corpore & animo constitutum: quamdiu ergo status ille non est completus in qualibet perfectione intrinseca, vel extrinseca, potest intelligi in animabus beatis aliquod desiderium nondum completum quia hoc non est contra essentialem beatitudinem, neque includit imperfectionem eius, sed accidentalis tantum beatitudinis, vt infra dicemus *disp.13.sect.1.num.1.* VII.

Est etiam aduertendum, vt secundam rationē in contrarium factā obiter dissoluamus, hoc desiderium, quod interdum potest esse in beatis, etsi sit de bono nondum habito in reipsa, tamen si absolutum est desiderium & efficax, quantum est ex parte beati, semper esse de bono suo tempore opportuno infallibiliter obtinēdo: pro quo tempore à beato desideratur, & non antea, nam VIII.

Desideria non sollicitant beatũ. semper habet hoc desiderium iuxta mensuram diuinæ voluntatis, & subordinatum illi. Vnde fit, vt ex tali desiderio nulla anxietas oriri possit, quia dilatio illius non est inuoluntaria, neque etiam est aliquis timor, quod suo tempore implẽdum non sit, ex quibus oriri solet, vt desiderium non impletum affligat animam: est ergo ille actus per modum simplicis affectus habendi tale bonum conuenienti tempore, quod etiam quodammodo censetur præsens in radice, & infallibili spe: quod si quæ videntur esse desideria in beatis de rebus, quæ nũquam fient, v.g. de salute amici, qui non saluabitur, illa non sunt absoluta, nec simpliciter efficacia ex parte beatorum, sed solum sunt simplices affectus subordinati diuinæ voluntati, & prouidentiæ, quam magis cupiunt in omnibus rebus impleri, & ita id, quod iuxta diuinam voluntatem absolutam in huiusmodi rebus fit, est etiam magis conforme volũtati beati. De qua re videri possunt quæ in simili materia dixi tractando de volũtate Christi 3. *p.q.* 8. *disp.* 38. vbi multa, quæ dicta sunt de actibus voluntatis Christi, applicari possunt ad voluntatem beatorum.

IX. *Nec malũ præsens illũ contristat.* Atque ex his à fortiori sequitur beatos non esse capaces tristitiæ, loquendo ex natura rei, & seclusis miraculis, quia si non possunt carere aliquo bono sibi debito, & proportionato, multo minus possunt habere aliquod malum præsens, quod est proprium obiectum tristitiæ, præsertim quia ex vi visionis beatæ tanto gaudio afficiuntur, & in tanto pretio habent illud bonum, quod possident, vt cætera omnia, quæ illi bono contraria non sunt, quasi pro nihilo ducant. Rursus si aliqua mala interdum commiserunt, iam nullo modo illa considerant vt præsentia, sed abolita, & ideo licet ea odio habeant, non tamen dolent de eis, sed potius gaudent de illis bonis, quæ occasione illorum malorum Deus in eis est operatus. Denique cum in omnibus habeant suam voluntatem conformem diuinæ, & omnia considerent sub ordine diuinæ prouidentiæ, nihil est, quod eos contristet, sed potius valde delectantur contemplantes diuinam sapientiam, & admirabilem prouidentiam in ipsis etiam malis, quæ in aliis fieri contingunt. Sic igitur est voluntas beatorum in omnibus perfecta.

DISPVTATIO XI.

De dotibus, aureolis, & fructibus animæ beatæ.



IN hac disputatione nulla fere noua res explicanda occurrit, quæ ad essentialem beatitudinem spectet, tamen ad materiæ complementum, & intelligendos Theologos, qui de hac re scribunt, oportet explicare quasdam metaphoricas locutiones, quibus hæc beatitudo animarum sanctarum explicata est, & nonnihil etiam addere de accidentali gloria earum.

SECTIO I.

Vtrum sint aliquæ dotes in anima beata: & quid, & quot sint.

I. CIrca primum supponenda est metaphora huius vocis, *Dos*, quia interdum habet generalem, & absolutam significationem, quomodo quælibet perfectio, & ornamentum viæ dicitur dos eius: sic enim qui pollet ingenio, &c. dici solet ornatus magnis dotibus. Interdum vero sumitur hæc vox ex speciali metaphora matrimonij, id enim quod datur sponsæ in matrimonio ad sustentanda illius onera, solet dotis nomine appellari, & hinc translata est metaphora ad animam beatam, vt D.Thom. *in* 4. *d.* 49. *artic.* 1. & ibi cæteri Theologi, & habet fundamentum in Scriptura sacra, nam vnio animæ cum Deo per charitatem, & iustitiam desponsatio dicitur, 2. Cor. 11. *Despondi enim vos vni viro virginem castam exhibere Christo.* & Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo, & Ecclesia*: & idem dici potest de quacumque anima sancta hoc autem spirituale matrimonium in statu viæ, quantum est ex vi eius, non est omnino indissolubile, in patria vero fit omnino irreuocabile, & tunc proprie traducitur sponsa in domum sponsi. Et ideo Theologi hanc metaphoram prosequentes addiderunt, tunc specialiter dotari, & ornari vel à Deo, vt à patre: vel à Christo, vt ab sponso, nõ ad sustinenda onera illius matrimonii, quæ nulla sunt, sed vt condigne fruantur illo statu, de quo *Apocal.* 21. dicitur. *Vidi ciuitatem sanctam Hierusalem nouam sicut sponsam ornatam viro suo.* *Quid in præsenti significet Dos.*

Ex hac vocis explicatione facile intelligitur primo, dari dotes in animabus beatis quando dantur illis perfectiones, & dona illi statui, ac sponsationi spirituali accommodata. Solum est quod possit inquiri, quia sequitur etiam in anima Christi, & Angelis ponendas esse dotes, quod Theologi non admittunt. Respondetur, quoad rem significatam non esse dubium quin tota illa perfectio, quæ in puris hominibus vocatur dos, sit in Christo, & Angelis: metaphora autem dotis non ita proprie illis accommodatur, vt Diu. Thom. docet *citato loco art.* 3. & 4. quia si in Christo consideretur vnio naturarum, nõ habet proprie rationem desponsationis, quæ solet esse inter personas distinctas, & eiusdem naturæ specificæ: si vero consideretur vnio inter Verbum, & humanitatem, est etiam alterius ordinis, & non est etiam ibi similitudo in natura, atque eadem ratione non dicuntur Angeli proprie desponsari Deo vt Deo, neque Christo vt homini, quia non sunt eiusdem naturæ, & propter ea cessat metaphora dotis, etsi facile etiam extendi possit, quia etiam anima interdum dicitur desponsari Deo, vt Deus est, quatenus *qui adhæret Deo, vnus spiritus fit cum eo*, & hoc modo conuenit Angelis, & suo modo animæ Christi. II. *1. Consectarium ex data explicatione, quando dentur dotes. In anima Christi & Angelis cur non sint dotes propriæ.*

Colligitur secundo quid sint istæ dotes, sunt enim illæ perfectiones, quibus anima ornatur, vt vniatur Deo: solet autem à Theologis inquiri an sit habitus vel actus: quòd sint habitus, docet D.Thom. *d. dict.* 49. *q.* 4. *art.* 2. & *art.* 5. *q.* 2. & sequitur *ibi* Rich *art.* 3. *q.* 7. Palud. *q.* 8. *art.* 3. & alii: estque satis probabile si consideremus metaphoram: nam dos non significat vsum aliquem, sed facultatem ad vtendum: ergo in anima beata dos non significat operationem, quæ est per modum vsus, sed dispositionem, vel facultatem, quæ datur ad bonum vsum: sicut etiam in corporibus gloriosis dicuntur futuræ dotes, quæ non sunt operationes, sed qualitates, vel facultates, quib. corpus illud est aptum ad operationem, vel in se est recte dispositum. III. *2. Consectariũ de quiditate dotium. Dotem esse habitũ probabile est.*

Alii volunt esse operationes, quod sentit Bonauent. *d.* 49. *art.* 1 *q.* 5. & Soto *quæst.* 4. *art.* 3. Rationes eius non sunt magni momenti, nam in eo, quod assumit, lumen gloriæ non posse vocari dotem, petit principium, & aperte est contra IV. *Probabile esse operationem.*

D. Thom.

Diu. Thom. supra *ad* 3. quod etiam ait, respectu fruitionis non dari habitum qui sit principium eius, falsum est, nam iuxta sententiam ipsius, qui ponit fruitionem in intellectu, lumen gloriæ est principium eius: iuxta veram autem sententiam iam nos supra *disp* 9. *sect*. 3. assignauimus in voluntate habitum, à quo elicitur fruitio. Ratio esse potest, quia dos hic significat perfectionem omnino propriam beatitudinis: propria autem perfectio beatitudinis est actus secundus, non primus. Vnde D. Thom *hic*, quamuis metaphoræ dotis nō meminerit, tamen loquendo de perfectionibus, quæ sunt dotes, semper loquitur de operationibus, vt sunt visio, comprehensio, delectatio, & eodem modo, & sub nomine dotium loquitur *in* 1. *p*. *q*. 12. *art*. 7. *ad* 1. *& super* 6. *ad Hebr. lectione* 1. & hoc potest defendi: si tamen spectemus accommodationem metaphoræ, prior loquendi modus videtur aptior.

V. *3. Consectarium de numero dotiū.* Tertio facile intelligitur quot sint istæ dotes, omnes enim Theologi conueniunt in ternario numero solum propter quandam perfectionem, & analogiam, quia hæ dotes correspondent virtutibus Theologicis viæ, quæ sunt tres, tamen in enumerandis illis non conueniunt. Primo Rich. *supra* numerat visionem, amorem, & securitatem, vt his dotibus perficiantur tres potentiæ, intellectus, voluntas concupiscibilis, & irascibilis: sed iam ostendi securitatem non esse habitum, neque actum irascibilis, vnde nec proprie numeratur dos distincta, quia solum est conditio cuiuscumque actus, & perfectionis perpetuæ. Secundo D. Bonauent. *supra articulo prima quæstio. quinta*. numerat visionem, comprehensionem, & delectationem: quæ opinio est in re probabilis: tamen in sensu, quo asseritur ab ipso, nobis non probatur: sentit enim comprehensionem esse operationem distinctam à visione & delectatione, & pertinere ad irascibilem, quod supra improbatum est. Tertio Palud. numerat visionem, delectationem, & dilectionem: comprehensionem omittit, quia putat non esse nisi tantum conditionem perpetuitatis in quolibet actu, quod supra reiectum est.

VI. Videtur tamen hæc opinio Paludani per se probabilis, quia illæ tres perfectiones sunt re ipsa distinctæ: comprehensio autem solum ratione distinguitur à visione, & amore. Diu. Thom. *locis citatis* numerat illa tria, visionem, comprehensionem, & delectationem; quem Soto & alii sequuntur, & explicat illa proportione, quia visio respondet fidei tanquam perfectum imperfecto, & tanquam prēmium accommodatum tali merito: consecutio respondet spei tanquam termino eius: delectatio vero amori, vt quies eius: & iuxta hanc sententiam facilius loqui possumus, etsi in re ipsa proprie tantum sit vna propria dos animæ beatæ, quæ est lumen gloriæ, quo disponitur anima ad propriam operationem illius status: reliqua enim animæ ornamenta, quibus vnitur Deo, communia sunt statui viæ, & patriæ: etsi aliquam perfectionem propriam ibi habent, eam solum participant ex coniunctione cum lumine gloriæ, seu cum visione, si loquamur in actu secundo: tamen distinctius explicando perfectionem illius status, est optima accommodatio Diui Thomæ: nam gratia, & charitas non numerantur inter dotes, vel propter illam rationem, quia ex se abstrahunt ab statu viæ, vel quia in illis consistit substantiale vinculum illius desponsationis, perficitur enim vinculum matrimonij mutuo consensu: visio autem & comprehensio numerantur vt distincta, quia saltem distinguuntur ratione formali, & quia visio, vt visio, est quasi fundamentum illius status, comprehensio vero est essentiale complementum beatitudinis, quibus adiungitur delectatio, quæ est propria perfectio: & quasi decor illius status præbens illi quasi auiditatem, & suauitatem. Et hæc sint satis de hac metaphora.

SECTIO II.

Vtrum in beatis sit aliqua beatitudo accidentalis.

I. HÆc quæstio est ad explicandas aureolas, & fructus. Ratio dubii est, quia beatitudo respondet vt corona meritorum, sed meritis vnū respondet præmium adæquatum, & condignum, quod est beatitudo essentialis, vt Aug. dixit, *Visio est tota merces*: ergo nulla est beatitudo accidentalis, quæ præter essentialem conferatur: aut enim hæc omnino danda esset gratis, & hoc gratis diceretur: vel propter meritum, & hoc nō, quia eisdem meritis solum vnum præmium adæquatum respondet. In contrarium vero est cōmunis omnium sententia, quam vt certam ex communi consensu, & traditione omnium Patrum docent Theologi.

II. *1. Assertio certa dari beatitudinē accidentalē.* Est igitur in hac re certum, præter essentialem beatitudinem esse in animabus beatis aliqua accidētaria præmia, quę nomine beatitudinis accidentalis significari solent. Sic omnes Theologi, & habet fundamentum in Scriptura sacra: nam *Luc*. 15. dicitur, *Ita gaudium erit in cœlo super vno peccatore*, & cæt. & infra, *Gaudium erit coram Angelis Dei*, vbi sine dubio est sermo de nouo gaudio, & extra visionem beatam: de quo intelligi potest illud Psalm. 149. *Exultabunt sancti in gloria, lætabuntur in cubilibus suis, exultationes Dei in gutture eorum*. facit etiam illud Sap. 3. *Fulgebunt iusti*, & cæter. his enim verbis significantur perfectiones, & honores distincti à visione beata. Denique de huiusmodi accidentali præmio communiter intelliguntur verba Christi Matth. 19. *Vos, qui reliquistis omnia*, & cæt. *sedebitis super sedes iudicantes*, & c. Ratione declarari potest, quia nulla est essentia creata, quæ non indigeat aliquo accidenti ad complementum suæ perfectionis: formalis autem beatitudo essentialis creatum quid est, & formaliter non continet omnem perfectionem beati: ergo, &c.

III. *Notatio pro 2. assertione* Secundo vt hoc amplius declaretur, supponendum est hanc beatitudinem accidentalem non ita appellari quia sit accidens animæ, hoc enim modo etiam beatitudo essentialis est accidens animæ: dicitur ergo accidentalis, quia accidit ipsi beatitudini essentiali. Sed est vlterius aduertendum, si in prædicta generali significatione sumatur, etiam delectationem ipsam beatificam posse vocari accidentalem, quia vt supra *disp*. 6. *sect*. 3. dictum est, in toto rigore est extra essentiam formalis beatitudinis: nunc autem non ita loquimur, sed beatitudo accidentalis condistinguitur ab omnibus actibus beatificis supra enumeratis, quia delectatio est ita per se secundo coniuncta cum formali beatitudine, vt quodāmodo censeatur vnum cum illa, nam etiam Aristot. dixit, delectationem esse intrinsecam perfectionem operationis, ad quam consequitur: vnde nonnulli Theologi definiunt hanc beatitudinem accidētalem esse actum aliquem animæ qui versatur circa obiectū creatū, vt videre est apud Rich. *in* 4. *d*. 49. *art*. 5. *q*. 1. & Suppl. Gabr *ibi q*. 3. imo D. Tho. 1. *p*. *q*. 95. *art*. 4. definit, esse gaudiū de bono creato: sub gaudio cōprehendens forte cognitionem

nem, & reliqua omnia, quę ad huiusmodi actum sunt necessaria: imo non videtur ex solo obiecto creato satis definiri hæc beatitudo accidentalis, quia cognitio quælibet, quam habet beatus extra visionem, etiamsi sit de Deo per scientiam infusam, non pertinet ad essentialem beatitudinem, sed accidentalem, & tamen versatur circa obiectum increatum, nisi dicatur semper huiusmodi cognitionem esse per aliquod mediũ creatum, & hac ratione comprehendi sub prædicta regula: sicut e contrario visio creaturarum in Verbo non proprie pertinet ad beatitudinem accidentalem, quamuis terminetur ad obiectũ creatum, quia realiter fit per ipsam beatitudinem essentialem, & per medium increatum.

IV. *2. Assertio, quid importet beatitudo accidentalis.*

Proprie igitur & generaliter loquendo, beatitudo accidentalis est quælibet perfectio beati, quæ versatur extra obiectum beatificum, quod est Deus, prout beatificum est, id est, prout est clare visus: loquor autem de perfectione supernaturali, sic enim nunc de beatitudine agimus: quæ definitio patet ex dictis. Quando vero supra dixi, beatitudinem consistere in actu secundo, etiam hæc accidentalis beatitudo in simili perfectione consistere intelligitur: nam habitus, seu principia, quæ ad actus secundos requiruntur, non computantur inter beatitudinem essentialem, vel accidẽtalem, sed ad illum ordinem pertinere censentur, ad quem spectant eorum actus secundi, seu vltimi. Vnde fit, huiusmodi genus beatitudinis accidentalis tam in actibus intellectus, quam voluntatis reperiri posse, quia vtrique necessarij sunt ad maiorem decentiam, seu decorem beatitudinis, ad quem pertinet hæc accidentalis beatitudo, vt dixit D. Thom. *in 4.d.49. quæst.5. art.1 ad 1.*

V. *Vnde proueniat dicta beatitudo iuxta quandã D. Tho. doctrinam.*

Tertio vt causam, & rationem huius beatitudinis explicemus, & rationem dubitandi dissoluamus, declaranda est radix propria vnde oriatur hæc beatitudo. In qua re est difficilis doctrina, quam D.Thom. tradit variis locis, præsertim *1.quæst.95.art.4. & ad Roman.8.lect.5.& 1.ad Cor.3. lect.2.* distinguit enim in actibus meritoriis viæ duplicem bonitatẽ, seu dignitatem, vnam prouenientem ex gratia, seu relatione & imperio charitatis: aliam ex proprio obiecto, seu quantitate operis: & priori bonitati dicit respondere beatitudinem essentialem: posteriori vero beatitudinem accidentalem, quam dicit esse gaudium de tali bonitate.

VI. Hæc vero doctrina duas, vel tres patitur difficultates. Prima est, quia videtur supponere bonis operibus meritoriis ex gratia, & charitate factis non respondere præmium essentialis beatitudinis ratione propriæ bonitatis, sed solum ratione charitatis: consequens autem, vt existimo, omnino falsum est: sequela patet, nam constituamus aliquem dantẽ eleemosynam, alium dantem sanguinem pro Christo ex eadem gratia & ex eodem actu charitatis: vel huic respondet maior gloria essentialis, vel non: si respondet, ergo ratione illius bonitatis, in qua superat, ergo ratione illius bonitatis, quam habet ex obiecto: nam in hac sola superat, in reliqua enim, quæ est ex gratia, & charitate, ponebantur æquales: ergo falsum est dicere, huic bonitati respondere tantum accidentalem beatitudinem, alteri vero essentialem. Si vero neuter habiturus est ratione illorum operum maiorem essentialem beatitudinem: ergo illi operi meritorio nullum propriũ præmium respondet essentialis beatitudinis: nã si aliquod responderet, oporteret illud esse inæquale iuxta inæqualitatem operis, cæteris paribus: quod autem hoc consequens sit falsum, nunc supponitur ex materia de merito: & certe per se satis incredibile est non esse maioris meriti essentialis martyrium, quam eleemosynam, si charitas sit æqualis: præsertim cum Scriptura sacra non tantum charitati, sed etiam aliis virtutibus promittat vitam æternam, & essentialem beatitudinem, & eodem modo loquuntur Concilia, vt patet ex trident *sess 6.*

VII. Secundo, ex altera parte est difficultas, quia non apparet vera illa distributio præmiorum, nam ipsi charitati, & actibus elicitis ab ea non tantum respondet essentiale præmium, sed etiam accidentale illud, quod dicitur esse gaudium de bono creato: nam si beatus reuocans in memoriam bona opera, quæ in via perficit, gaudet se credidisse, aut passum esse pro Christo, multo magis gaudet se amasse Deum super omnia, quia hoc maius bonum est: nec potest dici quod hoc gaudium pertineat ad fruitionem ipsam beatam quia non est de bono illo, quod actu possidet beatus, sed de præterito, quod fuit causa illius beatitudinis. Vnde illud gaudium non est simpliciter necessarium quoad actum secundum, sicut est ipsa fruitio beata: ergo nulla est illa differentia inter bonitatem charitatis, & aliarum virtutum.

VIII. Tertio est alia difficultas, quia huiusmodi gaudium non sufficit ad explicandam beatitudinem accidentalem, de qua agimus: nec potest esse sufficiens præmium bonorum operum secundum se. Probatur, quia, vt recte Rich. *loco citato,* gaudium, quod est in beatis ipsis recogitantibus bona opera, non habet propriam, & specialem rationem præmij, quia præmium debet esse à præmiante: hoc autem gaudium nascitur quasi ex natura rei ex intrinseca virtute ipsorum beatorum: sed illud gaudium habet propriam rationem præmii, quod speciali modo à Deo infunditur: hoc autem gaudium, de quo agimus, est prioris generis, cuius signum est, quia hoc gaudium esse potest non solum de operibus bonis factis in gratia, sed etiam factis in peccato mortali, nam sine dubio gaudet beatus de bonitate illorum, & quod illa fecerit: Item simile gaudium est non solum de propriis, sed etiam de alienis: item esse potest de operibus gratiæ, quæ Deus in ipso beato operatus est absque merito eius, vt quod tali gratia eum præuenerit, &c. ergo non est in hoc gaudio sufficiens ratio præmij, seu beatitudinis accidentalis.

IX. *Autoris doctrina inponenda radice accidentalis beatitudinis.*

Dicendum ergo est, re ipsa tam beatitudinem essentialem, quam accidentalem, si per modum præmii considerentur, eisdem operibus nostris, seu meritis respondere. Quod duplici ratione contingit, primo quia talis perfectio accidentalis continetur quasi in radice essentiali, & veluti ex natura rei, ac secundum debitum prouidentiæ modum ex illa consequitur: sicut autem à Philosophis dicitur, qui dat formam, dat consequentia ad formam, ita qui meretur beatitudinis essentiam, meretur accidentia, quæ illam cõsequuntur: & hoc totum habet rationem vnius præmii. Secunda ratio esse potest, quia Deus non solum dat *mensuram bonam*, & condignam, sed etiam *confertam, & supereffluentem*, Lucæ 6. vnde interdum vltra ordinarium & condignum præmium confert, seu promittit speciales prærogatiuas, seu honores, & gaudia propter aliqua virtutis opera, iuxta voluntatem, vel admirabilem rationem sapientiæ suæ. Vnde considerari potest, quod sicut in aliis rebus præter proprietates omnino intrinsecas, quæ consequuntur specificam rationem essentialem, sunt quædam accidentia intrinseca, quæ reperiuntur in omnibus

bus indiuiduis cum aliqua varietate pro diuersitate illorum: alia vero sunt accidentia magis extrinseca, & contingentia: ita in beatitudine præter essentiam beatitudinis & gaudium beatificum sunt multæ perfectiones accidentales quidem: tamen ita intrinsecæ, vt vel ex natura rei, vel ex lege Dei consentanea ipsis rebus, semper sint coniunctæ cum essentiali beatitudine, vt sunt perfectiones intellectuales supra enumeratæ, & gaudia de bonis creatis paulo ante explicata: & ad hunc ordinem spectant quædam bona extrinseca, de quibus postea dicemus, vt est mutua amicitia, & familiaritas iustorum, honor mutuus, qui ab aliis exhibetur, habitatio in tali loco, & huc etiam pertinent omnes perfectiones corporis: quæ omnia dicimus radicaliter contineri in essentiali beatitudine: aliæ vero sunt perfectiones singulares datæ ex speciali Dei prouidentia, vt sunt aureolę, cuiusmodi esse possunt aliquæ extraordinariæ reuelationes, & gaudia, quæ illas concomitantur, quæ aut ex speciali priuilegio, vel officio, aut statu, aut certe ex Dei liberalitate conceduntur.

X. *1. Obseruatio circa D. Thom. n. 5. allatam.* Neque in hoc vllam inuenio difficultatem, præter autoritatem D. Thom. supra citatam, de qua hoc loco duo tantum dicam. Primum, non esse mihi verisimile, D Thomam voluisse negare omnibus bonis operibus essentiale meritum beatitudinis, præterquam actibus charitatis, nam re vera illa opinio nullum habet fundamētum neque in Scriptura, neque in Patribus, neque in ratione, nec vllam speciem probabilitatis, aut pietatis, præsertim cum idem Diu. Thom. 1.2. *quæst.* 114. *artic.* 4. licet dicat meritum primario fundari in charitate, addit tamen secundario fundari in operibus aliarum virtutum, & non loquitur de merito præmii accidentalis, sed expresse de merito vitæ externæ: *& solutione ad* 2. addit, hoc meritum crescere ex magnitudine, seu difficultate, quam opus habet ex obiecto: & 2.2. *quæst.* 104. *articul.* 3. dicit rationem meriti sumi ex virtute obedientiæ, & quæcumque virtutum opera ex hoc esse meritoria apud Deum, quod fiunt, vt obediatur voluntati eius: & loquitur formaliter de obedientia vt distinguitur à charitate, etsi addat nunquam separari. Denique secunda difficultas supra posita occasionem prębet explicandi primam, quia incredibile est Diu. Thomam negasse, de actibus elicitis à charitate in via posse esse gaudium accidentale in patria: ergo sicut tribuens D. Thom. his actibus speciali titulo accidentale præmium operibus aliarum virtutum, non intendit eis omnino negare essentiale.

XI. Dicendum secundo, duo potuisse intendere Diu. Thom. vnum est, opera aliarum virtutum non esse meritoria pręmij essentialis, nisi sint informata aliquo modo, & eleuata per charitatem, vnde non sit totam rationem meriti in eis sumendam esse ex sola charitate; sed complementum, & quasi vltimam & constitutionem meriti, & ideo cæteris paribus ex parte charitatis, poterit esse maius meritum ex parte alterius virtutis, quia licet tale opus non sufficiat ad meritum sine charitate, tamen hoc ipso quod est dignius ex se est etiam aptius, vt ad maiorem rationem meriti eleuetur: alterum est, in ipsismet operibus virtutum considerari posse aut bonitatem creatam, quam in se habent, aut habitudinem ad Deum finem vltimum, in cuius gloriam cedunt, & ad quem tendunt vel pondere suo, vel relatione formali, vel virtuali, vel habituali operantis: hæc ergo opera priori consideratione præcise sumpta sufficiunt ad generale quoddam gaudium: tamen sub posteriori ratione sunt apta ad merendum Deum ipsum, si aliæ conditiones meriti concurrant. Quod videtur voluisse D. Tho. *in illo loco citato* 2.2. non n. necesse est, vt semper attendamus rationem formalem obediendi Deo: tamen quia hæc sufficit ad meritum, quia virtualiter includitur in operibus virtutum, etiam sub ea ratione illa sufficient, præsertim si sint opera supernaturalia, & proportionata supernaturali fini: atque eadem est ratio de charitate, quæ hoc modo virtute includitur in his operibus: quod satis commode explicatur à contrario, nam in peccato distingui solet controuersio & auersio, & conuersioni dicitur respondere pœna sensus, auersioni vero pœna damni, & tamen vtraque pœna respondet cuilibet peccato mortali, quia formaliter, vel virtualiter includit vtramque rationem prædictam: vnde illa distributio pœnarum non intelligitur esse secundum diuersos actus, sed secundum diuersas considerationes cuiuscumque actus: & ita explicari potest alia proportio, seu distributio præmiorum, vt satis explicatum est.

SECTIO III.

Vtrum sint, quid sint, & quot aureolæ, & fructus, & quomodo inter se distinguantur.

Beatitudinis præmium solet in Scriptura sacra coronæ nomine significari, 1. *ad Corinth.* 9. & 4. *Iacob.* 1. 1. *Petri* 6. & 5. nam corona signum est victoriæ, & dignitatis regiæ: beati autem & cum Christo regnant, & de inimicis eius victoriam reportarunt: illa autem corona, quantum ad essentiale præmium spectat, aurea dicitur, *Apoc.* 4. & 19. propter eius eximiam perfectionem, & excellentiam: atq; hinc quoddam accidentale præmium aliquorum beatorum corona aureola dicitur ab omnibus Scholasticis *in* 4. *d.* 49. qui hanc vocem sumpserunt ex glossa super 25. *Exodi*, vbi fit mentio coronæ aureolæ, quæ in mensa templi præcipiebatur supponi coronæ aureæ, quam per anagogem accommodat beatis, & sumpsit ex Beda 1. *de Tabernac. cap.* 6. de quibus legatur D. Thom. *d.* 49. *quæst.* 5. quem transcripsit Sot. *quæstion.* 5. & Richard. late *articul.* 5. *per totum*, Supplem. Gabr. *quæst.* 4. I. *Aureolas dari.*

Secundo conueniunt omnes has aureolas esse tres, Martyrum, Virginum, & Doctorum: quas in primis sumunt ex Scriptura sacra, nam de aureolis Virginum intelligunt Beda, & alii illud Apocal. 14. *Cantabant canticum nouum, & nemo poterat dicere canticum*, &c. vbi specialis prærogatiua virginibus tribuitur: de quibus etiam dicitur quod *sequuntur agnum quocumque ierit*, & quod habent *nomen agni, & nomen patris eius scriptum in frontibus suis*: de Martyribus intelligunt illud Apoc. 7. *Amicti stolis albis, & palmæ in manibus eorum*: & subditur, *Hi sunt qui venerunt ex magna tribulatione*, &c. etsi probabile sit, ibi sermonem esse de omnibus beatis: lege Franciscum Ribeyram circa vtrumque locum: significatur etiam aureola Martyrum illis verbis Christi Matth. 10. *Qui me confessus fuerit coram hominibus*, &c. De Doctoribus est expressus locus Daniel. 11. *Qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates*: quem sic intelligit Hieronym. & late Perera *libro decimo quinto in Danielem*: facit etiam illud Matth. 5. *Qui fecerit, & docuerit, hic magnus vocabitur.* Rationem II. *Earum numerus.*

nem reddit D. Thomas, quia corona respondet victoriæ, & ideo tribus insignioribus victoriis tres respondent aureolæ coronæ: tres sunt enim præcipui hostes Christi, Mundus, de quo triumphant Martyres: Caro, de qua Virgines: Dæmon, contra quem Doctores, & contra eius insidias gregem Christi tuentur: & ideo his tribus vincendi ordinibus tres aureolæ respondent: quòd si circa hoc est aliqua difficultas, statim attingetur.

III. Tertiò disputant, quid sint hæ aureolæ, quidam existimant, non esse in anima, sed futuras esse in corporibus beatis: quod communiter reiicitur, quia, licèt verum sit, etiam in corporib⁹ futurum esse aliquem specialem splendorem, non est cur animabus negetur, cùm gloria corporum ex animabus redundet, & cùm in illis sit præcipua ratio victoriæ. Vnde in prædictis testimoniis, præsertim Apocal. indicatur, beatos iam possidere has aureolas. Alij dixerunt, has aureolas nihil aliud esse præter visionem beatam datam hoc vel illo titulo: itaque quatenus propter martyrium datur, dicitur aureola martyrum. Sed hoc est contra mentem Bedæ & aliorum, qui de aureolis loquuntur, quia illa potiùs dicetur aurea Martyrum, quam aureola. Item quia ille titulus solùm addit habitudinem seu respectum: at verò in prædictis testimoniis significatur aliqua specialis perfectio. D. Thom. dicit esse gaudia propria & specialia de illis insignibus victoriis propter propriam excellentiam, quam habent ex obiecto, iuxta doctrinam illius explicatam sectione præcedenti, numero 10. & 11.

IV. Si obiicias, in hoc sensu esse plures aureolas. Respondetur, in vno sensu esse verum, scilicet, quatenus aureola significare potest quamcunq; accidentalem perfectionem additam coronæ aureæ: tamen specialiter accommodatum esse illud nomen ad significanda propria præmia, quæ respondent tribus illis insignioribus victoriis. Quia verò hoc gaudium non tam videtur esse speciale præmium, quam quid consequens ex natura rei ad essentiam beatitudinis, & ad rectitudinem voluntatis beatorum, ideo addendum videtur præter illud gaudium, quod per se sequitur ex his principiis, cõferri à Deo his Sanctis aliquos speciales honores ꝓpter dictos speciales titulos, vt verisimile est conferri Doctoribus maiorem aliquam diuinarum rerum intelligentiam, & Virginibus significatur dicto loco Apoc. dari specialis coniunctio cum Christo, seu quòd specialiter deputatæ sunt ad laudes eius canendas: & de Martyribus similiter. Tamen in hoc sensu etiam obiicitur, quia etiam Apostolis, vel pauperibus voluntariis videtur promissus specialis honor; habent ergo etiam aureolam: sunt ergo plures. Et fortè idem est de aliis Sanctis habentibus speciales dignitates. ad quod dicendum ex D. Thom. non esse inconueniens aliis etiam dari specialia præmia, tamẽ illa tria in hoc genere esse potissima, & ideo singulariter numerari.

V. *Quid sint fructus.* Ex his facile constat quid sit dicẽdum de fructibus beatorum: nam metaphora fructus & essentiali beatitudini, & cuilibet præmio accommodari potest: tamen D. Thom. specialiter vult significare quædam præmia accidentalia, quæ correspondent virtuti charitatis, & ita explicat fructum 30. 60. & 100. de quibus loquitur Christus Dominus Matth. 13. & dicit, respondere castitati coniugatorum, viduarum, & virginum, & explicat per illud gaudium accidentale de his virtutibus. Et potest hoc facilè sustineri, & est consentaneum Hieron. Matth. 13. tamen Theophyl. ibi, & Anselmus, accommodant illos tres fructus profitentibus vitam contemplatiuam 100. actiuam cum singulari perfectione 60. & actiuam communem 30. Et idem ferè Gregorius *hom. 15. in Ezech.* nec ferè differt Athanas. *epist. ad Amon.* August. *lib. quæst. euangel q. 9.* illa tria accõmodat Martyribus, Virginibus, Coniugatis: idemq; ferè Cyprian. *lib. de habitu Virg.* Ego verò existimo illis tribus gradibus significari omnes iustos in quib⁹ alij sunt perfecti alij mediocres, alij infimi, quod significauit August. *libr. de sancta virginit. cap. 45. & 46.* Vnde non est necesse ibi esse sermonẽ de accidentalibus præmiis, sed de materia & qualitate præmij essentialis, vt citati Patres significant, & ex professo Hieron. *lib. 1 & 2. contra Iouin. & epist. ad Pamach. contra eundem,* Cyprian. *epist. 76.* tamen quia alia diuersitas in præmio accidentali huic non repugnat, facilè potest sustineri, & accommodari Scholasticorum doctrina.

DISPVTATIO XII.

De inæqualitate Beatitudinis.

Diximus hactenus de perfectionib⁹ Beatitudinis, omnibus Beatis cõmunibus: sequitur dicendum de differentia earum inter se, de qua tria tractari solent. Primum an sit talis aliqua inæqualitas inter Beatos? Secundum, in quo consistat? Tertium quæ sit eius radix? Quæ tria nos exequimur in libro 2. de Attributis Dei negatiuis, c. 20. & 21.

DISPVTATIO XIII.

De subiecto, seu statu, in quo possit homo consequi supernaturalem Beatitudinem.

Tres status possunt ordine considerari in præsenti disputatione. Primus vitæ moralis, de quo iam in libro 2. de Attributis Dei negatiuis cap. 30. dubitationem hanc expediuimus. Secundus animæ separatæ quem hac in quæst. tractabimus. Tertius animæ rursum vnitæ corpori iam immortali, de quo in subsequenti.

SECTIO I.

Vtrùm anima separata de facto consequatur beatitudinem supernaturalem perfectam antequam corpori vniatur?

Svpponendum, de potentia absoluta esse in anima separata capacitatem ad illam visionem & ad omnia spiritualia bona, quæ ad illam consequuntur, quia visio est actus spiritualis nõ indigens corpore. Est ergo quæstio de lege statuta à Deo, quæ per factũ ipsum optimè explicatur.

Lactantius *lib. 3. diuin. institut. capit. 21.* docuit, animam separatam ante diem iudicij nec videre Deum, nec habere aliquam cognitionem sui status, I.

status, sed manere incertam vsq; ad illum diem. Solent etiam citari verba Ambrosij, & aliorum Patrum: sed non est hic sensus illorum, vt dixi 3. part. quæst. 59. disp. 52. vbi ostendi, dari iudicium particulare in instanti mortis, in quo anima certa redditur de suo statu, & recipit vel condignum præmium, vel pœnam suo statui debitam. Quod constat euidenter ex parabola Lazari & Diuitis. Vnde contraria sententia est hæretica.

II. Alij dicunt, animam separatam, quantumuis iustam & purgatam, non recipere visionem beatam ante diem iudicij. Vigilantius, vt ait Hieronym libro contra illum, videtur fuisse in hoc errore, vt putauerit adhuc manere in sinu Abrahæ, ibique frui quiete & pace, non tamen videre Deum, neque Christum. Tribuitur etiam Græcis & Armenis, vt Guido Carm. & Castro verb. Armeni, videri potest Bellarminus libro 1. de cultu Sanctorum, capite 1. videtur sequi Tertullian. libro de anima, capite 7. 9. 56 59. Irenæus libro 1. contra hæreses, capite 31. apertè sentit omnes iustos descendere in sinum Abrahæ: an verò ibi careant visione beata non explicat: videatur libro 2. capite 62. & libro 4. capite 43 & Chrysost homil. 40. in Genesin, & 53. in Matth.

III. Sit ergo certum animas sanctas plenè purgatas non detineri in loco aliquo inferni, sed in nobiliorem recipi, vbi cum Christo regnant. Probatur latius circa mysterium de descensu Christi ad inferos, iuxta illud, morsus tuus ero inferne, & illud, ascendens in altum, quod docuit Augustinus 20 de Ciuitate, capite 15. & constabit ex dicendis: quando verò nunc dicuntur animæ requiescere in sinu Abrahæ, non significatur ille materialis locus, in quo Sancti detinebantur ante Christi aduentum, sed locus, in quo sancti cum Christo requiescunt, vt bene Bernardus sermone 4. de omnibus Sanctis, & Augustinus quæst 38. libro 2. Quæst. Euangel. Iustinus Martyr quæst. 60. & 75. & 76. ad Gentes, Nicephorus libro 1. Historiarum capite 31. & libro 2. capite 22. putant animas iustas detineri in Paradiso terrestri, & ad illum locum tantùm fuisse eductas à Christo ab inferis. Fundantur in illis verbis, Hodie mecum eris in Paradiso. Fauent Patres, qui hunc locum intelligunt de Paradiso terrestri. Sed quia hoc latè disputo 2. tomo 3. parte, solùm hic aduerto secundùm principia fidei non posse intelligi de Paradiso terrestri, quia est certissimum, Christum eo die non fuisse in Paradiso terrestri, quia est de fide, statim à morte descendisse ad inferos & eadem ferè certitudine verum est illic mansisse vsque ad horam resurrectionis. Vnde est hæc sententia quoad hanc circumstantiam etiam erronea.

IV. Est etiam certum, animas sanctas plenè purgatas ad cœlestem locum ascendere: sic omnes veteres, Cyprianus libro de exhortat. Mart. Basil. tract. de 40. Mart. Nazianzenus Orat. de Basil. Leo Papa sermone de sancto Laurentio, Augustinus de prædestinat. Sanctorum, capit. 14. & 20. de Ciuitate capit. 13. & 15. de Trinitate, capit. 23. Auctor de Ecclesiasticis dogmat. capit. 79. conuincitur ex mysterio ascensionis Christi in cœlum iuxta illud, Captiuam duxit: vbi ad hoc propositum ponderat Gregor. verba Christi, Vbi fuerit corpus. Sicut ergo certum est, Christum ascendisse in cœlum, ita certum est de iustis, qui cum ipso regnant: Vide Gregorium 4. Dialog. capite 25. & 4. Moralium, capite 27. Hieronymum contra Vigilantium, non longè à principio.

V. Probatur etiam ex Paulo 2. ad Corinthios 5. cap. dicente, Scimus quoniam si terrestris domus nostra &c. vbi obseruandum primò per terrenam domum quosdam intelligere totum mundum inferiorem, qui in die iudicij destruendus est. Vnde colligunt, nos non habitaturos cœlum vsque ad diem iudicij, quam expositionem refellit Chrysostomus homilia 10. in illam epistolam, dixerat enim Paulus capite 4. exteriorem hominem corrumpi, interiorem verò renouari de die in diem, & ideo capite 1. subdit post plenam corporis dissolutionem sequi cœlestem animæ inhabitationem, quam omnes cupientes, nollemus tamen corporibus spoliari, sed superuestiri: quia verò id fieri non potest secundùm diuinam ordinationem, subdit, audemus, & bonam voluntatem habemus peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Dominum. Loquitur ergo de dissolutione à corpore, postquam dicit, sequi societatẽ cum Christo, quam expositionem sequuntur Græci & Latini. Secundò obseruandum, circa illud verbum, ædificationem, ex Deo habemus domum non manu factam: per eam domum multos intelligere corpus gloriosum, quod speramus futurum domicilium animæ nostræ, tribuendam non statim post destructionem terrenæ domus; sed in diem iudicij, vt Tertullianus suprà capite 42. alii verò expositores iudicant, hoc esse contra mentẽ Pauli, qui consolatur fideles, & animat ad mortem libenter sustinendam, eò quòd sit via ad cœlestem patriam: ergo non est verisimile eum loqui de resurrectione, & expectatione corporis gloriosi, sed de cœlesti patria, de qua dixit Christus Lucæ 12: capite, Facite vobis amicos, &c. vt cùm defeceritis, (id est, vita excesseritis,) recipiant vos in æterna tabernacula: & Ioann. 14. In domo Patris mei mansiones multæ sunt, Matthæi 25. c. Intra in gaudium Domini tui. Et Bernardus variis in locis, præcipuè sermone quarto de omnibus Sanctis, & serm. 2. & 5. videtur dicere, animas, si bene purgatæ sint, statim ferri in cœlum, fruique clara visione humanitatis Christi, non tamen consequi essentiam beatitudinis, etsi alibi videatur tribuere Sanctis cœlestem beatitudinem, vt sermone de sancto Malachia, qui habetur in fine Operum, post vitam eiusdem Sancti, & sermone secundo de sancto Victore, & de sancto Benedicto, citanturq; alii Patres in hanc sententiam.

VI. Vltimò tamen certum de fide est, animas sanctas plenè purgatas post Christi Domini mortem statim frui visione Dei clara, & beatitudine supernaturali ac perfecta animæ. Et probatur primò ex variis Scripturæ sacræ locis. Primus est ex 2. Corinth. 5. capite, iam tractatus quem bene explicat ibi Diuus Thomas, & opusculo capite 6. capite 9. & 4. contra Gentes capite 91. præcipuè illa verba, Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus. Ergo relicto corpore non ambulabimus per fidem, sed per speciem, habendo Deum præsentem. Confirmatur ex illo 1. ad Corinthios 13. capite: Cum venerit, quod perfectum est. Ergo si cessat status fidei, incipit statim æternitas visionis, vt ibi Chrysost. Ambrosius, & Augustinus 14. de Trinitate capite 2. Hieronymus iisdem locis, Gregorius Magnus 4. Dialogorum, capite 25. & 4. Moralium capite 27. alias 32. Secundus locus est Lucæ 23. capite: Hodie mecum eris in Paradiso. Videatur Chrysostomus homilia de Cruce & latrone, Hieronymus epistola 3. Augustinus epistola 57. ad Dardanum, & 12. Genes. ad literam, capite 34. D. Thomas in Catech. super Lucam, & ad Heb. 9. vbi per Christi passionem ait esse ablatum impedimentum & apertam ianuam. Vnde Patres in Nouo Testamento dicunt, hoc esse discrimen, quòd statim obtinetur beatitudo si nullũ sit personale impedimentũ. Vnde in initio

prædicationis[& sit tertius locus]dicitur appropinquasse regnum Dei, *Matth.*4. quod confirmat Innocent.III *in cap.minori*, de quo, & præcedenti testimonio multa *in 2. tom. 3.p.disput.*43. & 44.& ideo illa hoc loco prætermitto. Pro quarto loco afferri possunt dicta de regno cœlesti in Apocal.& alibi repetitur, Sanctos regnare cum Christo in cœlo: illud vero regnum potissime consistit in visione beata, neque in locum beatorum quis admittitur, nisi qui iam est capax beatitudinis: sicut neque in infernum descendit, nisi qui iam est in eo statu, in quo passurus sit pœnas damnatorum. Vnde ante aduentum Christi iusti non ascendebant in cœlum, quia non erant visuri Deum: vnde dicitur Deus esse ibi specialiter, quia ibi se manifestat, vt in suo throno, & regno, *Matth.*5.& 18.*Isai.* 66.

VII. Secundo probatur ex definitione Ecclesiæ, quam veritatem definit Benedictus XI.in Extrauag. quam referunt Marsil.*in 4.q.13.art.3.* Castro, *verbo beatitudo, hæres.6.*& Innocent.*dict.c.* Maiores, & Concil.Fancford. *epist.ad Episcopos Hispaniæ*, & Florent.*in liter.vnio.* Trident.*sess.25. in decreto de Venerat.Sanctorum*, Mogunt. *cap.*49.& 46. Sanctorum testimonia præter dicta videantur in Bellarm.*vbi supra.* Ratio vero est, quia meritum vitæ æternæ in morte consumatur: ergo si neque ex parte naturæ rei, nec personæ est impedimentū, statim datur præmium, iuxta diuinam legem. *Non morabitur apud se opus mercenarii vsque mane:* cur enim manerent animæ sanctæ sine fructu meriti extra viam; & sine gaudio præmii extra patriam? ergo. Confirmatur exemplo Angelorum, qui finita via statim acceperunt præmium: & malorum, quibus statim datur pœna æterna in morte, *Luc.*16. est autem Deus pronior ad miserandum, & præmiandum.

VIII. Ocham vero *in opere 6.dierum*, & Gerson *serm. de Paschate*, dicūt, Ioan.XXII.definiisse contrarium: sed verum est illum fuisse valde propensum in hanc sententiam, eamque persuadere statuisse, non tamen vt Pontificem definiuisse, quia Benedictus XI.in sua Extrau.dicit, speciali Dei prouidentia raptum fuisse antequam aliquid definiisset. Nec credendum est Ocham, qui fuit illi infestissimus, potuitque illam sine errore defendere, quia Innocentius in illis decretis non definiuit ex professo hanc veritatem, sed obiter, & quasi aliud agens: vnde eius assertio non erat habita vt definitio fidei, vel non erat intellecta de clara Dei visione, sed de regno cœlesti cum Christo Domino, de quo potuerunt intelligi sine aperta hæresi Sanctorum testimonia, cum non essent satis ab Ecclesia declarata, præsertim cum sint alia testimonia Scripturę sacræ, quæ occasionem præbere potuerunt ad contrarium opinandum.

IX. Obiiciuntur Scripturæ sacræ testimonia, vbi significatur præmium bonorum operum reseruandum in diem iudicii, Matth 25.2.ad Corinth. 6.2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi*, &cæt. Matth. vigesimo. *Facto vesperi vnicuique datur denarius*, Ioan. 14. *Vado parare vobis locum: iterum veniam*, &cæt. vnde particula, *veniam*, secundum aduentum significat, & subditur, *in illa die vos cognoscetis, quia ego in Patre*, quod de die iudicii intelligunt Augustin. *titul.*39. Cyril. *libro nono, capite quadragesimo sexto*, & 47. sic videtur intelligi illud 1. Ioan.3. *Similes ei erimus:* & illud Apocal.6 *Vidi subtus altare animas interfectorum*, &c. quibus respondetur, *sustinete modicum, donec impleatur numerus fratrum suorum*, datur eis *stola prima*, id est, visio humanitatis, & promittitur alia in finem mundi, id est, visio diuinitatis. Et ratio est, quia pręmium quod proponitur tāquam corona tribuenda, & distribuenda inter multos, non est reddenda donec constet de omnium meritis: possentq; de hoc testimonia multa sanctorum Patrum afferri.

Sed ad hanc totam coniecturam dicēdum est, præmium meritorum cum publico honore, & solemni pompa, & manifestatione omnium bonorum operum dandum esse in die iudicii generalis, quod significatur prioribus testimoniis: non tamen excludi iudicium particulare, nec remunerationem, quæ vnicuique dabitur in illa die iuxta sua merita, & in vtroque sensu potest intelligi *Matth.vigesimo*, quia nomine *vesperi*, potest intelligi vel finis mundi, vel vitæ vniuscuiusque: & sic possunt exponi verba Ioan.decimo quarto. *Iterum venio*, scilicet, de aduentu per solam efficaciam, & virtutem, vt Christus Dominus aduenit in morte vniuiusque cum venit ad iudicium: si intelligantur de visibili aduentu, intelligendus est ille aduentus futurus, vt in corpore, & animo omnes suos recipiat ad se, vt exponitur illud, *cum apparuerit, similes ei erimus*, &cæter. cum ad iudicandum venerit, erimus ei similes in gloria, & claritate corporum, quia videbimus Deum, &cæter. sicut Paul. ad Coloss.3. dicit, *cum apparuerit Christus*, &cætera, etsi posset illud *cum apparuerit*, apud Ioann. ad nos solum referri, dixerat enim, *nondum apparuit quod erimus*, subdit, *cum apparuerit*, scilicet, quod futuri sumus, tunc erimus similes, apparebit hoc omnibus in die iudicii, singulis in die mortis. Locus Apocalyps. confirmat catholicam veritatem, per *stolam primam*, intelligimus stolam animo, per secundam gloriam corporis. Quo sensu multi Patres possunt exponi. De altari vero lege Riberam. Ad rationem respondetur. Nam in illo præmio vtriusque iustitiæ perfecta ratio seruatur, seclusis imperfectionibus, & ideo vnicuique finito labore suo, & ablatis impedimentis, datur quantum ei debetur, sine vlla mora, quod ad perfectionem iustitiæ commutatiuæ spectat: postea finitis omnium victoriis fit publica manifestatio, & remuneratio vnicuique datur iuxta proportionem meritorum, quod ad perfectam rationem iustitiæ distributiuæ pertinet, de quo multa citata disputatione de iudicio generali, & particulari. X.

SECTIO II.

Vtrum eadem supernaturalis beatitudo futura sit animabus iterum corporibus coniunctis.

DVas partes potest habere hęc quæstio. Prima est absoluta, vtrum hæc beatitudo haberi possit in corporibus: secunda, vtrum sit habenda cum eadem perfectione. Vide Augustin. 12. *de Ciuit.cap.*26.& *libr.22.capit.26.*& Castro *verb.Resurrectio.hæres.1.* vbi referunt quosdam errores circa hanc rem.

Dicendum breuiter est, animas & esse futuras, & posse esse beatas post corporū resurrectionem, eadem supernaturali Dei beatitudine in visione Dei cōsistente. Est de fide, vt patet ex dictis *sect.præcedenti*, præsertim in vltima obiectione *numero* 10. Vnde est illud Daniel. 12. *Qui dormiunt in terræ puluere, vigilabunt in vitam æternam*, & Ioan.5. *Omnes qui in monumentis sunt*, &cæt. & 1.*ad Thessal.*4. ab illis verbis: *si enim credimus quod IESVS mortuus est*, &cæt. Ratio est, quia si anima esset priuanda I.

illa

illa visione propter corpus, multo melius esset illi nunquam redire ad corpus, talisque reditus potius esset pœna, quam præmium, & quia illa visio per se non pendet à corpore, & alias corpus in resurrectione tale erit, vt nihil animam impediat in suis operibus. Denique ad perfectionem humanæ naturæ spectat, vt non solum anima, sed homo consequatur beatitudinem suam: non est autem homo, nisi corpore constet, pertinet etiam ad perfectam rationem præmij, & iustitiæ, & sicut anima in corpore meruit, ita etiam in corpore premium recipiat, vt sicut corpus fuit particeps laboris, sic etiam præmij, & gaudij.

II. In secunda parte assertionis Magist. *in* 4. ait, beatitudinem hanc futuram esse intensiue maiorem in animabus gloriosis corporibus vnitis, refertque Hiero. fauet Augustin. 12. *de Genes. ad lit. cap.* 35. ibique D. Thom. *quæst.* 1. *articul.* 4. *quæstiuncula prima*, & Bonauent. 2 *p. distin. articul. primo, quæstio. prima*, Richard. *artic.* 2. *quæst.* 7. Mars. *quæst.* 13. *artic.* 3. Henr. *quodl.* 7. *quæst.* 6. videtur fauere Concil. Florentin. supra dicens; *conuenit inter Græcos, & Latinos animas ante corporum resurrectionem perpetua felicitate frui, licet perfectius postea.* Fundamentum est duplex, primum quia vbi perfectius est esse, perfectior est operatio: sed anima coniuncta corpori habet perfectius esse, quia habet statum sibi maxime connaturalem: ergo, &c. Secundum est, quia anima separata appetit corpus suum, & ex illo appetitu retardatur ne tanta attentione, & intensione videat Deum. Abulens. vero *Matth.* 5. *quæst.* 63. ait remittendam esse aliquantulum Dei visionem ex vnione animæ ad corpus. Fundamentum esse potest, quia anima separata est Deo similior, & abstractior, atque adeo expeditior ad Dei visionem, quæ abstractissime est elicienda.

III. Dicendum primo, Visio Dei nihil minuitur propter coniunctionem animæ ad corpus. Hęc conclusio est certissima, & in ea conueniunt omnes Theologi, & aliqui referunt, Benedictum XI. illam definiuisse, vt videre licet in Ioanne Villano *lib. vndecimo histor. Florent. capit. decimo nono.* Probatur autem, quia illa visio considerari potest aut vt præmium meritorum, aut vt visio, vel beatitudo: priori ratione diminui non potest, quia merita non minuuntur, & præmium, illis promissum est æternum, vt statim latius videbimus *disputatione sequenti*, si vero consideretur vt visio, nullam causam habet diminutionis, quia lumen gloriæ manet idem, & Deus non illi auxilium debitum negat: posito autem lumine intellectus necessitatur ad videndum quantum per illud connaturaliter videri potest: nec denique corpus illud impedire poterit animam, tum quia illa visio nullo modo pendet à corpore, tum etiam quia cum corpus illud iam sit spirituale, vt Paulus loquitur, perfecte subditur animæ in omnibus actionibus illius, nullum impedimentum illi affert, & ideo, si proprie loquamur, anima separata non est abstracta, nec expeditior, quam vnita illi corpori, quia licet quando est separata non se communicet corpori, & hac ratione videatur actualiter magis abstrahere à corpore, & operationibus eius, tamen in ordine ad spirituales actus exercendos tam independens manet à corpore, sicut antea erat: si vero consideretur vt beatitudo, etiam ex hac parte requirit immutabilitatem, vt *seq. disp.* dicetur, quia si vel ex parte amitti posset: hoc ipsum esset magna imperfectio, & quodam modo posset cōtristare beatum, & præterea resurrectio potius esset in detrimentum, quam in vtilitatem, & appetitus corporis elicitus irrationabilis esset, quia impediret maius bonum.

IV. Dicendum secundo: Beatifica visio non est futura intensior post corporum resurrectionem: sic docet D. Thom. 1. 2. *quæst.* 4. *articul. quinto*, præsertim in solutionibus argumentorū: Caiet. *ibi*, Durand. *in* 4 *distin.* 49. *quæst.* 7. Palud *quæstion. sexto.* Maior *quæstion.* 13. Supplem. Gabr. *quæstion.* 5. *articul.* 2. Soto *q.* 1. *articul.* 4. Et probatur eodem discursu facto in præcedenti conclusione, quia merita non crescunt, vt enim suppono, extra statum vitæ præsentis non sunt merita: ergo nec crescit essentiale præmium, quod est visio, quæ nulli datur, nisi vt præmium & eadem ratione, si consideretur vt hæreditas filiorum Dei, non habet vnde augeatur, quia gratia non augetur, quia nulla est causa augmenti eius. Atque eadem ratio est si illa visio consideretur vt beatitudo, habet enim, vt sic, rationem vltimi termini, & ideo non solum postulat vt non possit diminui, sed etiam vt non possit augeri, alioqui quantum ad illud augmentum esset beatus quasi in via, & non esset plene quietus in beatitudine essentiali. De quo lege Diu. Thomam *prima part. quæst. sexagesima secunda, artic. octauo.* Tandem si physice consideretur vt visio, nullam etiam habet causam augmenti, quia non augetur lumen gloriæ, nihil enim ad illius augmentum confert vnio ad corpus, nec fingi potest alia causa augmenti eius: nec ergo crescit diuinus concursus, qui datur ratione luminis, prout est illi connaturalis: lumen autem illud antea agebat quantum poterat, quia, vt dictum est, naturaliter, & necessario agit: vnde fit, vt etiam intellectus cum eo conetur, & operetur quantum potest. Confirmatur, nam supra ostensum est, perfectionem visionis mensurandam esse ex lumine.

V. Denique fundamenta in contrarium nullius sunt momenti, nam anima coniuncta reuera nō habet in se perfectius esse, quam separata: sed vnum, & idem, solum differt, quia coniuncta habet illud communicatum corpori, vnde etiā habet nouum modum vnionis, qui ad perfectionē visionis nihil confert, cum nec sit principium eius, nec conditio ad illam necessaria, vt recte D. Tho. significat. Quare nihil ad præsens refert disputare, quis status sit melior, & connaturalior animæ extra, vel in corpore: nam quidquid horum dicatur, nihil ad visionem refert: nec etiam appetitus animæ separatæ potest obstare perfectioni illius visionis, quia si loquimur de appetitu pro pondere naturæ, ille non est actus animæ, nec distrahit illam: si vero de appetitu elicito, ille est ordinatissimus, vt in superioribus dictum est: & ideo nihil inde sequitur, Lege D. Thom. *in* 4. *d.* 49. *q.* 2. *art. quæstiun.* 3. *ad* 4.

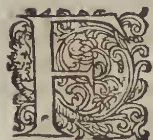
VI. Vltimo vero addendum est futuram esse post resurrectionem beatitudinem quandam perfectiorem extensiue. Ita docent Theologi citati, & hæc est mens Concilii Florentini, & eodem modo explicat Augustinum D. Thomas: est tamen difficile accommodare ad verba, & rationes eius: quidquid tamen de hoc sit, res ipsa est clara, quia anima per vnionem ad corpus quodammodo extensiue perficietur in se, & in operationibus suis: poterit ergo tunc non solum per se ipsam, sed etiam per corpus aliquo modo frui, & delectari bonis æternis: ergo extensiue quoad aliquas operationes perficietur in resurrectione, quomodo etiam fiet, vt ratione visionis diuinæ corpus etiam ipsum sit perfectissimum, & multis ac variis dotibus exornatissimum, quod quidem ipsum sine dubio spectabit ad quandam perfectionem extensiuam ipsius animæ.

DISPVTATIO XIV.

De immutabilitate, & perpetuitate beatitudinis.

SECTIO I.

Vtrum felicitas supernaturalis Sanctorum futura sit perpetua.

I. Ertur communiter error Origenis negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam vicissitudinem felicitatis, & miseriæ. Sic tribuit Origeni Augustin. *hæres.* 43. addens, neminem posse Origenem excusare. Hieronym. *epist.* 59 *ad Auit.* & Epiphan. *epist. ad Ioan. Hieron. cap.* 61 *quæst.* 60. *inter epist. Hieron.* Theophyl. Alexand. *in* 1. *epist. Pasch.* & sumitur ex Origene 2. *Periar. cap.* 5. *& sequentibus, & libr.* 2 *cap.* 3. Pamphilus vero, & alij excusant Origenem, & afferunt alia loca in contrariũ: sed hoc parum refert, vt late Hieronym. *Apolog. contra Rufinum*: legatur Aug. 12. *de Ciuit. c.* 13. 20. & alibi, & Greg. *li.* 34. *Moral. cap.* 16.

II. *1. Assertio affir. de fide probatur.* Primo certum sit, statum supernaturalis, ac perfectæ beatitudinis fore perpetuum. Est de fide, imo articulus fidei, hoc enim sensu cõfitemur in Symbolo, nos spectare vitam æternam, & repetitur frequenter in Scriptura sacra, vt illud Matth. 25. *Venite benedicti*, &c. & infra, *Et ibunt hi in vitam æternam*, &c. Solum posset quis dicere hæc & similia testimonia non conuincere, quia in Scriptura sæpe dicitur æternum, quod per multa secula est duraturum, etsi in rigore non careat fine, seu principio. Respondetur, in præsenti sumi proprie, & in rigore prout significat durationem sine fine: hoc autem constat tum ex intelligentia, & sensu Ecclesiæ, & Sanctorum omnium: tum ex proprietate verbi sæpe repetiti, & in re tanti momenti, quæ continet præcipuam Dei promissionem, & quia in aliis locis satis est hoc explicatum, vt Apocal. 3. *Foras non egredietur amplius*: 1. ad Thessal. 4. *Sic semper cum Domino erimus*, & ideo 1. *Petri* 1. dicitur hæreditas illa *incorruptibilis, incontaminata, & immarcescibilis*, & ca. 5. dicitur, *immarcescibilis gloriæ corona*: ratione declarabitur infra.

III. *2. Assertio, quoad perpetuitatem perfectionũ negatiuarũ.* Dicendum secundo, non omnes perfectiones beatitudinis esse eodem modo perpetuas, & æternas. Sic declaratur, nam in primis duplex perfectio potest distingui in illo statu: vna positiua, altera quasi priuatiua, quæ consistit in carentia omnis mali tam culpæ, quam pœnæ. De hac posteriori nihil aliud occurrit dicendum: nisi quod perpetuo durabit eodem modo, & absque vlla mutatione, quia hæc perfectio est integra, & totalis in suo genere, id est, omnino excludens quidquid habet veram rationem mali, in quo nulla erit vnquam diminutio, vel mutatio. De quo multa *Apocalyps.* 7. 21. & 29. & supra ostensum est, hoc pertinere ad statum beatitudinis.

IV. *Quoad perpetuitatem positiuarũ.* At vero positiua perfectio duplex distingui potest, vna per modum actus primi, alia per modum actus secundi: prior perpetuo durabit eadẽ numero, & in indiuiduo immutabilis, sic n. durabit gratia, lumen gloriæ, & similes proprietates, quia in his maxime consistit perpetuitas huius status, nec mutantur, nec amittuntur, nisi per peccatum. Item de perfectionibus corporum, quæ consistunt veluti in actu primo, dicitur 1. *ad Corinth.* 15. quod *surgit corpus in incorruptionem*: ergo multo magis id verum est de perfectionibus animæ. At vero aliæ perfectiones, quę cõsistunt in actu secundo, quædam sunt pertinentes ad accidentalem beatitudinem, & hæ suo quidem modo erunt perpetuæ, non tamen ita, vt eædem numero perseuereut, quia nihil est, quod necessitet beatos ad habendos semper eosdem numero actus considerationis, aut gaudij circa bona creata: erit ergo in his perpetuitas quoad duo, primum, quia semper erit in potestate beati habere huiusmodi gaudia, & actus prout sibi placuerit, nam semper conseruat principia illorum per modum actus primi, quo sua voluntate vti potest. Secundo quoad quandam perpetuam vicissitudinem horum actuum, & gaudiorum, quia à cogitatione vnius rei trãsibunt ad cogitationem alterius, &cæt. Alii vero sunt actus secundi, in quibus consistit essentialis beatitudo, vel cum illa habent intrinsecam connexionem, & in his erit perpetuitas, & incommutabilitas in ipsismet actibus, etiam indiuĩduo semper manentibus, absque vlla mutatione, quæ in illis fiat: & hoc modo intelligenda est proprie æternitas illius vitæ, & sic dicuntur Angeli *semper videre faciem Patris*, & de illo gaudio dicitur, *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis*: & supra *disp.* 9. ostendi hos actus esse necessarios: ergo iidem numero semper perseuerant, nec possunt augeri, vel diminui, vt supra etiam dixi *disp. præced. sect. vlt. num.* 4.

Obiicies contra hanc perpetuitatem beatitudinis, nam illa danda est tanquam merces, & præmium nostrorum meritorum: ergo non habebit maiorem perfectionem, quam nostris meritis debeatur: sed nostris meritis non debetur æternitas præmij. Probatur, quia in nostris meritis duo possunt considerari, vnum perfectio intensiua, seu quantitas eorum, & hæc satis superque compensatur intensiua perfectione beatitudinis: secundum est duratio meritorum, quæ est temporalis, & finita: ergo compensabitur etiam sufficienter duratione finita ipsius præmij: ergo non est vnde æternitas beatitudinis debeatur nostris meritis, sed superat potius omnem proportionem eorum, sicut infinitum superat finitum. Hanc difficultatem attigit Scot. *in* 4. *d.* 49. *q.* 6. & in summa respondere videtur, illam beatitudinem futuram esse æternam, non ex vi meritorum, sed ex libertate Dei. Atque idem sentit Supplem. Gabr. *quæst.* 4. & ipse Gabr. *in* 2. *d.* 27. V.

Hæc vero sentẽtia dupliciter intelligi potest, & in vtroque modo est falsa, etsi non in eodem gradu. Prior sensus est quod beatitudo æterna, vt æterna, non sit præmium beatorum, ita vt nos non mereamur æternitatem, & perpetuam conseruationem illius beatitudinis, nec nobis ex iustitia respondeat: & hunc sensum existimo esse plusquam falsum, contra communem sententiam Theologorum *in* 2. *d.* 27. vt latius *in* 1. 2. *q.* 114. tractatur. colligitur ex Trident. *sess.* 6. *Can.* 32. definiente, *mereri nos vitam æternam*, & eodem modo loquitur passim Scriptura 2. ad Corinth. 4 *Quod momentaneum est, & leue, æternum gloriæ pondus operatur*, &c. ipsa ergo opera nostra operantur per modum meriti præmium æternum, vt sic, & ideo illa corona dicitur *incorruptibilis*, 1. ad Cor. 9. Denique vbi est promissio sub conditione operum facta iustis, est meritum, sed Deus promittit non solum visionem, sed æternam visionem sui propter bona opera, Apocalyps. 3. *Qui vicerit*, &c. VI.

foras non egredietur amplius, & cæter. 1. ad Timoth. 6. & aliis locis supra citatis: ergo meremur non solum visionem, sed etiam æternitatem visionis, neque authores citati id negant, vt existimo. Dices, ergo supposito nostro merito vt nunc est, non posset Deus etiam de potentia absoluta priuare beatum beatitudine. Respondetur concedendo, & hæc est certa securitas beatorum, quia sciunt non posse Deum esse iniustum, nec negare seipsum.

VII. Secundus sensus esse potest, quod in nostris operibus nihil sit, propter quod eis respondeat æternitas in præmio, sed quod totum fuerit ex acceptatione Dei, & liberalitate, & hunc existimo esse sensum illorum autorum, qui etiã est falsus, quia perfecta ratio meriti, & præmii, prẹter promissionem, requirit sufficientem, & condignam proportionem, hæc autem explicari potest varie, primo modo, quia gratia, quantum est de se, est perpetua, & ideo opera, quæ ab illa procedũt, quantum est ex vi illius, postulant perpetuum præmium, saltem quantum est ex parte Dei, id est, quod à Deo non auferatur, quandiu homo non posuerit impedimentum: & ideo etsi nostra opera formaliter temporalia sint, tamen veluti in semine, & radice continent sufficientem causam æternitatis. Deinde ex parte ipsius termini explicari hoc potest, quia opera nostra, quæ in obsequium Dei fiunt, veluti natura sua tendunt ad perfectam coniunctionem cum ipso Deo, in qua beatitudo consistit: vnde ex se habent quod sint proportionata media ad illum finem. Quod etiam Aristot. ex parte cognouit. *primo Ethic. cap.* 9. dicens, si quod est munus Deorum eis consentaneum, credendum esse felicitatem à Diis ipsis dari, eamque esse diuinum quoddam præmium virtutis, ergo quidquid fuerit connaturale, & intrinsecum illi beatitudini, & coniunctioni cum vltimo fine, habebit etiam proportionem, & condignitatem cum nostris operibus, præsertim si ad eundem ordinem pertineant: æternitas autem est intrinseca illi beatitudini, & visioni: non est ergo ex sola extrinseca acceptatione adiuncta, sed fundata in ipsa connaturali proportione rerum. Duo supersunt in hoc discursu probanda, scilicet, perpetuitatem esse connaturalem illi beatitudini tam vt visio Dei, quam vt perfecta beatitudo est, quod fiet duabus quæstionibus sequentibus.

Aeternitas respondet nostris meritis, quia, procedunt ex gratia de se perpetua.

Item quia tendunt ad terminũ perpetuum.

SECTIO II.

Vtrum beatitudo sit natura sua incorruptibilis, ac perpetua.

I. Ratio dubitandi esse potest, quia aut est sermo de perpetuitate in actu, aut in aptitudine, seu in debito, & radice. Priori modo neque visio Dei, neque vlla creatura potest esse perpetua ex se, & ab intrinseco, quia necesse est vt pendeat à Deo in se, & consequenter quod ab illo recipiat perpetuitatem essendi: vnde hoc modo esse intrinsece perpetuum est proprium Dei. Atque eodem sensu negant aliqui Theologi esse aliquam creaturam necessariam ex se, ac perpetuam: ac similiter in Patribus, & interdum in Conciliis hoc sensu dicitur, omnem creaturam esse corruptibilem, & ex Dei benignitate accipere perpetuitatem, vt latius 1. *p. q.* 61.

Probatur pars neg. quoad perpetuitatem in actu, seu ex se.

II. Si vero sit sermo in secundo sensu, non potest aliqua creatura esse necessaria, ac perpetua, nisi in quantum habet talem naturam, cui supposito quod semel existat, debetur perpetua conseruatio eiusdem esse, & hoc modo Angeli, & cœli sunt perpetui, sed hoc dici non potest de visione beata, seu lumine gloriæ, quod perinde est. Probatur primo, quia nulli accidenti debetur esse per se, sed ratione subiecti, ergo si accidens est tale, quod non est debitum subiecto, non poterit illi esse debita conseruatio in esse, sed lumen gloriæ cum sit supernaturale, non est debitum subiecto, cui inest [loquimur enim physice:] ergo neque illi est debita conseruatio in esse: ergo neque incorruptio, vel perpetuitas. Secundo id amplius explicatur, quia, teste Aristot. priuatio est principium corruptionis: sed intellectus noster ex se est subiectus priuationi talis luminis, nam illud lumen est forma extrinsecus illi adueniens: ergo est in illo subiecto sufficiens principium corruptionis talis luminis: vnde de facto etiam aliquando corruptum est tam lumen, quã visio beata: vt in Paulo, vel Beata Virgine, si vidit aliquando diuinam essentiam, nam illa visio paulo post corrupta est. Vnde argumentor tertio, nam gratia est qualitas corruptibilis, vt experientia cõstat, nam quotidie corrumpitur: ergo multo magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet consequentia, quia gratia censẹtur nobilior forma in illo ordine, & quia comparatur ad lumen, vt essentia ad facultatem: non potest autem esse incorruptibilior natura, quam proprietas eius. Quarto, quia ad rationem beatitudinis non est necessaria hæc perpetuitas, sed satis est quod Deus statuerit perpetuo conseruare perfectionem, in qua consistit beatitudo, vt patet in gloria corporis, & dotibus eius: sunt enim corruptibiles ex se, cum sint in subiecto corruptibili, & tamen habent perpetuitatem ad rationem beatitudinis sufficientem. Propter hæc, præsertim propter primum argumentum, quidam ausi sunt ita loqui, vt dicerent illam beatitudinem esse corruptibilem natura sua. Quæ opinio improbabilis omnino est, nam in re nihil potest fere dicere diuersum à cæteris autoribus, & in modo loquendi aliena est à tota antiquitate & à modo loquendi etiam Scripturæ, & Sanctorum, & propter infirmum fundamentum, vt videbimus.

Arguitur etiam contra perpetuitatem in habitu seu in radice.

III. Dicendum vero est, illam beatitudinem natura sua esse incorruptibilem, ac perpetuam nõ minus vere, ac proprie, quam sint cœli, aut animæ nostræ. Sic Diu. Thom. 1. 2. *quæstio.* 5. *articul.* 4. *ad* 1. vbi ait, per hanc beatitudinem eleuari hominem ad participationem æternitatis: & clarius 1. *part. quæst.* 10. *articul.* 3. inter entia natura sua immutabilia, & æterna ponit visionem Dei, quã dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam: *& art.* 5. *ad* 1. illam visionem mensurari non tantum æuo, sed etiam æternitate participata: idem *in* 2. *d.* 2. *quæst.* 1. *articul primo ad quartum.* Caietan. *locis citatis*, Sot. *in* 4. *d.* 49 *quæst* 3. *articul.* 4. & omnes Thomistæ. Idem Scot. *d.* 49. *quæst.* 6. quia eodem modo loquitur de visione sicut de Angelis: neque inter Scholasticos est qui contradicat. Fauet Augustin. 13. *de Trinitat. capite octauo & duodecimo de Ciuitate capite vigesimo, & lib.* 22. *capit.* 30. Fulgent. *de fide ad Petrum, cap.* 23. estque elegans locus Bernardi *sermon* 31. *in Cant.* neque contemnendæ sunt loquutiones Scripturæ sacræ, *in hæreditatem incorruptibilem, incontaminatam, & immarcescibilem*, & illud, *alii quidem vt corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*, & similes, quæ omnino proprium possunt habere sensum.

IV. Ratione vero philosophica probatur, quia creatura non potest alia ratione dici incorruptibilis, & perpetua, nisi quia neq; habet contrarium

rium, neque aliquod principium intrinsecum corruptionis, & consequenter neque extrinsecum creatum: sed solum potest desinere esse per suspensionem diuini influxus: hæc autem omnia conueniunt tam lumini gloriæ, quam visioni beatæ. Maior constat ex Aristotel. & consensu omnium sapientum, à quibus petendæ sunt rerum definitiones, & non pro libito confingendę: patet inductione in rebus incorruptibilibus, & ratione, quia ille modus, seu possibilitas amittendi esse per solam suspensionem influxus diuini, non est separabilis à creatura: ergo neque ex hoc solo capite potest creatura dici corruptibilis, prout nunc loquimur, neque carentia illius necessaria est ad corruptibilitatem: ergo non potest in creatura maior incorruptibilitas reperiri quam illa, quæ excludit omnem alium modum amittendi esse. Probatur minor, & in primis quod lumen non habeat contrarium, patet, quia hoc in vniuersum commune est omni lumini in suo ordine perfecto. Dices, error est contrarius illi visioni, & consequenter habitus ille erit contrarius lumini. Respondetur non esse contraria, quia nec sunt eiusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere, illa enim visio sic perficit subiectum, vt reddat illud omnino incapax erroris sibi contrarii, nec versantur proprie circa idem subiectum, vt idem, quia error respicit subiectum quatenus naturaliter perfici potest, aut deficere: visio autem eleuat subiectũ, & altiori modo perficit secundum capacitatem obedientialem eius.

Definitio rei per suspensionem supernaturalem influxus non constituit rem corruptibilem.

V. Rursus quod nullæ sint causæ corruptionis in illa visione, patet, quia subiectũ est in corruptibile, & lumen à nullo alio pendet nisi à solo Deo, neque visio pendet nisi ab intellectu, & lumine, quæ perpetua sunt, & necessario operantur in illo statu, & illis debetur concursus diuinus accommodatus: quod si loquamur de causa morali corruptionis, quæ potest esse solum peccatum, etiam illa omnino excludit illud: ergo nulla potest cogitari hic causa intrinseca corruptionis, vel extrinseca creata.

Visio beata nullam causam internam corruptionis vendicet.

VI. Secundo, [vt simul primo fundamento contrario satisfaciamus] quod forma sit supernaturalis, non est sufficiens causa vt dicatur corruptibilis; quis enim vnquam loquutus est ita, aut quis dicat vnionem hypostaticam solum quia supernaturalis, non esse natura sua indissolubilem & incorruptibilem, quin potius eo maxime indissolubilis est, quia est maxime diuini ordinis, & supra totam capacitatem naturalem creaturæ, eleuans illam ad quendam ordinem superantem omne agens contrarium, & omnem modum corruptionis: quod fere idem reperitur in visione. Deinde, illud quod dicitur de debito conseruationis, primo non esset admodum necessarium, nam supposito quod res existat, vt ex se habet perpetuo durare, satis est vt nulla creatura possit illi auferre esse, & quod illi non sit debitum non esse, nam hoc ipso pertinet ad diuinam prouidentiam, vt conseruet creaturam in esse, quam produxit, cui nec debetur non esse, neque aliunde aufertur esse, & fortasse nulli creaturæ maiori debito debetur conseruatio in esse. Exemplum philosophicum esse potest, nam motus cœli, teste Aristot. perpetuus est natura sua, quamuis valde probabile sit non esse debitum cœlo secũdum priuatam naturam considerato, nam ad perpetuitatem satis est quod illi non repugnet, & quod aliunde nõ habeat cõtrarium, nec principium corruptionis. Sed vltra hoc, quamuis animæ, vel intellectui secundum se non debeatur visio, seu lumen, tamen lumini, vt sic, ex natura sua debetur tale subiectum: ergo postquam in illo est, etiam illi debetur ex natura sua conseruari in illo subiecto quandiu aliunde non expellitur. Rursus, vt proprie loquamur, nec considerandum est solum subiectum, nec sola forma, sed hoc compositum ex vtraque, quod proprie fit vel definit esse: hoc autem compositum ex se indissolubile est, illi autem, saltem ratione formæ debetur semper conseruari, & non dissolui si aliunde non corrumpatur: sicut huic composito ex intellectu, & lumine debetur concursus ad videndum, quia licet non debeatur intellectui secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ: ergo simile iudicium ferendum est de concursu, seu influxu ad existendum, quod licet non debeatur subiecto secundum se, debetur tamen huic composito ratione formæ.

Ex his patet responsio ad primam, ac præcipuam rationem dubitandi positam *in num. 2.* Ad secundam vero de priuatione, dicitur in primis, non quancumque priuationem possibilem sufficere ad principium corruptionis, sed illam, quę oritur ex capacitate, seu appetitu ad positiuam formam repugnantem. Deinde in intellectu proprie secundum se non est priuatio visionis, sed mera negatio: si autem aliquo modo est illa priuatio, solum est in ordine ad absolutam Dei potentiam per capacitatem obedientialem, & hoc modo concedo in ordine ad illam posse lumen corrumpi, sicut posset etiam Deus corrumpere cœlum, seu annihilare Angelum, id autem non satis est vt res dicatur natura sua corruptibilis, vt dixi, & patet responsio ad confirmationem de visione Pauli *in eodem num. 2.* illa enim si semel fuit, & præsertim si ex lumine gloriæ processit, ex se incorruptibilis erat: Deus autem potuit illam non conseruare. Addit vero Medina *loco illo duodecimo, articulo quarto*, si illa visio non processit à lumine, sed à solo auxilio, dicendam esse potius corruptibilem, quam incorruptibilem, quia existit modo præternaturali, & ex se non petit semper ita conseruari: sed quamuis quęstio forte sit de modo loquendi, non admitterem, qualitatem natura sua incorruptibilem aliquando esse ex se corruptibilem, physice loquendo, quia corruptibile, & incorruptibile differunt natura sua genere. Vnde in eo casu dicerem, illam visionem natura sua postulare connaturalem modum, quo semper conseruetur, & hoc satis esse vt sit incorruptibilis, quamuis modus ille, quo fieret sine lumine non postulet ex se, vt sit perpetuus, sicut gratia, quæ fit medio Sacramento, natura sua postulat conseruari, quamdiu in subiecto non est aliquid repugnans, quamuis illa dependentia, quam habet in fieri, à Sacramento non postulet semper conseruari, quia est præternaturalis, & est alia magis connaturalis ex natura sua incompossibilis quam illa. VII.

Vnde patet responsio ad tertium de gratia, nam etiam illa de se postulat perpetuitatem, & secum illam affert si sit in statu perfecto: at in via potest aliqua ratione corrumpi, quia est in statu imperfecto, & quodammodo præternaturali, & adhuc in illo non est physice corruptibilis intrinsece, quia non habet aliquod physicum principium intrinsecum corruptionis, sed solum morale, quod est peccatum. VIII.

Ad quartum dicitur, si ratio beatitudinis formaliter solum cõsideretur, satis esse quod perpetuo IX.

tuo duret; siue hoc habeat natura sua, siue ab extrinseco conseruante; si tamen consideretur res illa, in qua perfecta beatitudo consistit, valde consentaneum rationi est, vt illa ex se postulet perpetuitatem, quia si ex se est sufficiens ad beatificandum, necesse est vt saltem ex se postulet eas perfectiones, quæ ad perfectam beatitudinem necessariæ sunt: atque ita constat non solum visionem, sed etiam omnes dotes animæ beatæ ex se esse aliquo modo incorruptibiles, nam amor & fruitio Dei sicut ab intrinseco habent necessitatem, ita & perpetuitatem, reliqua vero satis est quod habeant hanc incorruptibilitatem quoad actus primos, vt dixi. De dotibus autem corporis non est hîc disputandum, sed in illis satis est quod habeant incorruptibilitatem accommodatam subiecto, quia illud non est simpliciter necessarium ad perfectam beatitudinem, vt dictum est.

SECTIO III.

Vtrum de ratione beatitudinis sit, quod sit actu perpetuo duratura.

I. Hic iam non est quæstio de intrinseca natura, seu aptitudine ad durandum, sed de actuali duratione perpetua, quæ vltra rei naturam, & entitatem nihil addit, nisi quod extrinseca causa perpetuo sit conseruatura rem talē, quod est separabile ab ipsa re. Et hinc oritur ratio dubitandi, quia beatitudo hæc est quid creatum; sed non est de ratione alicuius creaturæ quod sit perpetuo duratura, nam licet Deus creet Angelum, & pro vno die tantum illum sit conseruaturus, nihilominus pro tunc esset verus Angelus, & haberet quidquid est de ratione eius: ergo similiter si Deus conferat visionem alicui vno die duraturam, illa erit perfecta & essentialis beatitudo, & dum durat, constituet vere beatum: ergo quod perpetuo sit duratura, nō est de ratione beatitudinis. Ratio à priori esse videtur, quia præter naturam rei hoc nihil addit nisi extrinsecum decretum Dei statuentis conseruare perpetuo talē rem, sed propter extrinsecam denominationem non mutatur natura rei: ergo. Item quidquid consideratur in perpetua duratione præter id, quod actu non est in re, concipitur à nobis vt quid futurum; sed illud vt sic non potest pertinere ad præsentem beatitudinem, quia homo non fit beatus nisi per id, quod actu iam habet: ergo quod postea res sit duratura, nec ne, non spectat ad actualem beatitudinem: Nisi quis dicat pertinere media cognitione præsenti, quatenus scilicet beatus cognoscit nunc se non esse vltro visione priuandum, ex qua cognitione securitas oritur, vel in illa consistit. Sed contra hoc est, quia hæc ipsa cognitio non est de ratione beatitudinis, quia neque est visio Dei, neque amor, nec circa obiectum increatum, & per se necessarium versatur.

II. In contrarium autem est, quia omnes sapientes, qui de beatitudine loquuntur, requirunt actualem perpetuam durationem ad veritatem eius; Arist. 1. Ethicor. cap. 5. & 7. *Ver nec vna facit hirundo, nec vnus dies, idem cap. 9. & 10. ac lib. 10. capit. 7.* quæ loca explicans D. Thom. cum aliis dicit ad beatitudinem requiri diuturnam, stabilem, seu perpetuam durationem fœlicitati proportionatam, ita vt si sit imperfecta felicitas huius vitæ, requirat stabilitatem status huius vitæ, vel saltem vt habeat immobilitatem perfectioni huius vitæ accommodatam; si ergo sit beatitudo perfecta simpliciter, requiret perpetuitatem simpliciter. Atque eadē est sententia Augustini vbicumque loquitur de hac materia, quam sic explicat, nam si beatitudo deserit volentem, non potest dici felicitas, quam aliquis volens deserit; si autem deserit nolentem quomodo beata vita est, quæ ita est in voluntate, vt non sit in potestate, aut quomodo potest esse felix qui se amissurum timet quod maxime amat. Ita fere 13. *de Trinitat cap. 8. & 12. de Ciuit. cap. 20. & 1. de morib. Eccles. cap. 3.* & eadem videtur esse sententia Diui Thomæ 1. 2. *q. 5. art. 4.* qui eadem fere ratione vtitur.

In hac dubitatione D. Thom. *ibid.* affirmat, ad hanc beatitudinem necessariam esse, vt amitti non possit: non tamen satis explicat, an hoc sit simpliciter necessarium, vt homo possit dici beatus, vel solum pertineat ad quoddam complementum, & statum beatitudinis: neque magis hoc explicat Caiet. aut alii Thomistæ. Cæteri vero Theologi fere respondent sub distinctione sæpe repetita, quod si beatitudo sumatur pro operatione perfectissima intensiue, perpetuitas nō est de ratione eius; si vero sumatur pro perfectissima intensiue, & extensiue, sic necessario includere perpetuitatem. Ita fere Scot. *in 4. d. 49. quæst. 6.* Durand. *quæst. 6.* Supplem. Gabr. *quæst. 2. articul. 3. d. 7.* Ocham *quæst. vlt. art. 4. d. 6.* Maior *quæst. 12. d. vlt.* simpliciter affirmant de ratione beatitudinis esse perpetuitatem, quomodo etiam loquitur Sot. *quæst. 3. artic. 4. concl. 3.* quamuis addat Maior, quæstionem videri de nomine, quod mihi quidem etiam ita videtur: nam considerando essentiam, & naturam illius operationis, in qua beatitudo consistit, constat perpetuitatem hanc non esse de ratione eius, vt probant rationes dubitandi priori loco positæ *in nu. 1.* Si vero consideremus conditionem, quam requirit illa operatio quatenus nomine beatitudinis significatur, vt sufficiens sit ad cōferendum homini omnem effectum, quem beatitudo requirit, est sine dubio necessaria illa perpetuitas. Atque ita loquuti sunt autores citati posteriori loco *in num. 2.* & sic nobis loquendum est. III.

Simpliciter itaque dicendum, visionem Dei, & amorem, vt possit denominare hominem simpliciter beatum, requirere vt perpetuo duratura sint. Hoc potest duplici ratione explicari, primo cum D. Thoma *in citato articulo*, quia beatitudo, vt talis sit, oportet vt sit sufficiens ad satiandum appetitum hominis, & excludendā anxietatem, & timorem, qui tristitiam ingerere possit; sed ad hoc non sufficit illa operatio, nisi perpetua sit, nā timor amittendi illam non posset non causare tristitiam, quod maxime verum habet de appetitu ipsiusmet beatitudinis essentialis, nam hic maxime satiari debet, & re vera non satiatur per operationem temporalem, nam cum ipsa potentia, & capacitas sit perpetua, appetit inseparabiliter coniungi suo vltimo fini. Et hinc oritur secunda ratio, quæ sumitur etiam ex D. Thom. 1. p. *quæst. 12. articul. 7. ad 1.* in illis verbis, *Beatus videndo Deum comprehendit ipsum, quia videndo habet sibi præsentem, in potestate sua habens eum semper videre*: vbi significat, hanc potestatem semper videndi esse de ratione consecutionis, vt consecutio est: dixi autem supra beatitudinem consistere in conseruatione simpliciter, non autem dicitur consequi diuitias, v. g qui solum accipit potestatem vtendi illis vno, vel altero die: nisi absolute consequatur plenum dominium, & plenam potestatem vtendi illis, quam appetebat: sic ergo quamuis Paulus viderit Deū breui tempore, non censetur consecutus Deus, donec inamissibiliter illum videat: ergo non potest dici simpliciter beatus, IV.

tus, donec habeat visionem perpetuo duraturam. Quod tandem à contrario potest explicari, nam qui ad tempus caret visione beata, si postea speret illam consequi, non potest dici miser, vt patet de animabus purgatorii: ergo & è contrario qui ad tempus videt, sed timet priuari visione, non potest dici simpliciter beatus.

V. Ad rationes dubitandi, si contra hoc fiant, respondetur, quamuis hæc perpetuitas physicè nō addat visioni entitatem aliquam, addere tamen firmitatem quãdam, & permanentiam eiusdem entitatis, quæ licet proueniat à causa efficiente extrinseca, tamen in ipsamet visione quasi reperitur, & reddit illam æstimabilem, vt maius quoddam bonum, quod non speratur futurum, sed iam totum præsens habetur hoc ipso quod à sua causa procedit ex immutabili proposito conseruandi illam; & hęc satis sunt vt illa visio veluti affecta hac conditione habeat rationem, seu statum, in quo possit habentem simpliciter denominare beatum.

VI. Petitur autem in illa tertia ratione dubitandi, an cognitio huius perpetuitatis sit etiam eodem modo necessaria ad beatitudinem, quæ fere coincidit cum alia quæstione, quam tractat Ocham, & Supplem. Gabr. *supra*, an securitas sit de ratione beatitudinis; ad quam ipsi respondent simpliciter negando, quia ponunt securitatem in actu quodam irascibili, quod nos supra *disput.* 11. *sect.* 1. improbauimus, dicentes, securitatem nihil differre à prædicta cognitione. Nihilominus tamen respondeo verum esse propter rationem illam tertiam, quod hæc cognitio non versatur circa Deum, sed circa obiectum creatum, & si aliquo modo potest circa Deum versari, solum est quatenus in eo cognosci potest voluntas quædam libera conseruandi in homine formalem beatitudinem: est ergo illa cognitio conditio necessaria ex parte beati, vt possit omnino satiari desiderium eius, & hæc est differentia inter perpetuitatem, & cognitionem perpetuitatis, nam illa est necessaria ex parte illius operationis, quæ est beatitudo, nam sine illa conditione etiam de se non est sufficiens ad beatificandum, & satiandum; at vero cognitio perpetuitatis solum ex parte subiecti est necessaria, nam visio hoc ipso quod perpetua est, de se sufficit ad satiandum appetitum, oportet tamen vt cognoscatur, quia appetitus satiari nō potest, nisi præcisa cognitione.

DISPVTATIO XXV.

De his, quæ ad naturalem beatitudinem pertinent.



DE hac re aliqua supra dicta sunt, quæ hîc sunt supponenda, tradentes enim nonnullas diuisiones beatitudinis *disput.* 4. *sect.* 3. ostendimus, necessarium esse dari aliquam beatitudinem hominis naturalem. Deinde, tractando de obiecto beatitudinis *disput.* 5. *sect.* 2. ostendi solum Deum esse obiectum beatitudinis etiam naturalis, quoniam ipse solus est finis vltimus hominis quacumque ratione consideretur. Rursus, disputando de essentia formalis beatitudinis *disputat.* 6. *sect.* 2. conclusimus commune esse beatitudini naturali, vt in operatione consistat, & consequenter illam debere esse operationem mentis, seu partis intellectiuæ, secundum quam est homo capax Dei. Reliquum ergo est vt aliqua addamus, quæ de hac beatitudine desiderari possunt: quæ fere ad similitudinem eorum, quæ de supernaturali beatitudine dicta sunt, erunt explicanda.

SECTIO I.

In quo consistat proprie hæc beatitudo naturalis.

OMissis aliorum Philosophorum sententiis, de quibus supra dictum est, sententia Aristotelis, vt etiam attigimus *in disputation.* 30. *Metaph. sect.* 11. *à numer.* 36. in hoc negotio est, propriam & perpetuam beatitudinem hominis consistere in contemplatione substantiarum separatarum, quod præsertim intelligendum est, ratione diuinæ substantiæ, vel naturæ, cętera vero omnia requiri vt dispositiones quasdam ad hanc contemplationem. Sic toto *lib.* 1. *Ethic & lib.* 10. *c.* 8. *&* 9. & ideo 7. *Polit. c.* 3. hanc contemplationem præfert omni humanæ actioni, etiam gubernationi Reipublicæ, & ideo 5. *Met. c.* 2. sapientiam laudat, & præfert omnibus, & *lib.* 12. *c.* 7. dicit, Deum contemplatione sui esse beatum, nos vero quando illi, vt possumus, similes efficimur. Hanc sententiam sequutus est D. Thom. 1. 2. *quæst.* 3. *art.* 5 *& q.* 4. *art.* 3 *&* 1. *p. q.* 62 *art.* 1. *&* 64. *art.* 1. *ad* 1. idem 3. *cont. Gent. cap.* 44. *& in* 3. *d.* 29. *quæst.* 2. & exponendo Aristotelem. Cuius rationes sunt primo, quia contemplatio est de se diuturnior, magisque perpetua, est enim immaterialior, & carens contrario. Secundo, quia est per se sufficiens magis quam cætera, quia propter se quæritur, & non propter aliud, & quia paucissimis adiumentis eget. Tertio, quia est operatio maxime operabilis, quia est maxime consentanea naturæ secũdum gradum supremum eius. Vnde est quarta ratio, quia est perfectissima operatio, & maxime propria hominis, in qua maxime differt à brutis, & cum Deo, & substantiis immaterialibus conuenit. Denique, quia per hanc actionem fit homo maxime familiaris Deo. I.

Secunda sententia ait, consistere hanc beatitudinem in amore Dei naturali super omnia. Tenet Cano *lib.* 9. *de locis, c.* 9. vbi reprehendit Aristotelem, quod omnino fuerit oblitus huius actus, & Scot. 4. *d.* 49. *quæst.* 3. *art.* 2. qui tamen existimat Aristotelem sub contemplatione amorem comprehendisse, quia rationes eius non magis procedunt de actu intellectus, quam voluntatis, ipse quoque existimat voluntatem esse perfectiorem potentiam: accedit, quod quælibet cognitio naturalis Dei potest esse in peccatore, vnde solus amor esse videtur qui coniungit hominem perfecte cum suo fine vltimo naturali. II.

Hæc quæstio, suppositis supra dictis *disp.* 6. *&* 7. de beatitudine supernaturali, facile expediri potest. Dicendum est consequenter, hanc beatitudinem consistere in perfectissima naturali coniunctione cum Deo per intellectum, & voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest. Quod est verum siue loquamur de homine ex anima, & corpore composito, siue de anima separata; & hoc sequuntur autores supra citati in simili, neq; ab illa discrepat Scot. & Sot *d.* 49. *q.* 5. *art.* 4. *concl.* 5. Medina 1. 2 *q.* 3. *art.* 7. qui sic etiam Aristotelem intelligunt, nam inter alia dixit, illam contemplationem facere sapientem, vel amicum, & charum Deo, 1. *Ethic. cap.* 7. *&* 7. *Polit. cap.* 1. & alibi requirit virtutem animi ad beatitudinem. III.

Rationes sunt claræ, nam in primis quod diuina cognitio sit necessaria, satis probatur rationibus IV.

tionibus Aristotelis: item, quia est quædam assecutio supremi boni hominis: item, quia satiat perfectissimum quendam appetitum, & capacitatem hominis: denique, quia per hunc actum intelligit homo suum vltimum finem, estq; non solum propter aliud, sed propter se expetibilis. Aduertendum est, valde errare eos, qui dicunt, hanc beatitudinem ex parte intellectus consistere in clara visione Dei, vt est prima causa naturalis, quod interdũ videntur insinuare qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum; est enim hæc omnino falsum, quia illa visio, vtcumq; consideretur, est supernaturalis, & non debita naturæ, & posset homo creari absque ordinatione ad illam consequendam, vt supra *disput.* 4. *sect.* 3. *à num.* 3. ostensum est, neque quidquam refert distinctio de visione Dei, vt prima causa, vel sub alia ratione, quia omnis visio Dei est eiusdem rationis, & per eam videtur Deus vt in se est, tam vt trinus, quam vt vnus, & tam vt autor gratiæ, quam naturæ.

V. Altera vero pars de amore mihi videtur certissima propter rationes factas *n.* 2. in quo est maxime notanda differentia inter supernaturalem, & naturalem beatitudinem, quòd in supernaturali visio intellectus necessario secũ affert amorem, & ideo non potest vlla ratione sola cognitio dici essentialis beatitudo integra; quis enim dicat dæmonem esse essentialiter beatum naturali beatitudine, qui a habet perfectam cognitionem naturalem Dei, cum non habeat amorem? Item potest sic explicari, quia homo & est ens physicum, & morale; ergo nisi vtraq; ratione sit consummatus, & vltimate perfectus, non potest dici beatus: quamuis autem per cognitionem in esse physico valde perficiatur, tamen in esse morali tota eius perfectio pendet ex amore: ergo maxime pertinet ad beatitudinem essentialem naturalem eius.

VI. *In beatitudine naturali simpliciter præfertur amor.* Quæres, quis horum præcipue requiratur in hac beatitudine. Omissis opinionibus supra *disp.* 7. *sect.* 1. tractatis, mihi videtur vtendũ distinctione paulo ante insinuata: nam si consideretur homo in genere naturæ, & entis physici, præcipua pars est cognitio, quia, vt suppono, est perfectus actus, & supremus perfectissimæ potentiæ, atq; adeo perfectissimus in genere entis, quod est præcipue verum de anima separata, & idem est probabile de toto homine, quia cum cognitio Dei, in vtroq; statu sit abstractiua, & per effectus; forte non est essentialiter diuersa, & quia in ordine naturalis beatitudinis homo in hac vita, non tantum considerandus est vt viator, sed vt existens in eo statu, in quo naturaliter beatificandus, est quia extra hunc statum non potest naturaliter beatificari totus homo, sed anima tantum, vt statim dicam *sect. seq.* at vero considerando hominem vt morale agens, præcipua pars beatitudinis eius est amor, quia solus ille est efficax principium honestatis, & rectitudinis in humanis operationibus, quod non habet speculatio naturalis. Vnde si altera ex his operationibus eligenda esset, præferendus esset amor, quia re vera est magis necessarius ad bonitatem, & honestatem simpliciter, & non est infallibiliter coniunctus cum illa cognitione, vnde etiam fit, vt magis pertineat ad amorem Dei propter se.

VII. *Vera cognitio, speculatiuane, an practica præferatur ad beatitudinem naturalem.* Hinc facile constat quænam cognitio naturalis maxime ad beatitudinem pertineat, speculatiua, an practica. Arist. enim, & D. Thom. speculatiuam maxime requirunt; quod procedit considerato homine in esse naturæ; tamen in ordine ad mores maxime necessaria est cognitio practica, etsi non sit excludenda speculatiua, in qua practica fundatur, imo ipsa practica cognitio quamuis necessaria sit, non tamen proprie propter se, & vt pars beatitudinis, sed vt conditio ad amorem requisita.

VIII. Vltimo facile constat, quomodo aliæ animi virtutes, vel earum operationes ad hanc beatitudinem requirantur. Aristot. ait, secundario requiri, quia vere in eis non consistit essentia naturalis beatitudinis, sunt tamen vel dispositiones ad eam prærequisitæ, vel proprietates illam comitantes. Atque idem iudicium esse potest de aliis scientiis intellectus: idemque proportionaliter dicendum de aliis corporis bonis, & fortunæ, quæ requiri possunt vt instrumenta, vel media necessaria ad beatitudinem, non vero proprie vt pars beatitudinis, vt dicam *sect. sequenti*, vbi soluemus difficultates omnes, quę in doctrina data possunt occurrere.

SECTIO II.

Quomodo possit homo acquirere beatitudinem naturalem.

I. *Suppositio ad quæstionis decisionem.* VT intelligatur difficultas huius quæstionis, quomodo possit homo consequi beatitudinem naturalem, constituamus hominem in ordine ad finem vltimum suum conditum in puris naturalibus, id est, neq; ordinatum ad altiorem finem, quam sit naturę debitus, neq; in se habentem alias facultates, vel virtutes præter eas, quæ naturam consequuntur, vel per naturales actus comparari possunt, neque ex parte Dei recipientem alia beneficia, neq; aliud prouidentiæ genus, quam sit ordini naturæ consentaneum, nam ad intelligendam propriam nostræ naturæ conditionem, oportet præscindere omnia, quæ supra naturam sunt, quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri à Deo, quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia hæc supernaturalia bona esse mere gratuita, & nullo modo nostræ naturæ debita.

II. *Arguitur negatiue in primis ex parte intellectus quoad statum præsentis vitæ.* Quo posito principio, multiplex oritur difficultas in præsenti quæstione, quæ sic explicatur, nam si homo potest consequi beatitudinem naturalem, vel hoc est in statu præsentis vitæ, vel in statu animæ separatæ, vel in aliquo statu, in quo post primam separationem iterũ anima esset corpori vnienda: in nullo horum statuũ: ergo nullo modo. De statu præsentis vitæ probatur variis modis, primo ex parte intellectus, quia in hac vita vix potest cognitio Dei acquiri, & quãuis ab vno, vel altero possit, non tamen communiter ab hominum multitudine: beatitudo autem esse debet bonum commune, nam aliæ res naturales vt plurimum consequi possunt suum finem in pluribus indiuiduis, cur non humana natura? Rursus, qui possunt aliqualem cognitionem Dei assequi, illam fere semper habent admixtam multis opinionibus incertis, &, quod peius est, multis erroribus, vnde est axioma Theologorum, non posse hominem suis viribus assequi sine errore omnes veritates naturales, & præsertim diuinas. Secundo ex parte volũtatis multorum opinio est, non posse hominem in pura natura diligere super omnia Deum amore proprio beneuolentiæ, quia quoad naturales vires nõ est potentior homo in pura natura, quam sit nũc in natura lapsa; in qua non potest diligere Deum sine gratia. Rursus licet admittamus posse aliquo modo, tamen certum est non posse perseueranter: non est autem beatitudo, quæ non est diuturna. Vnde est tertia difficultas ex parte appetitus, *2. Arguitur ex parte voluntatis.*

tus, ex quo fit, vt non posit homo constans ex his contrariis viribus suis vitare omnia peccata, etiam mortalia, & contra legem naturæ: ergo non posset homo sibi relictus nō esse miser, quia non posset vitare peccatum mortale, & post illud commissum, non posset viribus suis illud à se expellere, nec remissionem illius naturaliter consequi; homo autem existens in peccato, dignus est æterna pœna, & miseria. Quarto hinc fit, vt in hac vita necessario desit aliqua perfectio necessaria ad beatitudinem, quæ est perpetuitas, primum, quia hæc vita non est perpetua; hoc tamen non multum vrget, satis enim esset si beatitudo duraret quamdiu durat vita. Secundo id probatur, quia fere nullus est, nec esse potest per naturam, qui in eo statu toto tempore vitæ perseueret, & quamuis demus, posse hoc accidere, nullus tamen est, qui de hoc posit esse securus, sed semper sub timore cadendi ab eo statu; quænam ergo erit hęc felicitas, vt omittam, non posse hominem in hac vita habere cætera omnia, quæ ad statum beatitudinis necessaria sunt, quia non posset carere doloribus, aliisque miseriis.

3. Ex parte appetitus sensitiui.

4. Ex parte amissibilitatis cui subest naturalis beatitudo.

III. *Quoad statum separationis arguitur etiam negatiue primo.*

De statu animæ separatæ quoad cognitionem habet minorem difficultatem, quia tunc posset per se ipsam euidenter cognoscere Deum: tamen est difficultas in hoc, quod adhuc illa cognitio non satiaret appetitum eius, nam esset imperfecta, nam viso effectu desideramus videre causam etiam in se. Secunda difficultas etiam ex parte voluntatis fere eodem modo vrget; tum quia si actus ille amoris superat naturales vires voluntatis coniunctæ corpori, etiam separatæ; quia eius vires naturales eædem sunt in vtroq; statu: tum maxime, quia si homo ex hac vita non potest decedere sine auersione ab vltimo fine, manebit necessario illa auersio in anima separata, quam non poterit per naturales vires à se expellere, neque cum illa poterit esse beata. Tertio est specialis difficultas, quia naturali appetitui non satisfit per solum felicem statum animæ separatæ, nisi totus homo beatificetur, quia aliæ res omnes non perueniunt ad suos fines in vna, vel altera parte, sed in tota natura, & quia ad prouidentiam autoris naturæ pertinet vt totus homo, qui bene, vel male operatur, beatus fiat, vel miser.

IV. *Quoad statum reunionis arguitur.*

De statu tandem reunionis habet ille certe primam, & secundam difficultatem supra positam, & aliam propriam, quia ille status supponit resurrectionem hominis, quæ nec naturalis est, nec naturæ debita, & præterea illa admissa quęrendum superest, quale esset corpus, ad quod esset anima reditura: quia si esset tale, quale nūc habemus, redeunt difficultates positæ in primo membro, & præterea semper futuri essemus in quodam perpetuo circulo mortis, & resurrectionis; si vero esset alterius conditionis, iam esset præter debitum naturæ: nullo ergo modo intelligi potest homo beatus in pura natura. Vt respondeamus, supponamus quod alibi dixi, aliud esse loqui de facultate proxima ad eliciendos actus, in quibus consistit beatitudo, aliud de facultate ad exequenda omnia media, vel tollenda omnia impedimenta beatitudinis.

V. *2. Assertio.*

Dicendum primo, hominem ex natura sua habere facultatem per se sufficientem ad eliciendum illos actus, in quibus consistit beatitudo. Sic D.Thom. 1. 2. *qu.5. art.5.* nam hanc beatitudinem naturalem vocat beatitudinem imperfectam, & hoc sensu dicit, posse viribus naturæ acquiri. Probatur, quia certum est, hominem viribus naturæ posse consequi aliquam veram Dei cognitionem, vt 1. *p. q. 2. & 12.* dicitur, & constat experientia; quod vero hæc cognitio sufficiat, non obstantibus difficultatibus *n.2.* positis, infra patebit. Rursus de actu amoris beneuolentiæ, & super omnia Dei autoris naturæ, mihi certum est (& nescio an aliquis hoc negauerit) esse in voluntate humana per se, & secundum naturam suam consideratam vim, & efficaciam naturalem sufficientem ad eliciendum illum actum, ideo enim omnes fatentur hominem in statu innocentiæ potuisse viribus naturæ elicere talem actum, & idem concedunt de Angelis: & eadem ratio est de anima separata. Ex quo aperte concluditur voluntatem per se esse ad hoc potentem, vt probat ratio facta, quia voluntas in quocumque statu est eadem omnino quoad naturam intrinsecam, & vires naturales: quod si aliqui docent in statu naturæ lapsæ non posse elicere hunc actum, non est ex defectu virtutis actiuæ per se, sed ex impedimentis, scilicet quia illa virtus in hoc statu ita est impedita, vt non posit tam perfectum actum perficere: quod an consequenter dicatur, alibi dicendum est: nunc nobis sufficit, quod facultas per se, & intrinseca non deest. Et ratio est, quia ille actus non est in sua substantia supernaturalis, nec regulatur, nisi ratione naturali: ergo facultas per se elicitiua illius est etiam naturalis. Tandem in hoc differt naturalis beatitudo à supernaturali, quod illa consistit in actibus, ad quos natura dedit facultatem, & capacitatem in suo ordine proportionatam, vt colligitur ex D.Thom. 1. 2. *quæst. 109 ad vlt. & 1. p. quæst. 23. & 62. art. 1.* & hac ratione dicemus infra *disp. seq.* esse in homine appetitum ad naturalem beatitudinem, non vero ad supernaturalem: ergo si aliqua est in homine naturalis beatitudo, necesse est vt sit naturalis facultas in homine ad eliciendas illas actiones, in quibus consistit.

Probatur quoad actū intellectus.

Item quoad actum voluntatis.

Deniq; generaliter quoad actus in quibus stat ratio beatitudinis.

VI. *2. Assertio probatur multipliciter.*

Dicendum secundo: Posibile est hominem consequi hanc beatitudinem naturalem per media naturæ proportionata, & consentanea. Hæc conclusio probari potest primo rationibus communibus, quod media esse debent proportionata fini, hinc enim colligimus ad supernaturalem beatitudinem assequendam necessaria esse supernaturalia media. Item, quia natura non inclinat ad finem nisi per sufficientia media: neque autor naturæ vnum instituit, seu ordinat nisi per aliud, quia esset valde diminuta prouidentia. Item quia omnes aliæ naturæ creatæ possunt assequi suos fines naturales per media consentanea naturæ: cur ergo natura humana erit in hoc peioris conditionis? Deniq; hoc videntur supposuisse omnes Philosophi, qui de beatitudine disputauerunt, tamen in particulari hoc melius probabitur, & declarabitur satisfaciendo difficultatibus initio positis.

VII. *Expediuntur difficultates in n.5.*

Primo igitur ex tribus statibus ibi consideratis, tertius positus *nu. 4.* relinquendus est, non enim existimo illum pertinere ad ordinem naturæ, vt recte probant rationes ibi insinuatæ, & latius disputatum est in materia de Resurrectione 3 *p tom.2. disp.44. sect.7.* Nec obstat specialis difficultas ibi insinuata, quia non est necesse vt homo posit consequi aliter suum finem, quam potest existere, nulla enim res naturalis aliud postulat, nisi quod dum existit posit suum finem consequi: sicut ergo homo secundum naturam integram corruptibilis est, secundum animam vero est immortalis, & ęternus, ita satis est, quod pro aliquo tempore posit naturaliter esse beatus in toto composito, perpetuo vero solum in anima.

Circa

VIII. *Quid de beatitudine priorum duorum statuum senserint Philosophi.* Circa alios vero duos status videtur esse controuersia inter antiquos Philosophos: nam Arist. 1. *Ethic. cap.* 10. significat naturalem beatitudinem in hac vita esse comparandam, & irridet Solonem eo quod dicit, beatitudinem solum contingere homini post mortem: at vero Plato *in Cratil. & Phadon.* è contrario asseruit, beatitudinem reseruari in seculum futurum; ex quo Clem. Alexandr. *lib.* 5. *Stromat. circa princ.* hæc refert verba, *Non dico fieri posse, vt omnes homines sint beati præterquam pauci, donec vixero, bona autem spes est fere vt postquam excessero omnia consequar.* Et in eadem sententia est Tullius *lib. de Finib.* & alii, quos refert Eugubinus *lib.* 10. *cap.* 11. vbi reprehendit Aristotelem, quod oblitus fuerit vitæ futuræ: sed non existimo Aristotelem in hoc errasse. Dicendum est ergo, vtrumque esse aliquo modo verum, nam, vt paulo ante dicebam, homo in vnoquoque statu eo modo, quo est, potest coniungi suo vltimo fini, in quo consistit essentialis beatitudo. Item probatur illa ratione, quia non solum pars hominis, sed homo ordinatur ad beatitudinem naturalem: ergo oportet vt non solum anima, sed etiam homo possit aliquo modo beatificari: & hoc est quod intendit Aristot. qui addit 1. *Ethic. cap.* 7. hominem non posse beatificari quo homo est, sed quo est in ipso diuinius, *& ideo*, inquit, *conandum esse, vt homo se ipsum perficiat secundum id, quod in ipso diuinius est*, id est, non tantum secundum id, quod est, mortale, sed secundum id etiam, quod immortale est: quia vero pro statu huius vitæ nulla naturalis beatitudo esse potest non admixta variis imperfectionibus, & incommodis, ideo ait Aristot. beatificari hominem hîc, tamen vt hominem: quia vero anima separata erit liberior ab omnibus his incommodis, quæ corpus consequuntur; ideo alii Philosophi reseruari dicebant beatitudinem ad illum statum, & præsentem vitam solum esse veluti viam quandã ad illum statum, & præsentem viam solum esse veluti viam quandam ad illum statum consequendum, quod Aristoteles non negauit, sed addidit hîc esse aliqualem beatitudinis modum; atque hinc soluta relinquitur secunda difficultas in secundo membro seu statu posita; *in n.* 3. aliæ duæ communes erant cum aliis positis *n.* 2. in primo membro, siue statu.

IX. *Ad difficultates in n. 2. generatim.* Ad quas primo in genere dici potest, hominem quidem habere in se intrinsecas facultates per se sufficientes ad consequendam beatitudinem naturalem, & exercendo actus, qui sunt media ad illam, & hoc satis esse vt hoc dicatur possibile possibilitate physica. Quod vero impedimenta extrinseca tantam homini difficultatem ingerant, vt moraliter non possit semper vti ea facultate physica, & accidentarium, & extrinsecum est, proueniens ex quadam mirabili compositione, quæ est in homine ex naturis adeo distantibus, vt sunt caro, & spiritus, & ex appetitibus contrariis, quam imperfectionem non tenetur autor naturæ auferre. Deinde hinc fit, quod licet gratis daremus, nullum hominem naturæ suæ relictum assequuturum de facto beatitudinem naturalem, non inde fieret aut ipsam in se esse impossibilem naturaliter, aut media non esse naturæ proportionata: sed solum sequitur hanc naturam tot esse implicatam obstaculis, vt moraliter non valeat omnia vitare: sed quia hæc non satisfaciunt, quando videtur pertinere ad prouidentiam autoris naturæ, vt ita prouideat, & subueniat defectibus rerum naturalium, vt possint assequi suos fines, ideo aliquid amplius est ad singulas difficultates dicendum.

Ad primam de cognitione respondetur, veram Dei cognitionem naturalem esse ita possibilem homini, vt multi illam assequantur, nec necesse est vt in hac vita omnes possint vacare huic speculationi, & scientiæ naturali, sed satis est vt possint aliquo modo cognoscere Deum esse, & quod possint se, & omnia illa in illum, vt in vltimum finem referre. Neque etiam est mirandum, quod hoc ipsum raro, & in paucioribus contingat, quia hæc est conditio, & imperfectio humanæ naturæ, & quia hoc pendet ex libertate, vnde fit, vt etiam beatitudinem supernaturalem pauci assequantur, & inter Angelos multæ species caruerunt sua beatitudine. Ad secundam de amore iam responsum est ad priorem partem eius: altera vero pars de perseuerante amore coincidit cum difficultate tertia. X.

Ad quam dicitur primo quod qui ex hac vita decederent ante vsum rationis, statim assequerentur in alia naturalem beatitudinem. Secundo, qui breui tempore ratione vterentur, possent moraliter se conseruare sine peccato, quia hoc possibile est tempore breui, etiam homini lapso, & in puris naturalibus, fortasse id posset fieri aliquantulum longiori tempore, non quia intrinseca compositio, & impedimenta, quæ inde proueniunt, essent alia, sed quia impedimenta extrinseca essent minora, nam in eo statu non est consideranda impugnatio dæmonis, ad prouidentiam enim Dei pertinet vt hanc non permittat, nisi dando sufficientem gratiam ad illam superandam. Ablata autem illa dæmonis pugna, multa alia impedimenta auferentur, quæ ex illa sequuntur. Tertio est probabile Deum daturum fuisse homini in eo statu aliquod prouidentiæ genus, quo & moraliter posset conseruari sine lapsu, præsertim mortali, & quo etiam obtineret remissionem peccati, si quantum in se est, faceret, vel se conuerteret in Deum amore naturali super omnia, qui sine hoc genere prouidentiæ vix posset homo non esse miser: hæc autem prouidentia non esset debita homini, proprie loquendo, sed esset ex quadam liberalitate Dei, quam, vt ita dicam, Deus sibi ipsi deberet, id est, suæ prouidentiæ, & sapientiæ, ac bonitati: differret autem à prouidentia gratiæ in hoc, quod per eam non eleuaretur homo ad finem, vel media supernaturalia, sed tantum tollerentur impedimenta, vt posset bene naturaliter operari: melius autem Deus homini prouidit, & omnes difficultates abstulit, gratiam, & supernaturalia dona illi conferendo. XI.

DISPVTATIO XVI.

De appetitu beatitudinis.



Diuus Thomas 1. 2. in quæstione de consecutione beatitudinis hanc partem addidit de appetitu, imo videri potest, debuisse hoc dubium ante alios articulos præmittere, quando tendentia in beatitudinem à naturali appetitu incipit, & ideo forte Sot. *d.* 49. *quæst.* 2. *artic.* 1. hunc ordinem mutauit; tamen non immerito D. Thom. hanc disputationem in postremum locum suæ quæstionis reseruauit, quia obiectum appetibile prius cognosci debet, quam appetitus, & ideo cognita ratione beatitudinis, facilius explicabitur appetitus eius. Supponenda ergo est vulgaris distinctio appetitus innati, & eliciti, quorum prior solum consistit in pondere

dere naturæ, & ideo communis est cum aliis viuentibus, & inanimatis, & in quibus inest perpetuò inest: posterior verò consistit in actu vitali proueniente ex cognitione: vnde est proprium viuentium vita animali vel rationali, & solùm adest quando viuens actu operatur & cognoscit: de vtroque est dicendum tam respectu beatitudinis supernaturalis, quàm naturalis, vel in communi, vel in particulari.

SECTIO I.

Vtrùm homo appetitu innato appetat naturalem beatitudinem in particulari, & in communi?

I. PRimò de beatitudine naturali in particulari res est sine controuersia, hominem illam appetere appetitu innato: sic omnes *in* 4. *d.* 49. Scot. *q.* 6. Durand. *quæst.* 8. Paludan. *quæst.* 7. Maior *quæst.* 6. Rationes sunt claræ: primò, quia in homine est capacitas naturalis ad hanc beatitudinem tam passiua, quam etiam facultas actiua: omnis autem potentia naturaliter inclinatur ad actum sibi connaturalem, præsertim ad perfectissimum: omne enim perfectibile appetit suam perfectionem: beatitudo autem, vt sæpè dictum est, est maxima perfectio, & si naturalis sit, est etiam proportionata. Tandem appetitus sciendi maximè naturalis est, beatitudo autem est perfectissima quædam pars huius scientiæ. Et idem fieri potest de amore: atque hinc sequitur, cùm dictum sit, hanc beatitudinem cōsistere in cognitione & amore Dei, hunc appetitum naturaliter tendere in Deum, vt in finem vltimum, proprium & particularem, & in cognitionem & amorem eius, tanquam in illius consecutionem. Quod latè probat D. Thomas 3. *contra Gentes, c.* 25. *& sequentib.* Et de hoc ad minimum intelligitur illud Augustini, *Fecisti nos Domine ad te & inquietum est cor nostrum donec perueniamus ad te*, 1. Confess. cap. 1. Rationes sunt eædem quæ supra factæ.

II. *In qua potētia insit innatus appetitus ad beatitudinem.* Solent verò inquirere Scholastici, in qua facultate hominis sit hic appetitus. Paludanus, quem sequitur Soto, existimat esse in voluntate quia est appetitus totius suppositi, videntur tamen in suo discursu æquiuocationem committere, & ab appetitu innato transferre sermonem ad elicitum. Durandus collocat in intellectu, in quo etiam existimat esse naturalem appetitum sciendi, quia hic appetitus non distinguitur à capacitate naturali, quam vnaquæque potentia habet ad actum suum. Alij distinctione vtuntur, dicentes, hunc appetitum esse in vtraque potentia, tamen propriè esse in voluntate, sicut etiam esse potest in appetitu sensitiuo in ordine ad obiecta proportionata, quia istæ potentiæ tendunt in bonum sub ratione boni, in intellectu vero, & in aliis facultatibus esse impropriè, quia non tendunt in bonum sub ratione boni, sed sub ratione veri, vel aliis particularibus rationibus. Ita Fonseca 1. *Metaph. quæst.* 1. *sectione* 3.

III. Mihi videtur ferè distinctio, & quæstio de modo loquendi. Supponendo ergo formaliter beatitudinem includere actum intellectus, & voluntatis, non est dubium, quin ex ea parte, qua includit amorem, appetitus eius omninò sit in voluntate, vt rectè Scotus, non solum quia voluntas est appetitus vniuersalis, sed quia est proprium perfectibile per illum actum: at verò qua parte consistit in actu intellectus proximus appetitus eius naturalis est in intellectu, vt rectè probat fundamentum Durandi: sicut etiam appetitus formæ est immediatè in materia prima, & in vniuersum omnis potentia inclinatur in suum actum, & quamuis fortè tota hæc appellatio appetitus metaphorica sit in eo modo, quo est, non est cur dicatur improprius, quia licèt intellectus inclinetur ad operandum circa suum obiectum sub ratione veri, tamen, vt habet appetitum innatum, inclinatur in suum actum sub ratione boni, & perfectionis sibi conuenientis: at verò quodāmodo mediatè etiam voluntas pondere naturæ inclinatur in actum intellectus, quia inclinatur ad appetendum per actum elicitum omnem hominis perfectionem, quarum vna ex pręcipuis est hęc cognitio intellectus: inclinatur ergo voluntas in actum intellectus, non vt actum suum, sed vt obiectum. Addi potest, si verum est, hos actus etiam manare immediatè ab ipsa substantia animæ, hunc appetitum innatum etiam in ipsa substantia inesse tanquam in radicali, & principali principio illorum, ex illo generali principio, quòd omnis vis actiua naturaliter est propensa ad actum suum.

IV. *De appetitu ad beatitudinem in cōmuni autorum cōtrouersia.* Iam de beatitudine in communi est nonnulla diuersitas inter Autores. Scotus *loco citato, & q.* 1. *Trologi*, negat habere hominem appetitum innatum ad beatitudinem in communi quia natura, inquit, ad determinatam & particularem perfectionem tendit: vnde tendere in vniuersalem, proprium videtur actus eliciti. Quod fundamētum adeo vniuersale non videtur verum, quia etiam appetitus naturalis potest esse ad obiectum commune, sicut est appetitus materiæ ad formam: imò hoc ipso quòd potentia potest per actum elicitū appetere obiectum cōmune, videtur necessario supponi appetitus innatus ad bonum illud: posset tamen in particulari vrgeri argumento Scoti, quia appetitus innatus solum est ad verām beatitudinē, non ad falsam, hæc autem beatitudo tantum est vna in particulari, scilicet Deus, & consecutio eius: ergo hic appetitus non est in beatitudinem in cōmuni, quia solum videtur esse communis pro vt abstrahit à vera, & falsa beatitudine.

V. *Assertio 2.* Nihilominus dicendum est secundo cum cōmuni sentētia, esse in homine naturalem appetitum ad beatitudinem etiam in communi. Sic reliqui Theologi citati, videri potest Caietan. 1. *part. quæst.* 82. *articul.* 1 explicatur primo, quia actus ille elicitus, quo potest homo amare beatitudinem in communi, est valde connaturalis, & proportionatus naturæ: ergo est in homine appetitus innatus ad amorem illum: ergo & ad beatitudinem in communi, saltem vt est obiectum eius, quia etiam ipsum obiectū totum est proportionatū naturæ. Secundo quia licet beatitudo rigorosè sumpta pro essētia beatitudinis dicat determinatos actus, tamen absolute pro statu, includit collectionē omnium bonorum, vnde hoc modo beatitudo in communi nihil aliud est, quam perfectio, seu congregatio bonorum omnium: sed homo naturaliter appetit hoc appetitu innato, abundare omnibus bonis sibi conuenientibus: ergo hoc etiam modo appetit naturaliter beatitudinem in communi. Tertio, quamuis naturalis beatitudo obiectiua sit tantum vna numero in particulari, tamen beatitudo formalis in variis actibus reperiri potest. ergo ex hoc capite appetitus hic non limitatur ad vnum actum, sed tendit in ipsam rationem beatitudinis, quæ cōmunis est omnibus illis: ergo ex hoc etiam capite tendit in beatitudinem

dinem in communi, licet appetitus naturæ tendat in rem determinatam; tamen in illa includitur ratio communis, & ratione illius potissimè appetitur. Et hac etiam ratione rectè dicitur appetitus innatus tendere in communem rationem vel beatitudinis, vel alterius boni: nam re vera naturalem appetitum inclinari ad commune bonum, nihil aliud est, quam inclinari veluti sub disiunctione ad hunc, vel illum actum, in quo inuenitur illa communis perfectio, nam hac ratione ille appetitus est quasi indifferens ad multa, & erit contentus quolibet illorum, dummodo in se contineat rationem illam communem. Atque sic patet responsio ad fundamentum Scoti *in numero quarto.*

SECTIO II.

Vtrùm homo appetat appetitu innato supernaturalem beatitudinem, quæ consistit in visione Dei.

I. 1. *Opinio affirmat.* PRima sententia affirmat, esse in homine huiusmodi appetitum: sic Scotus *distinctione quadragesima nona, quæstione nona, & decima, & quæstione prima, prologi,* Durandus *quæstione quadragesima nona, quæstione octaua,* coniunctà cum *quæstione quarta,* Paludanus *ibi quæstione septima, articulo primo,* Maior *quæstione sexta,* clariùs Soto *quæstione secunda, articulo primo, & libro primo de natura, & grat. capite quarto,* Henriquez *in Summa articulo tertio, quæstione quarta & quinta, articulo quarto quæstione tertia,* & clariùs *quæstione quinta,* Diuus Thomas videtur sæpè fauere in tota hac materia, præsertim *prima secundæ, quæstione tertia, articulo octauo, & quæstione quinta articulo tertio ad tertium, & prima parte, quæstione duodecima, articulo primo, & tertia parte, quæstione nona, articulo secundo ad tertium.* & aliis locis quæ tractabo *sect. sequenti;* citatur Augustinus illis verbis *Fecisti nos Domine ad te. &c.*

II. Hæc sententia duobus modis potest fundari, ac defendi: prior est, quòd in homine sit potentia naturalis vel actiua, vel passiua, vel vtraque ad videndum Deum, nam omni naturali potentiæ innatus est appetitus ad suum actum, vt constat ex Philosophia. Antecedens, quod attinet ad potentiam passiuã constat ex illo Augustin. *lib. 1.* de præstinat. Sanct. capit. *quarto, quinto & septimo: posse habere fidem naturæ est hominum, habere autem gratiam est fidelium.* Nam eadem est ratio de visione, quæ est de fide. Item quia illud est naturale, quod est inseparabiliter coniunctũ cum natura ex vi ipsius naturæ: sed hæc capacitas est necessariò coniuncta cum natura humana ex vi ipsius: vnde fieri non potest, etiam per potentiam Dei, vt separetur ab ipsa. Tertiò id declarat Heric. quia si materia prima ex vi capacitatis innatæ, quã nũc habet, posset occupare formas naturales, & supernaturales, omnes æquè appeteret, & quia omniũ esset naturaliter capax, quamuis non omnes posset naturaliter recipere: ergo similiter intellectus, &c. Scotus adhibet exemplum de anima rationali, quæ naturaliter appetit vnionem, & iteratam vnionem ad corpus, quia vtriusque est naturaliter capax, quamuis non possit vtramque naturaliter accipere, sed solùm primam vnionem. Altera verò pars de potentia actiua in superioribus tractata est, quia omnis potentia ad efficiendum actum vitalem est naturalis, &c.

III. Secundus modus defendendi est, abstrahendo à potentia naturali, nam ad appetendum aliquid, satis est quòd illud sit bonum, & perfectio appetentis, siue illud naturale sit, siue supernaturale: ergo ad hunc etiam appetitum non est necessaria naturalis potentia, sed sufficit obedientialis congenita, & innata ipsi naturæ. Antecedens declaratur, quia res solùm appetitur vt conueniens: ergo quo fuerit magis conueniens, & perfectior, eo erit appetibilior: ergo etiam si supernaturalis sit, poterit appeti, imò & magis appeti, quàm si sit naturalis quia supernaturalitas non diminuit rationem boni, sed auget potiùs, & ideo licèt in ordine ad consecutionem talis perfectio sit supernaturalis, quia consecutio dicit ordinem ad virtutem agendi, tamen in ratione appetibilis erit maximè naturalis, quia simpliciter est bona, & conueniens. Confirmatur à signo ex appetitu elicito, quia hoc ipso, quòd aliquid cognoscitur vt conueniens; quamuis apprehendatur vt supernaturale, statim voluntas appetitu elicito naturali tendit in illud, quia illa supernaturalitas non minuit, sed auget rationem boni, & amabilis: ergo idem est de appetitu innato, nam ille appetitus elicitus oritur ex naturali pondere, & inclinatione, quam voluntas habet ad bonum: ergo signum est, illud pondus esse ad omne bonum, siue naturale sit, siue supernaturale.

Hanc sententiam defendunt aliqui ex discipulis D. Thomæ sub quadam distinctione, seu limitatione: dicunt enim hunc appetitum innatum esse ad videndum Deum, vt primum naturæ autorem, & naturalem finem, quomodo solùm includit ea attributa, quæ de illo naturaliter cognosci possunt: non verò ad videndum Deum vt autorem gratiæ. Sic Conrad. *prima secundæ, quæstione tertia, articulo octauo,* & solet attribui Ferrar. sed ille loquitur de appetitu elicito, vt infra dicam. Fundatur hæc opinio, quia Deus vt prima causa habet necessariam connexionem cum natura, viso autem effectu naturaliter desideratur videri causa. IV. *Quo pactò quidam accipiant hanc opinionem.*

Hæc verò opinio inter omnes mihi maximè displicet, nam & fundamentum eius ad summum procedit de appetitu elicito, de quo infrà. Et præterea distinctio illa, vt aliàs dixi, non habet locum in visione clara Dei, de qua agimus; quia si videtur Deus, vel aliqua attributa eius, necesse est videre totam essentiam Dei: non potest ergo natura inclinari ad visionem Dei sub vna ratione, quin absolutè inclinetur ad videndum Deum prout in se est trinus, & vnus, & simpliciter omnipotens tam ad opera naturæ, quàm gratiæ, & finis vltimus omnium creabilium, siue naturalia sint, siue supernaturalia. Confirmatur, quia illa visio Dei, vt prima causa est, est tam supernaturalis sicut esse potest; ergo est eadem ratio de illa, & de visione Dei, sub quacunque ratione. V.

Dicendum ergo est, in homine non esse appetitum innatum ad videndum Deum clarè, & prout in se est, & consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem: sic ex professo VI.

Caietan. 1.*part. quæst.* 1. *articul.* 1. *& quæst.* 12. *art.* 1. nam licèt distinctionem adhibeat, tamen quantum ad illam loquitur de appetitu elicito, & Ferrar. 1. *cont. Gent. capit.* 5. *& lib.* 3. *cap.* 51. Capreol. *in Prolog. quæst.* 1. latè Medina 1. 2. *quæst.* 3. *articul.* 8. & Thomistæ frequentiùs hanc defendunt sententiam: D. Thomas autem non videtur satis clarè in hac materia loquutus, multum tamen fauet huic sententiæ, nam vbicunque distinguit beatitudinem hominis, distinguit duplicem, aliam naturalem, aliam verò supernaturalem, vt statim dicam: & apertè eam videtur docere *quæst.* 22. *de Veritate: articul.* 7.

VII. Primò fundata est hæc opinio in duobus principiis contrariis. Primum est, quia in homine non est potentia vlla naturalis, neque actiua, neque passiua, nec totalis, nec partialis ad videndum Deum, sed obedientialis tantùm. Secundum principium est solam potentiam obedientialem non sufficere ad appetitum naturalem: primum, quantum ad alteram partem de potentia actiua, est traditum, *in tractatu de attributis neg.* & probatum ex supernaturalitate actionis, & termini eius, in quo non est distinguere aliquid naturale, & supernaturale, sed totum est entitas simpliciter supernaturalis, quæ licèt conueniat cum aliqua entitate naturali in ratione communi, seu generica: tamen illa ratio generica non potest dici naturalis, sed ad summum abstrahens à naturali, & supernali, quæ tamen vt contracta est per supernaturalem differentiam, iam est etiam eleuata ad ordinem supernaturalem. Quæ omnia latiùs sunt in illo tractatu exposita; atque in hoc solùm autores huius opinionis, sed Scot. Sot. aliique autores primæ opinionis consentire videntur: ideo enim conantur defendere, posse esse appetitum naturalem, quamuis actiua vis sit omninò supernaturalis. Et potest sic cōfirmari quia naturalis actiuitas limitata est, & habet certum terminum in perfectione, & intensione effectus; commensuratur enim perfectioni naturæ: si ergo natura est finitæ perfectionis, actiuitas eius erit ad actum finitum, & determinatum: sed vis ad efficiendam supernaturalem beatitudinem, quantum est ex parte naturæ nostræ nullum habet terminum, sed in infinitum potest perfectiorem, & perfectiorem visionem efficere, & posset infinitam, nisi ex parte ipsius effectus non repugnaret: ergo signum est non fundari illam actionem in actiuitate connaturali potentiæ, sed obedientiali. Deinde cùm actio hæc, & terminus eius sit omninò supernaturalis, interrogo cur dicatur intellectus habere ad visionem potentiam naturalem? an quia de facto ad illam concurrat per suam naturalem entitatem, & hoc non satis est: nam aqua, v. g. etiam concurrit per suam naturalem entitatem ad effectionem gratiæ: dicetur ergo aqua habere potentiam, & appetitum naturalem ad illam actionem, quod est planè absurdum, vel hoc dicitur specialiter de intellectu, quia vitaliter concurrit. Sed hoc etiam non sufficit, nam ad illum etiam concursum sufficit potentia obedientialis: cur enim non poterit Deus vti potentia vitali tanquam vitali instrumento? aut cur sicut aliæ qualitates sunt in potentia obedientiali respectu Dei ad actionem sui ordinis, non etiam erūt potentiæ vitales in potentia obedientiali ad aliquas actiones vitales, quę sub hac ratione possunt dici sui ordinis: neque enim est de ratione actus vitalis quòd procedat à principio proximo tanquam à principali, sed solùm quòd ita ab illo procedat, vt per se ordinetur ad informandum ipsum principium; & quòd hæc informatio illam actionem per se præsupponat. Quod totum intelligi potest etiamsi principium concurrat per potentiam obedientialem: nullum ergo est sufficiens fundamentum ad asserendam hanc naturalem potentiam, & alioqui est generalis regula, quòd talis est potentia qualis est actus, & quòd potentia inferioris ordinis natura sua non est instituta ad actionem superioris ordinis.

Atque eisdem ferè rationibus probari potest altera pars de potentia passiua: hæc enim non dicitur naturalis, nisi in ordine ad naturalem actum, & ad perfectionem consentaneam naturæ, & ad naturale agens, nam vt Aristot. aliàs dixit, omni naturali potentiæ passiuæ correspondet potentia actiua naturalis. Item eodem modo interrogo, cur dicatur naturalis, an solum vt congenita cum natura, & hoc modo etiam potentia ad vnionem hypostaticam dicetur naturalis: nullus verò sic loquitur: non potest autem cogitari alia ratio specialis: potentia igitur naturalis non dicitur ex habitudine ad principium, vt ita dicam, vnde manat, seu ab entitate, in qua fundatur, seu cum qua identificatur, nam hoc modo omnis potentia obedientialis est idem cum quacunque entitate creata cuiuscunque ordinis, vel rationis illa sit: dicitur ergo in ordine ad actum, quem talis natura ex se postulat, tanquam suæ naturæ debitum, quòd dici non potest de supernaturali beatitudine respectu nostræ naturæ. Et hic etiam applicari potest illa coniectura, quòd naturalis potentia est ad determinatum actum certæ intensionis, & perfectionis: hæc autem capacitas nullum habet terminum, sed in infinitum potest meliorem, & meliorem visionem recipere. Vnde obiter sumitur argumentum ad confirmandam conclusionem, quia si in homine esset hic naturalis appetitus nunquam posset repleri, & satiari, quia quacunque visione data, adhuc appetit meliorem appetitu hoc innato quia est capax illius capacitate hac radicali, quæ in illa opinione naturalis dicitur, in qua fundatur hic appetitus. Aliis modis probant hanc partem de hac potentia non naturali, Capreol. Caietan. Ferrar. sed hæc videntur sufficere. VIII.

Superest vt probemus aliud principium, scilicet obedientialem potentiam non sufficere ad appetitum naturalem: & primò manifestis exemplis, quis enim dicat appetere humanam naturam naturaliter vnionem hypostaticam solùm, quia habet potentiam obedientialem ad illam: aut corpus humanum appetere naturaliter claritatem Solis, & multa similia exempla possunt afferri. Deinde si intelligantur termini, est aperta repugnantia, nam appetitus innatus non dicit rem aliquam, aut realem modum distinctum à capacitate naturali: sed explicat per metaphoricam vim, & naturam ipsius potentiæ naturalis: si ergo sub nomine *capacitatis* non dicetur naturalis, sed obedientialis, cur potest IX.

test dici in illa fundari appetitum naturalem. Præterea facit etiam illud argumentum, quòd hic appetitus innatus nunquam esset satiandus: præterea fundamentum, propter quod id asserebatur, id est, quia nullum appetibile in ratione appetibilis est supernaturale, est re vera falsum, & periculosum, aliàs nullum esset appetibile tam supernaturale in suo esse, quod non possit viribus naturæ perfectè, & efficaciter appeti, & amari: quod esse omninò falsum iudicatur in materia *de Gratia*, & nunc ostendam *in sect. sequenti*.

X. Ex his ergo concluditur argumentum: Appetitus innatus fundatur in potentia naturali: sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus. Quæ ratio confirmari potest alio discursu sumpto ex principiis suprà positis, nam ostendimus esse in homine aliam naturalem beatitudinem præter hanc supernaturalem, & consequenter illam appetere appetitu innato: appetit ergo illam quasi vltimam perfectionem suam, aliàs non appeteret tanquam beatitudinem: ergo illo appetitu non appetit vlteriorem perfectionem, quia sicut impossibile est dari duos vltimos fines respectu eiusdem: ita impossibile est naturaliter appetere duas perfectiones tanquam vltimas, seu, quod idem est, per modum beatitudinis. Quare iuxta priorem sententiam consequenter dicendum esset, appetitum naturæ non sistere in aliqua perfectione naturali, vt in vltimo fine formali, & consequenter nullam dari beatitudinem naturalem, præter istam supernaturalem, atque adeò non posse creari hominem ordinatum ad vltimum finem suum, quin sit ordinatus ad hanc beatitudinem supernaturalem: vnde re vera fit ordinationem ad hunc finem esse intrinsecè debitam naturæ humanæ, quia nihil est magis debitum, quàm ordinatio ad vltimum finem, hoc enim consequens visum est semper mihi plusquàm falsum, neque credo illud concedere autores contrariæ sententiæ: quibus autem modis discursum factum subterfugerent, nec satis video, nec tempus est id examinandi.

XI. Vltimò adiũgi possunt cõfirmationes multæ, quæ vulgares sunt, & in dictis autoribus legi possunt, vt quòd appetitus naturæ est efficax in suo ordine, vnde non extenditur vltra id, quod est possibile naturæ. Item, quod non est possibile, non est bonum in ordine naturæ, appetitus autem tendit in bonum: ergo appetitus naturalis ad id solum tendit, quod est bonum in ordine naturali. Affert etiam Caietan. illud Aristot. *in lib. de Cœlo*, quòd natura dans inclinationem ad aliquem motum, dat organa ad illum. Fundamenta contrariæ sententiæ in prima probatione nostræ sententiæ sunt expedita, præter confirmationem de appetitu elicito de quo iam dico.



SECTIO VLTIMA.

Vtrùm possit homo appetitu elicito appetere naturaliter beatitudinem.

HÆc quæstio intelligi potest tam de beatitudine naturali, quàm de supernaturali in particulari, & in communi: illud autem *naturaliter* sumi potest vel vt distinguitur à supernaturali, vel vt separatur à libero, quia quod necessarium est, naturale dicitur, quia natura inclinatur ad vnum: hic præcipuè intendimus priorem sensum, nam de posteriori agitur 1. 2. q. 9. & 10.

Circa beatitudinem naturalem dicendum, hominem posse naturaliter appetere illam appetitu elicito, & efficaci, quantum est ex parte hominis. Hoc patet, nam in primis si sit sermo de beatitudine in communi, illa vt sic proponitur vt summum bonum hominis, & vt proportionatum, & connaturale: imò in illo obiecto vt sic nulla apparet ratio mali; ergo non solùm potest ab homine amari naturaliter, verùm etiam non potest odio haberi, nam omne odium fundatur in aliquo amore, & omnis amor est alicuius boni, & omne bonum includitur in beatitudine in communi, vnde qui amat aliquod bonum, hoc ipso virtute amat beatitudinem in communi vt suprà dixi. Quin potius addunt aliqui, quamuis non semper homo necessariò appetat beatitudinem, quia non semper de illa cogitat, tamen si cogitat, & actu consideret bonitatem eius, ex hac suppositione non posse illam non amare, etiam quoad exercitium, quod est difficilius, etsi ad hunc locum non pertineat. I. *Assertio affir. de naturali beatitudine. Probatur quoad beatitudinem in communi.*

De beatitudine autem naturali in particulari, facilè etiam probatur quia quidquid homo, seu voluntas appetit appetitu innato, potest etiã appetere appetitu elicito naturali, si intercedat cognitio, quia obiectũ est proportionatum, & facultas in potentia non deest: sed ostendimus hominem appetere hanc naturalem beatitudinem appetitu innato, & naturaliter potest cognoscere illam esse maximam perfectionem suam: potest ergo illam appetere appetitu elicito naturali. Potestque ad hoc confirmandum afferri illud Arist. 1. met. cap. 1. *Homo naturaliter scire desiderat*, nam illud non solùm de appetitu innato, sed de elicito etiam exponunt interpretes: & D. Thom. etiam 1. 2. q. 10. art. 1. & 2. 2. q. 166. art. 2. naturalis autem beatitudo est quædam pars perfectissima scientiæ, cùm in Dei cognitione consistat, atque eadem ratio est de amore. Quod autem Aristot. dixit, *naturaliter*, non sumpsit quidem vt distinguitur à supernaturali appetitu, nihil enim de supernaturalibus cogitare potuit, vnde multi colligunt Aristot. voluisse non solùm actu naturali, sed etiam necessitate quadam voluntatem appetere sapientiam, seu, quod perinde est, naturalem beatitudinem, necessitate, inquam, saltem quoad specificationem: quod fortè est verum per se loquendo, seu quantum est ex parte obiecti, & seclusis extrinsecis impedimentis. Proprius tamen sensus est quòd homo diligit illam quodam appetitu valdè con- II. *Probatur etiam de beatitudine in particulari.*

sentaneo naturæ: vnde potest inferri alius sensus conuenienter explicatus, vt dictum est.

III. *De supernaturalis beatitudinis appetitu naturali controuersia.* Circa supernaturalem beatitudinem non est dubium quin per auxilium gratiæ possit homo illam appetere actu elicito: de actu verò merè naturali est difficultas. diuus Thomas enim dicit, hominem naturaliter appetere hanc beatitudinem actu elicito, imò inde concludit illam esse possibilem, & perfectam beatitudinem, vt patet *prima secundæ, quæstione tertia, articulo octauo, & prima parte, quæstione duodecima, articulo primo & tertio, contra Gentes, capite vigesimo quinto, quinquagesimo quinquagesimo primo, & quinquagesimo septimo,* In contrarium verò est, quòd illud obiectum est supernaturale, & quia si homo hanc beatitudinem naturaliter appeteret, non quiesceret extra illam. Item quia appetitio elicita fundatur in innata: cùm ergo hic non sit appetitus innatus, vt ostendi, neque erit elicitus naturalis.

IV. De hoc multa scribunt Caietanus *locis citatis, & prima parte, quæstione prima, articulo primo,* Conrad. Ferrar. *dicto capite quinquagesimo primo,* qui in hoc conueniunt, vt propter authoritatem D. Thomæ. fateantur appetitum elicitum supernaturalis beatitudinis esse aliquo modo naturalem, negant tamen sub omni ratione naturalem, & ideo variis distinctionibus vtuntur. Caietanus enim *dict. quæst. 3. art. 8.* dicit, apppetitum videndi Deum dici naturalem, quia inest naturæ vt subiecto, non quia in modo sit naturalis: sed hoc nihil valet, quia hoc modo & gratia, & ipsa visio dicetur naturalis, quia inest naturæ vt subiecto: at D. Thom. non ita loquitur. Secundò distinguit *ibidem*, hominem naturaliter desiderare videre Deum, vt est vna ex causis necessariis ad effectum naturę, non tamen desiderare naturaliter videre quid est Deus absolutè, vt Deus est. Hæc verò distinctio aut coincidit cum distinctione Ferrar. de qua statim: aut est intelligibilis, quia licèt motiuum huius desiderii possit esse necessaria illa connexio, quæ est inter effectus naturales, & Deum: tamen terminus, seu quod desideratur est visio Dei: ergo per hunc actum desideratur videri Deus, prout in se est. Aliter idem Caiet. 1. *p.* distinguit ex parte hominis, qui vel esse potest in solo lumine naturæ, vel illuminatus aliquo modo per gratiam, de hac beatitudine supernaturali: priori modo negat posse hominem naturaliter appetere illam beatitudinem, quia non potest apprehendere illam vt bonum sibi possibile: posteriori modo concedit, & ita exponit, D. Thom. de homine in hoc statu esse loquutum. Hanc verò doctrinam improbat Ferrar. dicens, hoc esse præter intentionem D. Thomæ, qui loquitur de homine quatenus ea cognitione ducitur, quæ ex naturali cognitione effectuū naturalium oritur, & per eam excitatur ad desiderium videndi causam talium effectuum.

V. Et præterea nec primum membrum distinctionis est vniuersim verum: nec secundum expedit difficultates, vt videbimus. Aliter distinguit Ferrariensis de visione Dei, vt est prima causa, vel vt est obiectum supernaturalis beatitudinis. Priori modo dicit naturaliter appeti, & ita exponit D. Thom. non tamen posteriori modo. Hæc tamen distinctio suprà *sect. præced. num.* 4. est impugnata, quia ipsa prima causa prout in se visibilis est, ex hoc ipso præcisè habet quòd sit obiectum supernaturale, quia in ratione primæ causæ includitur quòd sit actus purus, & suum esse & ex hoc præcisè habet quòd sit obiectum naturaliter inuisibile creaturæ: ergo & quòd sit obiectum supernaturale, seu supernaturalis beatitudinis. Item ostendi visionem primæ causæ esse tam supernaturalem, quam potest esse beatifica visio, imò etiam omninò eandem.

Mihi ergo aliter dicendum occurrit, primò non posse hominem naturaliter habere appetitum elicitum absolutum & efficacem illius beatitudinis supernaturalis consequendæ. Hanc conclusionem mihi probant rationes posteriori loco factæ, existimo esse rem certam, quia hic appetitus est proprius actus spei infusæ, per quam intendimus efficaciter tendere in illam beatitudinem, eamque consequi diuina gratia adiuti. Præterea hic appetitus efficax virtute includit absolutam voluntatem exequendi omnia media necessaria ad illam beatitudinem consequendam: sed hanc voluntatem non potest homo habere suis viribus naturalibus; si enim non potest habere naturaliter efficacem voluntatem credendi vera, & supernaturali fide, quæ est medium necessarium, quomodo poterit habere aliam voluntatem quo hanc continet, & plures alias: nec D. Thomas vnquam loquutus est de hac voluntate, neque ad hanc sufficit quòd obiectum in se sit bonum, & excellentissimum: sed oportet vt sit proportionatum, & possibile ipsi naturæ: quare hæc conclusio procedit tam de homine in pura cognitione, quàm illuminato per fidem, nam semper indiget in voluntate auxilia eleuante, & adiuuante ad huiusmodi actum efficacem. VI.

Dicendum secundò, circa hanc beatitudinem supernaturalem potest homo habere appetitum naturalem imperfectum, & simplicis cuiusdam complacentiæ, qui conditionatus actus dici solet, quia in obiecto includit virtualem conditionem: de hoc actu optimè intelliguntur loca D. Thomæ, & experientia constare potest, nam hæreticus habet hunc affectum, & Gentilis habebit, si semel concipiat illam beatitudinem. Item, quia hic affectus esse potest circa impossibilia, nec contra hoc procedunt rationes factæ, quia circa materiale obiectum supernaturale bene potest naturalis facultas habere aliquem actum imperfectum sub ratione aliqua naturali, aut communi, seu abstrahenti à naturali, & supernaturali: sic enim naturaliter credi potest fide humana mysterium Trinitatis, & ita etiam desiderari potest supernaturalis beatitudo, quatenus in ea apprehenditur communis ratio boni seu beatitudinis: quo circa hic affectus esse potest non solùm in homine illuminato ex ratione supernaturali, sed etiam in pura natura. VII.

Solùm

VII. Solùm est duplex differentia, quia ex reuelatione facile apprehenditur illa beatitudo vt magnum bonum, & possibile, tamen ex solo naturali discursu vix posset in mente hominis cadere, non tamen repugnaret aliquo modo & conditionate apprehendi, id est, quòd esset bonum videre primam causam, si esset possibile. Secunda differentia est, quia postquam per reuelationem constat homini esse ordinatum ad illam beatitudinem, homo toto affectu, non quidem perfecto, sed quantum ipse potest, illam desiderat, nec est contentus, nec quietus extra illam, saltem in via: at verò stando in pura natura, licèt homo cociperet aliquale desiderium conditionatum illius visionis, tamen si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus: sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec solicitaret, nec inquietaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana natura, atque propter hanc causam non esse necesse, vt huiusmodi affectus elicitus oriatur propriè ex appetitu innato ad illam rem, circa quam appetitus elicitus versatur, vt manifestè patet de aliis velleitatibus, quæ versantur circa impossibilia: sed oritur ex affectu innato ad aliquam rationem communem, quam mens applicat in obiecto superante naturam. Vnde fit, vt voluntas simplici affectu adhæreat illi rei sub illa præcisa ratione considerata. Atque ita solutæ sunt omnes rationes dubitandi supra positæ, & absoluta materia de *Beatitudine*, ad laudem & gloriam Omnipotentis Dei, Beatissimæ Virginis Mariæ, &c.

1. Discrimẽ inter appetitionem naturalem ex lumine naturæ, & ex reuelatione.

2. Discrimen.

(o)

Finis Tractatus primi.





ELENCHVS

DISPVTATIONVM

SECVNDI TRACTATVS

De voluntario, & inuoluntario in genere, déque actibus voluntariis in speciali.

PROOEMIVM.

DISPVTATIO I.

De voluntario, & libero, eorúmque comparatione, complectens sectiones sex.

1. *Quid sit aliquid esse voluntarium.*
2. *Vtrùm in actibus humanis reperiatur liberum excludens necessitatem.*
3. *Quid sit esse liberum in humanis actibus, & quo pacto à perfecto voluntario distinguatur.*
4. *Quotuplex sit voluntarium.*
5. *Vtrùm sit aliquid voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat, & quid sit necessarium ad illud.*
6. *In quibus rebus inueniatur voluntarium.*

DISPVTATIO II.

De inuoluntario, violento, & coacto, comprehendens sectiones sex.

1. *Quid sit inuoluntarium simpliciter, & quomodo se habeat ad coactum, & violentum.*
2. *Quæ res poßint esse, seu denominari violentæ.*
3. *Vtrùm Deus possit inferre violentiam rebus creatis.*
4. *Vtrùm Deus possit necessitatem, aut violentiam creatæ voluntati inferre in seipsa.*
5. *Vtrùm Deus possit inferre coactionem voluntati in seipsa.*
6. *Vtrùm poßit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum, &c.*

DISPVTATIO III.

De voluntario mixto cum metu, vel concupiscentia, complectens sectiones quatuor.

1. *Vtrùm quæ ex solo metu fiunt, sint inuoluntaria simpliciter ratione ipsius metus.*
2. *Vtrùm quæ ex solo metu fiunt, sint saltem inuoluntaria secundùm quid ratione ipsius metus.*

3. *Vtrùm*

3. *Vtrùm concupiscentia augeat voluntarium.*
4 *Vtrùm concupiscentia causet aliquo modo inuoluntarium.*

DISPVTATIO. IV.

De ignorantia vtrùm causet voluntarium, aut inuoluntarium, comprehendens tres sectiones.

1 *Vtrùm rectè diuidatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, & consequentem, & quo sensu.*
2. *Vtrùm & quæ ignorantia causet voluntarium, vel inuoluntarium.*
3. *Vtrùm actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.*

DISPVTATIO V.

De circumstantiis, seu accidentibus humanorum actuum, continens tres sectionens.

1. *Vtrùm sint aliquæ circumstantiæ actus humani internæ, & externæ.*
2. *Quot sint circumstantiæ humanorum actuum.*
3. *Quid necesse sit vt circumstantiæ afficiant actum moralem.*

DISPVTATIO VI.

De voluntate & intentione, actibúsque intellectus præuiis, continens sectiones septem.

1. *De obiectis, rationibus, è differentijs voluntatis, atque intentionis.*
2. *Vtrùm voluntas, & intentio versentur aliquo modo circa media.*
3. *Vtrùm voluntas, & intentio sint actus liberi, an necessarij.*
4. *Vtrùm ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.*
5. *Qualis esse debeat prædicta cognitio.*
6. *In quo genere causæ concurrat cognitio ad actum voluntatis: & an intellectus moueat voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.*
7. *A quo moueatur voluntas quoad exercitium in actu circa finem.*

DISPVTATIO VII.

De fruitione, continens sectiones tres.

1. *Vtrùm fruitio sit actus voluntatis.*
2. *Quódnam sit fruitionis obiectum.*
3. *Quomodo gaudium ab amore distinguatur.*

DISPVTATIO VIII.

De electione, & consensu, ac de cognitione præuia ad talem actum, continens sectiones quinque.

1. *Quid sit electio, quod eius obiectum, & cuius potentiæ sit actus.*
2. *Vtrùm consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.*

3. *Quomodo distinguantur electio, & consensus ab intentione finis, & simul quomodo versentur circa finem.*
4. *Vtrùm actus electionis sit liber.*
5. *De cognitione necessaria ad electionem.*

DISPVTATIO X.

De vsu & imperio, continens sectiones tres.

1. *Quid sit vsus, & quod eius obiectum.*
2. *Vtrùm vsus sit actus ab electione distinctus.*
3. *Quæ cognitio antecedat vsum, & simul quid sit imperium, & vt distinguatur ab vsu.*

DISPVTATIO X.

De actibus imperatis à voluntate in communi, in tres sectiones distributa.

1. *Vtrùm actus voluntatis, & rationis imperentur.*
2. *Vtrùm actus appetitus sensitiui imperentur.*
3. *Vtrùm imperium, & actus imperatus sint vnus actus.*



TRACTA-



TRACTATVS SECVNDVS DE VOLVNTARIO, ET INVOLVNTARIO.

PROOEMIVM.


POST tractationẽ de beatitudine, agendũ de actibus humanis, quoniam sunt potissima media, quibus hæc beatitudo cõparatur. Est autem his actibus commune, & veluti prima, ac generalis conditio eorum, vt à voluntate deliberata procedant, vnde voluntarii nominantur, & ideo hanc eorum conditionem in primis declaramus, in quo partim Aristotelem sequimur, partim deserimus. Ille enim postquam *in lib. 1. Ethic.* de beatitudine disseruit: *in 2. tractat.* de habitibus, & virtutibus, quæ sunt principia humanorum actuum: *in 3.* verò incipit agere de voluntario, & inuoluntario. Quia vero hæ conditiones primo, ac per se reperiuntur in actibus, & cognitio actuum prior est, quàm habituum, merito præit disputatio de voluntario, quam etiam tradit Aristoteles *lib. 2. Ethicor.* ad Eudemum, *& lib 1. magn. moralium cap. 12.* Nyssenus *lib. 5. suæ Philosophiæ cap. 1. 2. & 3.* Damasc. *lib. 2. de fide cap. 29.* & Scholastici nonnulla attigerunt *in 2 dist. 29. & 25.*

DISPVTATIO PRIMA.

De voluntario, & libero, eorumque comparatione.


QVAMVIS D. Thomas 1. 2. *quæstione* 6. solùm proponat disputationem de voluntario, mihi tamen visum est de ratione liberæ actionis disserere, tum quia nimis necessaria est hæc ratio ad cognoscendum actum moralem. cuius gratia tota hæc disputatio statuitur: tum etiam quia neque ipsa ratio voluntarii perfectè cognosci potest, nisi cum libero conferatur: non possunt autem comparari, nisi priùs singula cognoscantur. Dicemus ergo an vtraque harum rationum in humanis actibus reperiatur, & quid, ac quotuplex sit.

SECTIO I.

Quid sit aliquid esse voluntarium.

I. *Vna definitio voluntarii.* *Altera.*

DIuus Thomas *q. 6. art. 1.* definit illam actionem esse voluntariam, *quæ est à principio intrinseco cum cognitione.* Aristoteles autem 3. *Ethicor cap. 1.* quem sequũtur Nissenus, & Damascenus, nonnihil huic definitioni addere videtur. Dicit enim actionem esse voluntariam, *cuius principium est in agente sciente singula, in quibus est ipse actus*: id est, cognoscente conditiones, quæ actum circunstant, quas appellamus circumstantias, vt hi autores explicant. In vtraque autem definitione est difficultas, quoniam prior videtur plura complecti, quæ non necessariò sunt voluntaria, vt assensus scientiæ est à principio intrinseco, & procedit ex perfecta cognitione principiorum, & tamen ex se non est voluntarius: similiter actio, quæ fit habitus, est à principio intrinseco, & potest esse cum cognitione obiecti talis habitus, & tamen per se non est voluntaria, è cõtrario verò aliqua videntur esse voluntaria, quibus illa definitio non conuenit, nam si quis alium occidat me vidente, & gaudente, nihil tamen agente, illa occisio mihi est voluntaria, & tamẽ non est à principio intrinseco respectu mei cùm principium eius nõ sit in me. Quæ obiectio etiam procedit circa definitionem Aristotelis, circa quam etiam vrget, quia non videtur esse de ratione voluntarii cognitio circũstantiarũ omnium, tum quia aliàs in brutis, & pueris non reperiretur voluntarium, quod est contra ipsos citatos autores: tum etiam, quia aliàs omnis actio, quæ fit cum ignorantia alicuius circumstantiæ, non esset voluntaria, & consequenter nec peccatum, quod est per se manifestè falsum. *Obiectiones contra proximas definitiones.*

Vi

II. *Variæ acceptiones voluntarij.* Vt explicemus has definitiones, incipiamus prius ab ipsa re ad quam cognoscendam oportet distinguere varias significationes huius vocis *voluntarium*: vt enim ex ipsa voce constat, à voluntate dictum est. Vnde quidquid sub voluntate cadit, generali ratione *voluntarium* dici potest, tamen hinc distingui possunt variæ acceptiones voluntarii. Duobus enim aut tribus modis aliquid cadit sub voluntatem, primò vt obiectum tantùm & non vt effectus, neque vt actus voluntatis; & hoc potius dicitur volitũ, quàm volũtarium, prout nunc de illo agimus. Exemplũ est in obiectione facta de morte ab alio effecta me consentiente non cooperante: Sic etiam generatio æterna dicitur Patri esse voluntaria obiectiuè: seu concomitanter, non principiatiuè. Secundo modo cadit aliquid in voluntate tanquam effectus seu actus eius, quod dicitur causaliter voluntarium, seu principiatiuè, de quo erit in præsenti præcipuus sermo, & hoc modo dicuntur voluntarii actus, tum etiam eliciti, tum etiam imperati à voluntate. Est autem cõsiderandum nihil esse voluntarium hoc posteriori modo, quin sit etiam voluntarium priori modo, etsi non conuertantur, nihil enim potest à voluntate procedere aliquo modo, quin sit ab ea aliquo modo volitum: quidquid autem est volitum à voluntate, induit aliquo modo rationem obiecti sui. Sed circa ea, quæ hoc posteriori modo voluntaria sunt, oportet etiam aduertere, quædam esse in voluntate immediatè, vt actus ab ea elicitus: quædam verò mediatè, id est, mediis actibus elicitis, vt sunt actus imperati, sub quibus effectus eorum comprehendo, inter quos hæc est differentia, quòd actus imperati ita sunt voluntarii causaliter, vt sint etiam propriè voluntarii obiectiuè. Sunt enim actus imperati propria obiecta elicitorum actuum, per quos imperantur, vt cùm aliquis voluntariè facit eleemosynã, exterior actus dandi eleemosynam est proprium obiectum interioris voluntatis dandi illam, atque ita illa actio est propriè voluntaria, & vt effectus, & vt obiectũ. At verò ipsa interior volitio, quæ est actus elicitus, ita est voluntaria & volita vt actio seu actus, vt non sit propriè obiectum volitum, quia necesse est huiusmodi actum habere obiectum à se distinctum, circa quod directè versetur. Vnde solùm ipse est volitus intrinsecè, & per se ipsum per quandam virtualem reflexionem quam in se includit, & ideo dicitur volitus per modum actus, non per modum obiecti.

III. *Quid sit voluntariũ vt obiectum.* His positis constat primò voluntarium vt obiectum, seu concomitans tantùm, nihil aliud esse quàm denominationem quandam in obiecto voluntatis manentem ab actu eius, quo vult, seu complacet in tali obiecto: sicut esse amatum est denominatio quædam in obiecto, seu re amata ab actu amantis, nam idem est esse volitum, quod esse amatum, & (vt dixi) idem est esse hoc modo voluntarium, quod esse volitum: sed huiusmodi voluntarium non satis est ad aliud, de quo modò tractamus, nam disputamus de voluntario, quod constituit actum humanum, ad quod non sufficit voluntarium tantùm obiectiuum, vt per se constat.

IV. *Quid voluntarium vt actus imperatus.* Secũdò facilè ex dictis constat quid sit volũtarium per modum actus imperati, nihil enim aliud est, quàm habitudo, seu denominatio quędã in actu imperato ab actu elicito, cuius est, & obiectum, & effectus, nõ enim alia ratione actus imperatus volũtarius dicitur, nisi quia procedit ab actu elicito volũtario, & ab ipso quodammodo informatur, & cum illo cõstituit vnum actũ moralem, vt dicam, quæ per se sunt satis clara. Tota ergo difficultas reuocatur ad actus elicitos.

V. *Quid vt actus elicitus* Tertiò potest colligi, esse voluntarium in actu elicito, nihil aliud esse quàm esse actum, ita immediatè manantem à voluntate, vt per se ipsum intrinsecè sit volitus per virtualem, & intrinsecam reflexionem in ipso inclusam. Hoc ferè constat ex dictis, quia inter hunc actum, & voluntatem, non mediat alius actus: ergo necesse est, vt se ipso, & per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem dicatur voluntarius. Sed hoc, vt ampliùs explicetur, distinguamus in ipso actu elicito duas rationes, alteram qualitatis, seu termini, alterã dependentiæ, seu actionis: videtur ergo dici posse actum ipsum, quatenus est qualitas quædam, esse voluntariũ ab actione, seu dependentia, per quam manat à voluntate, ipsam verò actionem se ipsa esse voluntariam per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem, nam actus non est a voluntate, nisi mediante actione: actio verò immediatè per se ipsam: sed tamen licèt hoc ex parte verum sit, non tamen sufficit ad propriam, & formalem denominationem explicandam: verum quidem est in actu immanente, vt voluntarius sit, necessariam esse illam dependentiam à voluntate, vt principio proximo efficiente, tum quia in omni actu vitali est hoc proportionale necessarium, vt possit existere, & suam potentiam informare: tum etiam quia supponimus hunc actum esse voluntarium, non tantum obiectiuè, sed etiam causaliter: voluntarium autem causaliter necessariò requirit dimanationem a voluntate, quæ cùm in hoc actu elicito non sit per alium actum, necesse est quod sit per intrinsecam dependentiam. *Actus vt qualitas etiã est volitus per se & non tantùm per suam dependentiã à voluntate.*

VI. *Est tamẽ volũtarius per intrinsecam reflexionem* Addendum verò est etiam ipsum actum quatenus in facto esse informat voluntatem, & cõstituit illam volentem, non tantùm constituere illam volentem obiectum, sed etiam ipsummet actum per virtualem reflexionem in illo inclusam, quod etiam agendo de voluntaria productione Spiritus S. explicui *lib. 6. de Trinit. cap 4 à num. 7.* Nam actus ipse, vt actus est, intrinsecè includit, quòd sit volitus, neque intelligi potest voluntatem constitui volentem, id est, voluntariè tendentem in obiectum, quin virtualiter velit ipsam tendentiam, seu inclinationem, vt si per possibile, vel impossibile amaret obiectum per amorem impressũm ab alio sine efficientia eius, reuera non tantùm non eliceret ipsam efficientiam, sed etiam neque ipsum amorem, neque voluntariè, & spontaneè amaret: ergo signum est huiusmodi actum, non solùm denominari voluntarium à dependentia in genere causæ efficientis, sed per seipsum formaliter ex vi suæ informationis, in quo differt huiusmodi actus ab omni alio, qui non sit à voluntate elicitus.

VII. Dices, quamuis hoc appareat verum in actibus voluntatis, qui sunt per modum prosequutionis, vt sunt amor, & alii, qui tendunt in bonum sub ratione boni: non tamen in actibus, qui sunt per modum fugæ, vt tristitia, odium, &c. nam hi actus sunt potius nolitiones quædã, quàm volitiones. Vnde nõ denominant sua obiecta voluntaria, sed potius inuoluntaria: ergo non possunt huiusmodi actus esse voluntarii se ipsis, & tamen sunt eliciti à voluntate, & voluntarii eidem, cuius signum euidens est, quia in eis esse potest peccatum, & meritum, vt in tristitia de bono opere, & dolore de peccatis: ergo non potest

potest ratio voluntarii prædicto modo sufficiẽter exponi in omnibus actibus elicitis.

VIII. Ad hanc obiectionem respondetur primò eũdem actum esse posse directam nolitionem obiecti, & virtualẽ volitionem sui ipsius, nam licèt tristitia, v. g. absolutè, & simpliciter videatur inuoluntaria, tamen supposito tali modo præscutiæ est voluntaria, nam voluntariè quis fugit malum sibi inhærens, etsi absolutè nolit sibi esse. Nec refert quòd idem actus respectu obiecti sit nolitio, & respectu sui sit virtualis volitio quia hæc duo non opponuntur, cùm sint respectu diuersorum, & modis diuersis. Secundò potest hoc declarari ex D. Thoma 1. 2. *quæst. 6. artic. 3. ad. 2.* Si dicamus omnes actus, qui à nobis explicantur per modum nolitionis, & fugæ, reipsa esse volitiones quasdam, si ad propria obiecta comparentur; & inductione hoc explicatur, nam odium alterius, est actus per modum fugæ, & dicitur esse nolitio quædam, & tamen reuera est velle illi malum, & similiter dolor de peccatis, qui explicatur per hanc vocem, *nollem peccasse*, idem est quod vellem non peccasse, nam, vt rectè dicit D. Thomas, illud verbum *nollem*, si per solam negationem explicetur, nõ tam dicit actum quàm negationem actus: si autem positiuè declaretur, nihil aliud esse potest, quam voluntas carendi seu non habendi aliquid. Cuius signum etiã esse potest, quia ex vi talis actus mouentur aliæ facultates, & organa corporis ad fugiendum, vel alias actiones, quæ non fiunt nisi voluntate positiua efficiendi illas. Hoc autem posito facilè intelligitur hos actus posse esse seipsis voluntarios, vt facilè patet ex dictis.

IX. *Exponitur iam vulgaris definitio voluntarii.* Quartò facile est ex dictis explicare definitionem communem *voluntarij* ab Aristotele traditam, meritò enim ait voluntarium debere esse à principio intrinseco, quia necesse est, vt oriatur à proprio appetitu innato, qui sit in agente: & in hac particula conuenit motus naturalis cum voluntario: differt tamen voluntarius à violento, qui est à principio extrinseco, vt infrà dicam *disp. 2. sect. 1. à num. 5.* Addunt verò citati autores voluntarium procedere ex cognitione, vt illum distinguant à motu naturali, vt sic, hic est enim consentaneus appetitui naturæ, ille verò debet esse ab appetitu eliciente, & vitali, qui appetitus sequitur formam apprehensam, & ex cogitatione resultat, nec ferri potest in incognitum, & ideo rectè dicitur *voluntarium* esse ex cognitione, quod non tantùm est intelligendũ cõcomitanter, sed etiam causaliter, ita vt cognitio sit aliquo modo fons, & origo ipsius voluntarii Et ita est explicata definitio D. Thomæ. De alia verò particula addita ab Aristotele dicam soluendo obiectiones *in num. 11.*

X. *Suadetur data explicatio.* Quod autem nomine *voluntarii* hoc significetur, quòd per dictam definitionem explicatur non tam est probandum, quam sumendum ex communi vocis significatione: potest tamen sic explicari, nam constat esse in aliquibus rebus hunc modum appetendi vitalem, & elicitum ortum ex cognitione, quia appetitus elicitus in hoc superat pondus naturæ: Sicut ergo aliquis motus est ex solo impetu naturæ, ita actus aliquis est ex appetitu eliciente, & sicut illud habet proprium nomen, & dicitur *naturalis*: ita etiam ille alius motus indiget proprio nomine: ad illud ergo significandũ impositum est nomen *voluntarium*, vt constat ex communi vsu, & ideo hoc nomen nunquam tribuitur iis, quæ sine cognitione operantur, imò hinc deriuata est hæc vox ad specialiter significandum ea, quæ sola propria voluntate fiunt absque vllo extremo impellente Sic 1. Petri 5. *Non turpis lucri gratia sed voluntariè*: & interdum etiam ea, quæ fiunt sine obligatione, dicuntur voluntaria, sic etiam quod fit prompto animo dicitur specialiter voluntarium: significatur ergo hac voce ille motus, qui oritur ex proprio appetitu eliciente, & ideo necesse est, vt sit à principio intrinseco cum cognitione.

Vltimò facile est respondere ad obiectiones factas: assensus enim conclusionis per se non est voluntarius, sed naturalis nisi quatenus imperari potest à voluntate quoad exercitium, quia neque per se est intrinsecè volitus, sicut actus appetitus, neque procedit ex cognitione sui proprii obiecti circa quod versatur, sed potius ipse est cognitio sui obiecti, motus autem voluntarius procedit ex cognitione obiecti, circa quod versatur, & ita est intelligenda definitio. Alia verò obiectio de occisione ab alio facta, & mihi voluntaria, procedit de voluntario obiectiuè tantùm, non causaliter: definitio autem intelligitur de proprio voluntario causaliter. Ad aliam obiectionem circa particulam, quam Aristoteles addit, & D. Thomas omisit, dici potest Aristotelem definiuisse voluntarium perfectum, & rationale: D. Thomam verò abstractius fuisse loquutũ, quod est probabile, sed difficile propter obiectiones ibi factas, & ideo aliter dici posset, illam particulam, *cognoscente singula, in quibus est actio*, non esse absolutè, & simpliciter intelligendam, sed per distributionem accommodatam. Itaque vnumquodque *voluntarium* requirit cognitionem omnium proprietatum, quæ sub illud cadunt, seu quæ necessariæ sunt, vt actio appetatur. Vnde si sit perfectum *voluntarium*, requirit cognitionem omnium conditionum absolutè, & simpliciter: si verò sit imperfectum, sufficit cognitio illius materialis obiecti circa quod versatur, atque eadem ratione ignorantia vnius circumstantiæ efficiet, vt actio nõ sit voluntaria, quoad illam circumstantiam: poterit tamen esse voluntaria, quoad substantiam, & alias circumstantias, quæ cognoscuntur, de qua re iterum infrà *disp. 5.* vbi tractabitur ille locus Aristotelis. XI.

SECTIO II.

Vtrùm in actibus humanis reperiatur liberum necessitatem excludens.

Circa voluntarium non oportuit specialiter tractare quæstionem, an sit, quia si semel intelligatur, quid illa voce significetur, nihil est notius ipsa experientia, quàm esse in homine actiones spontaneas, & volũtarias, & ita neque cum Catholicis neque cũ hæreticis fuit de hoc vlla controuersia: at verò de libertate est maxima: & est sermo de volũtate excludente necessitatem, ne sit quæstio in modo loquendi, vt infrà *disp sequenti sect. 4* latiùs. Fuit autem in hac re antiquus error negans reperiri in homine motum liberum propriè dictũ, & explicatum Sed in hoc errore sunt varii modi, & varia principia, quę possunt ad quatuor capita reuocari, quæ attingunt varias difficultates ad alias materias pertinentes. Vnde tantum indicabo illas, & designabo loca I. *Voluntarium dari consentiunt omnes de libero dissentiunt infideles.*

bo loca, breuiter explicans, quod ad intelligentiam huius materiæ fuerit necessarium.

II. *1. Error negans libertatem ob fatum, vel in fluxum cæli*

Primus error reuocat hanc necessitatem in causam extrinsecam quam *fatum* appellat, & nomine fati intelligit seriem naturalium causarum, & præcipuè cælorum influxum. In hoc errore fuerunt Stoici, quos imitati sunt, hæretici Priscillianistæ, contra quos videri potest Concil. Bracarense I. *can.* 9 Leo Papa *epist.* 95. *cap.* 8. Hieron *epist.* 66. August. *cont. hæres hæres.* 70. qui in 35. eundem errorem tribuit Bardæsano: tamen Epiphan. *hæres.* 56. potius refert eum contra fatum scripsisse, & idem colligitur ex Euseb. *lib.* 4 *histor* c. 11. Hi tamen infideles in duobus errabant, quia tam ineuitabilem putabant esse huius fati necessitatem vt nec diuinæ prouidentię, ac potentiæ eam subiicerent, contra quem errorem agitur *in* 1. *p. q.* 19. 22. *&* 25. Secundò errabant existimantes cœlos posse directè influere, & immutare intellectum, & voluntatem hominis, quod est signũ, vt ait D. Thomas, eos existimasse animam hominis esse materialem, nihilque inter intellectum, & sensum distinxisse, quam rem attingit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 9. *art.* 5. latiùs 1. *p. q.* 115. *artic.* 4. *& q.* 116. *art.* 1. *&* 1. *cont. Gent. c.* 84. *&* 85. quinimò non solùm materiales seu corporales causas, verùm nec spirituales creatas posse immediatè immutare hominis voluntatem, ostendit idem D. Thomas 1. *p. quæst:* 104. 105. *&* 111.

III. *2. Error tollens libertatem ob Dei impulsum in voluntatem*

Secundus error tribuit necessitatem etiam causæ extrinsecæ, non tamen creatæ sed diuinæ motioni: sic Caluinus, & alii hæretici, qui dicũt voluntatem nostram non posse liberè operari, quia indiget diuina motione determinante illam ad operandum, vel certè, quia subiecta est dispositioni diuinæ voluntatis, per quã ita sunt ordinata omnia antequam fiant vt non possint aliter fieri, aut euenire. Imò August. 5. *de Ciuit. Dei c.* 8. ex Seneca *lib. de benefic. & epist.* 18. ita explicat Stoicorum sententiam, vt scilicet, per fatũ intellexerint hanc dispositionem diuinæ voluntatis, & indicat in hoc sensu non esse improbandam illorum sententiam. Sed intelligendus est dummodo non sentiant eam diuinam dispositionem necessitatem imponere humanæ volũtati, vt exponit D. Thomas. 1. *p. q.* 116. *art.* 3.

IV. *Prior modus explicandi prædictum errorem.*

Fundamentum huius erroris altero ex duobus modis potest explicari, prior est, has duas conditiones, scilicet operari liberè, & operari cum dependentia à prima causa esse prorsus repugnantes, ita vt non possint eidem facultati simul conuenire, nam hinc necessariò sequitur nullam esse causam creatam natura sua liberam in agendo, quia omnis causa creata necessariò pendet in agendo à concursu primæ causæ, non potest autem eadem res, seu causa ex natura sua habere conditiones repugnantes.

V.

Hoc fundamentum, seclusis etiam principiis fidei, de quibus statim, nulla ratione verisimili probari potest, quia hæc repugnantia, neque oriri potest ex parte causæ creatæ, neque ex parte Dei. Primum constat, quia quamuis libertas in agendo sit perfectio simpliciter simplex, tamen non postulat ex se infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, nisi sit in summo perfectionis gradu quem habet in Deo, sicut videre licet in aliis perfectionibus simpliciter, quales sunt esse intellectualem, immortalem, &c. neque enim aliqua specialis ratio de hac perfectione afferri potest, quia libertas, vt sic, non oritur immediate ex infinitate, sed ex perfecta intelligentia ad proponendum diuersa bona appetitui singulorum rationem, & vtilitatem, & incommoda ponderando, quod totum reperiri potest in natura finita. Neque etiam ex parte Dei potest oriri hæc repugnantia, tum propter generalem rationem quòd nullus effectus repugnat ex parte potentiæ Dei, nisi in se inuoluat contradictionem aliquam, tum etiam quia Deus cùm sit omnipotens, & infinitè sapiens, vnicuique rei prouidere potest iuxta modum naturæ illius accommodatum. Nec denique in re ipsa est repugnantia quòd operatio sit libera, & dependens à superiori causa, quia potest dependere absque eo quòd superior causa determinat inferiorem per concursum suum, & absque vlla posterioritate in causando, sed cum omnimoda simultate, & concomitantia in eo concursu. Neque quòd hæc duo sint possibilia, nulla est repugnantia, nec difficultas, quæ probabiliter ostendi possit: hoc autem posito facilè intelligitur dependentiam à superiori causa non repugnare cum libera determinatione causæ inferioris, de qua re latiùs in materia de peccatis, & gratia, & 1. *p. quæst.* 19.

Secundo modo potest fundari hic error, scilicet, vt non oriatur ex repugnantia ipsius rei, sed ex sola diuina voluntate: iuxta quam intelligentiam non negat hæc sententia hominem esse liberi arbitrii in actu primo, id est, habere in se facultatem operandi ex se indifferentem, nisi aliunde ab extrinseco necessitetur. Deinde non negat posse Deum si velit concedere homini, vt vtatur hac facultate sua in actu secundo dando illi concursum accommodatum: affirmat tamen Deum de facto voluisse determinare suo arbitrio voluntates nostras ad omnes actus tam bonos, quam malos, idque fortasse vt ostenderet potentiam suam, & dominium quod habet nostrarum voluntatum, & vt omnia, quæ futura sunt, ineuitabiliter suo arbitrio disponeret independenter à nostro. Et ad hoc confirmandum congerunt hæretici plura testimonia malè intellecta tam sacræ Scripturæ, quàm Sanctorum Patrum, præsertim Augustini, quorum intelligentiam infrà indicabo. VI. *2. Modus explicandi eundem errorem.*

Sed in hoc etiam sensu est improbabilis hic error. Primò, quia de diuina voluntate, & dispositione, quæ in naturis rerum fundamentum non habet, sed potius eis aduersatur, nihil rationabiliter affirmari potest, quod reuelatum non sit, aut ex reuelatis colligatur, hoc autem quod hic error affirmat, non solum reuelatum non est, sed potius contrarium in sacra Scriptura continetur, vt statim ostendam. Deinde est contra perfectionem, & sapientiam diuinæ prouidentiæ immutare in omnibus actionibus, & suppositis humanis modum operandi connaturalem illis quin potius propter hanc potissimùm causam Deus permittit peccata, vt hominem suæ libertati committat, neque id pertinere poterat ad manifestationem diuinæ potentiæ, tum quia satis eam ostendit si interdum hoc faciat, & vtatur humana voluntate suo arbitrio, eique necessitatem imponat aliquando, nam si semper id faceret, potius videretur carere potentia ad concurrendum cum humana volũtate salua eius libertate: deinde, quia maioris est sapientiæ, & potẽtiæ omnia ita disponere, vt infallibiliter ita fiant, sicut per diuinam prouidentiã disposita sunt, & tamen quòd liberè fiãt, quæ per voluntatem rationalem facienda sunt: hoc autem esse possibile Deo, supposita infinita eius scientia & potentia, non esset difficile ostẽdere, sed id spectat ad materiam de prouidentia, & de gratia. Omitto esse contra diuinam bonitatem inclinare, seu determinare humanã VII.

volun-

voluntatem ad malum, seu peccatum, quod etiam prædictus error consequenter asserit.

VIII. *3. Error tollens liberta tem ob appetitum sen sitiuum.* Tertio erratum est circa hanc libertatem hominis, tribuendo necessitatem non causis extrinsecis, sed intrinsecis, non ex parte animæ, sed ex parte corporis, ita vt corpus passibile, & subiectum fomiti, & inordinatis affectibus appetitus sensitiui necessitatem voluntati imponat, nec relinquat illam libere operari. Iuxta quem dicendi modum non negatur simpliciter voluntatem secundum se esse liberam, seu capacem liberæ actionis, nam si esset separata à corpore, vel si in ipso corpore haberet corpus ipsum sibi omnino subiectum, posset vti suo dominio, & libertate, à qua tamen impeditur ratione talis corporis. Hic videtur esse sensus hæreticorum huius temporis, qui dicunt hominem in statu innocentiæ habuisse vsum liberi arbitrii, per peccatum tamen illum amisisse, ita vt iam non sit liber, sed seruus peccati, vt late Roffens. *articulo septimo.* contra Lutherum & alii recentiores Afferunt tamen hi hæretici plura ex sacris Scripturis, & præcipue ex Augustino, quorum intelligentiam infra breuiter indicabo. Rationem vero nullam afferunt, quia reuera est omnino irrationabilis error, nam si corpus passibile, & affectus appetitus quantumuis inordinati, non auferunt vsum rationis, neque etiam auferre poterunt rationem liberi arbitrii, si rationabilis voluntas ex se, & natura sua libera est, quia appetitus non influit directe in voluntatem, neque illam physice mouet, aut determinat, vt tractat D. Thomas 1. 2. *quæstion. nona & decima, & in quæstion.* 99. & ex ipsa experientia constat esse in potestate hominis non consentire concupiscentiæ, & motioni eius, & in sacra Scriptura nihil est frequentius, vt infra citabimus *à num.* 11.

IX. *4. Error tollens liberta tem ex ipsa natura potentiarum animæ. Arguitur pro hoc errore quoad intellectũ.* Quartus modus afferendi hanc necessitatem fundatur in intrinseca natura ipsarum potentiarum hominis, quia nimirum omnes sunt determinatæ ad vnum, etiam supremæ, quales sunt intellectus, & voluntas. De intellectu id facile probatur, nam quoad specificationem determinatus est ad assentiendum vero; & dissentiendum falso, nec potest aliter ferre iudicium; quoad exercitium vero, aut determinatur à natura ipsa conuictus euidentia veritatis, aut si hoc modo non determinatur, non potest se ipsum determinare ad actum, sed indiget extrinseco mouente determinante. Cuius ratio est, quia omnis determinatio ad operandum necessario esse debet, aut naturalis ex solo impetu naturæ, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis: omnis enim operans, aut operatur præcise, quia est talis naturæ, aut quia vult, & appetit operationem; actus autem intellectus non est per se, & intrinsece voluntarius, quia hoc est proprium actionis appetitiuæ virtutis: ergo si talis actus intellectus non est mere naturalis, & necessarius, oportet, vt sit voluntarius, non per se ipsum, sed per determinationem ab actu alterius potentiæ: ergo necesse est vt ab illa determinetur ad talem actum, & non à se. Et hæc, vt existimo, est ratio à priori, ob quam intellectus non potest esse potentia formaliter libera.

X. *Arguitur quoad voluntatem.* Rursus voluntas necessario sequitur definitum iudicium intellectus; ergo neque etiam ipsa est potentia libera; sed determinata ad vnum: ergo in illa potentia nulla est actio libera. Assumptum declaratur, quia voluntas est potentia rationalis, vnde necessario sequitur ductum rationis, nam sicut non potest ferri nisi in cognitum per intellectum, ita non potest ferri aliter quam iudicatum est. Et ideo docent morales Philosophi, & Theologi, non posse esse defectum in voluntate, quin prius sit in intellectu, nam si intellectus prius recte proponat, & iudicet, non potest voluntas non recte eligere: ergo signum est voluntatem necessario sequi iudicium rationis: quod si interdum videtur non ita facere, ideo est, quia intellectus non recte iudicat, nec satis considerat omnia, quæ necessaria sunt ad mouendam voluntatem. Et hinc obiter videntur eneruari rationes multæ, & signa libertatis, quæ afferri solent, quales sunt correctiones, reprehensiones, consilium, punitio, & huiusmodi. Nam hæc quidem (inquiunt) viderentur superflua si homo non esset liber, nam ex his solum concludi videtur hominem esse rationalem, & hæc omnia deseruire, vt recte iudicet, & apprehendat, quid bonum sit, & agendum. nam hoc posito statim sequitur voluntas. Si ergo applicato obiecto, & medio sufficiente intellectus necessario iudicat, & voluntas necessario sequitur intellectum recte iudicantem, nullibi est vera libertas. Quam difficultatem late Buridan. 3. *Ethic. quæstion. prima.* tractat, vbi propter eam indicat libertatem arbitrii non posse ratione naturali constare: in quam sententiam citatur etiam Andreas de Nouo Castro *in* 1. *distinctione* 45.

XI. *Assertio affirm. & de fide, de qua vide etiam prologomenum 4. de grat. cap. 7.* Dicendum est autem in humanis actionibus reperiri liberum non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositum, de cuius ratione est, vt includat indifferentiam, seu potestatem agendi, & non agendi, seu agendi hoc, aut contrariũ. Hæc est veritas fidei, quæ ex variis locis sacræ Scripturæ aperte colligitur. Clariora sunt illa, in quibus tribuitur homini optio, seu electio, vt Deuter. 30. *Testes inuoco cœlum, & terram, quod proposuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem & benedictionem: elige ergo, &c.* similia habentur Iosue 24. *Optio vobis datur: eligite, quod placet* Ecclesiastici 24. *Apposui tibi ignem, & aquam, ad quod volueris extende manum.* quæ verba tractans Augustinus libr. de grat. & libero arbitrio cap. 12, *Ecce,* inquit, *apertissime videmus expressum nostræ libertatis arbitrium.* Videri etiam possunt alia testimonia apud eundem Augustinum *lib. de grat. & lib arbitr. à cap.* 2. & apud Cyprianum 3. ad Quirinum *cap.* 52. Faciunt etiam illa testimonia, in quibus tribuitur homini dominium suarum actionum, Genes. 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* quem locum ad rem præsentẽ optime declarat Prosper 2. *de vocat. Gent. c.* 4. hinc etiam illud Eccles. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, ideo stabilita sunt bona illius in Domino:* non esset enim dignus laude, vel præmio, nisi libere id fecisset: & ideo dicitur Prouerb. 4. *Rectos cursus fac pedibus tuis:* vt bene declarat August. Denique 4. *Reg.* 12. *& num.* 30. fit expressa mentio liberi arbitrii humani, & frequentia sunt huiusmodi testimonia in sacra Scriptura.

XII. Secundo afferri possunt varia signa libertatis ex sacra Scriptura, & Patribus desumpta. Primũ est potestas dominãdi, iuxta illud Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, &c. vt præsit, &c.* nam qui non est dominus suarum actionũ, multo minus esse potest aliarum rerum. Vnde Sancti Patres cõmuniter exponunt hominem esse ad imaginem Dei ratione liberi arbitrii. Secundũ est potestas peccandi, quæ neque intelligi potest sine libertate, non tantum coactionem, sed necessitatem absolutam excludente, vt late Augustin. *de vera, & falsa religione cap.* 14. Prosper *lib.* 2. *de vocat. Gent capit.* 14. Iustinus *quæst.* 88. *ad Gent.* vbi libertatem

dicit esse ponendam in definitione peccati Clemens Alexandrin. libr. 2. Stromat. *Libera electio peccatum inchoat.* Basil. homil. 9. *quod Deus non sit autor malorum*; hac enim potissimum de causa peccatum non refunditur in autorem naturæ, quia non ex necessitate naturæ oritur, sed ex libertate voluntatis. Tertium signum huic simile est præceptum, nam, vt ait Augustin. de grat. & libero arbitrio capit. 2. *Quomodo posset Deus prohibere ne velimus, aut præcipere, vt velimus, si ad volendum necessitamur?* & epistola 46. *Eo ipso quod præceptum est, obedientiam nostram requirit, quæ nulla esse potest sine libero arbitrio.* Similia legi possunt in Athanas. *libr. de Incarnat. Verbi.* Origen. *homil. 12. in Numer.* Quartum signum est reprehensio pœnæ non tantum ad terrorem, vel emendationem futurorum, sed etiam per se in vindictam mali commissi. Ac denique diuinum iudicium de humanis operibus, nam, vt eleganter Augustinus epistol. 46. *Si non est Dei gratia, quomodo Deus saluat mundum; & si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum?* Vide Prosperum, & Iustinum *quæstion* 9. Euseb. 6. *de præd. cap.* 5. *& libr.* 1. *demonstrat. cap.* 9. *& libr.* 4. *cap.* 1. *& sequentibus.* Irenæ. 4. *cont. hæres cap.* 9. *&* 29. Cyril. Hierosolym. 5. *catech.* 4. Origen. *hom.* 20. *in Num.* Dionys. 4. *cap de diuin. nom. in fine*, ait. *Sed dicet quispiam infirmitati supplicium non deberi, sed veniam: si non suppeteret potestas, recte se haberet oratio.*

XIII. Tertio principaliter addere possumus testimonia Patrum, ex quibus constat hanc fuisse perpetuam traditionem, & consensum Ecclesiæ. Sed quia huiusmodi testimonia sunt frequentia, & vulgaria, solum designabo loca, scilicet in Clemente Rom. *epist.* 3. *decretali*, & Dionys. *de Ecclesiastica Hierarch. cap.* 2. *p.* 3. Iustin. *dialog.* 9. *cum Tryphone*, satis post medium *q* 8. *ad Orthod.* Lactant. 4. *de sapient. cap.* 11. Athanas. *orat cont. idola.* Cyprian. *epist.* 18. *lib. de vnit. Eccles.* Nissen. *toto lib.* 7. *suæ Philosophiæ.* Nazianz. *orat.* 1. 30. 38. *&* 42. Damascen. *lib.* 2. *de fide cap.* 16. Ambros. *lib.* 2. *de fid. ad Grat. cap.* 3. Hieron. *epist. ad Damas. de filio prodigo.* Aug. præter loca citata 1. *Retract. cap.* 9. *&* 16.

XIV. Quarto accedit definitio Ecclesiæ. Nam Concil. Brachar. supra citatum. Concilia item contra Pelagianos congregata, veritatem hanc vel definiunt, vel aperte supponunt. Pelagius enim non solum liberum arbitrium cognoscebat, verum illi soli tribuebat bona opera hominis, & initium salutis. Concilia vero admittunt liberum arbitriũ operari in homine, diuina tamen gratia excitatum, & adiutum; Cœlestin. Papa *epist.* 1. *ad Episcopos Gall. cap.* 14. *&* 15. Expressius hoc tradidit, & definiuit Tridentin. *sess.* 6. & Pius V. & Gregor. XIII. in bullis contra Michael. Baium hanc damnant propositionem, *quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere fit*; in quo docent esse in homine libertatem non solum excludentem coactionem, quæ voluntario opponitur, sed etiam necessitatem simpliciter, quæ absolute tollat potestatem agendi, & non agendi. Vltimo vti possumus rationibus, quæ peti possunt partim ex dictis inter referendos errores, partim ex ijs quæ dicemus.

XIV. Ex hac veritate sequitur primo, *facultatem libere operandi esse intrinsecam homini, & connaturalem illi.* Itaque quod homo libere operetur, non est aliquid extrinsece superadditum homini miraculose, aut per supernaturalia dona infusa, sed est intrinseca proprietas suæ naturæ. Hoc constat ex dictis, nam quod homo sit ad imaginem Dei, & capax dominii, naturale est ipsi, & ideo etiam si priuetur omnibus supernaturalibus donis, perseuerat in illo quod sit ad imaginem Dei. Similiter potestas pẽccãdi ex intrinseca infirmitate naturę oritur. Deniq; quod homo sit rationalis, naturale est ipsi. Ex hoc autem pręcise oritur, quod sit liberi arbitrii, nam hæc libertas oritur ex ratione, vt communiter dicitur, id est, ex eo quod ratio potest vniuersalem rationem boni, & mali attingere, & in vnoquoq; obiecto cognoscere quid bonitatis, aut malitiæ habeat, & quam connexionem habeat, vel cum fine intento, vel cũ hominis natura ponderare: hoc autem totum naturale est hominis saltẽ in ijs rebus, quæ lumine naturæ cognoscuntur. Vnde addo vlterius fieri nõ potuisse, vt homo eleuaretur ad libere operandum, nisi ex sua natura haberet ali- quam facultatem liberam, quia si omnis potentia humana natura sua esset determinata ad vnum, neq; posset extra illud versari, quia nõ posset ferri extra suum obiectum, neq; posset ipsa ex se suspendere suum actum, quia non posset naturam suam mutare, neq; contra suam naturalem inclinationem operari. *Si homo nõ esset natura sua liber, non posset eleuari ad libere operandum.*

XVI. Dices: Potest Deus efficere, vt potentia natura sua libera necessario operetur etiam in ijs, in quibus est de se libera: ergo etiã potest facere, vt potẽtia ex natura sua determinata ad necessariam operationem operetur libere, & cum indifferentia. Respondetur negando consequentiam, nam quando potentia libera necessitatur ad operandum, non mutatur intrinsece natura eius, quasi in actu primo (vt sic dicam,) semper enim manet de se libera, & indifferens ad illũ actum, & obiectum, impeditur tamen ne in actu secũdo vtatur illa libertate. At vero si potentia necessaria libere esset operatura, oporteret ipsam in se quoad actum primum immutari, quia non potest intelligi, vt potentia, quæ natura sua habet intrinsecam impotentiam ad suspendendum suũ actum per se ipsam intrinsece, & voluntarie recipiat cõtrariam potestatem, quæ ad libertatem requiritur absq; interna mutatione ipsius potẽtię: quomodo n. potentia manens determinata ad vnũ, erit simul indifferẽs respectu eiusdem actus, præsertim cum hæc indifferentia magis consistat in aptitudine, & potestate ipsius potentiæ, quam in aliqua intrinseca potestate ipsius actus liberi, vt infra. Deniq; necessitas potest prouenire ab extrinseco, neq; ex se aliud postulat, & ideo nihil obstat quominus potentia ab intrinseco libera, extrinsecus necessitetur; at vero libertas debet esse ab intrinseco, & ideo si non oriatur ex interna facultate ipsius potentiæ, fieri non potest vt ab extrinseco proueniat.

XVII. Sed contra, nam ad actus supernaturales non habet homo naturalem libertatem, cum non habeat naturalem potestatem, & tamen per gratiã, & supernaturaliter accipere potest liberam facultatem illos operandi. Rursus è contrario homo videns Deum necessitatur ad amandum ipsum, & tamen supernaturaliter fieri potest, vt ille amor sit liber, si homo accipiat supernaturalem potestatem ad suspendendum illum actum.

XVIII. Respondeo ad priorem partem voluntatẽ hominis ex solis viribus naturæ non habere cõpletam libertatem circa actus supernaturales, vt argumentum probat, habere tamen libertatem (vt sic dicam) inchoatam, seu fundamentũ completæ libertatis, quod habere non posset, nisi ipsa esset natura sua libera. Quod ita declaro, nam ex duobus, quæ ad libertatem requiruntur, quæ sunt potestas agendi, & non agendi, hoc secundũ potest voluntas ex se circa actus supernaturales, quia licet non possit eos efficere sine auxilio gratiæ, potest tamen omittere, & suspendere, quia ad hoc non postulat supernaturales vires, hoc

hoc autem non posset nisi natura sua esset domina suorum actuum. Circa alterum vero, scilicet potestatem agendi, non habet ex se completas vires, habet tamen capacitatem obedientialem passiuam, & actiuam, vt possit eleuari ad illos actus, quæ fundatur in vniuersali capacitate voluntatis, qua tendere potest in bonum, vt sic, inde enim fit, vt possit eleuari ad amandum libere omne bonum, quod ex se non necessitat voluntatem, quia hæc libertas, vt supra dixi, oritur ex facultate rationis ponderantis in quolibet obiecto propriam rationem boni, quod etiam seruatur in obiectis supernaturalibus, quando voluntas eleuatur ad operandum circa illa; nam tunc etiam illa ducitur ratione suo etiam modo eleuata, & cognoscente supernaturalia obiecta.

XIX. Ad alteram partem respondetur nunquam posse fieri, vt amor Dei clare visi sit in se intrinsece, ac formaliter liber, quia non potest voluntas per intrinsecam ac voluntariam suspensionem talis actus illo carere, sed ad summum fieri potest quod Deo suspendente concursum voluntas careat illo actu, & consequenter etiam fieri potest, vt quoties homo velit, Deus suspendat illum concursum. Si tamen homo videns Deum possit habere talem voluntatem sub aliqua ratione boni, tunc carentia, vel suspensio talis amoris esset libera, non per se ipsam, sed per denominationem ab alia voluntate libera, quę necessario supponit facultatem natura sua liberam à qua procedat: & hoc modo non repugnat actum natura sua necessarium fieri liberum per denominationem extrinsecam, & subordinationem ad potentiam liberam. Sic enim etiam nutritio, quæ ex se necessaria est, potest à Deo constitui sub dominio voluntatis: nos autem agimus de actu libero ex se per immediatam habitudinem ad potentiam elicientem.

XX. Secundo sequitur ex dictis per peccatum originale non esse amissam naturalem facultatem liberi arbitrii: vsum autem eius nec per peccatũ, nec per gratiam impediri semper. De hac veritate tractatur late in materia de peccato originali, & de gratia. Nunc autem declaratur breuiter. Primo quidem ex sacris Scripturis, & aliis testimoniis adductis, loquuntur enim de homine lapso, & prout de facto operatur, aut male suo arbitrio, aut bene per diuinam gratiam. Deinde ratione, quia peccatum originale non mutauit humanam naturam, quoad intrinseca, & essentialia, neq; quoad proprietates connaturales intrinsece ab illa manantes, quarum vna est facultas libere operandi, quæ ratio conuincit de libertate, quoad actum primum, quoad vsum vero eius sufficiunt quę dicta sunt referendo secundum, & tertium errorem *in num.* 3. *&* 8.

XXI. *Soluitur ratio quam pro se afferre possent hæretici.* Contra totam hanc doctrinam de libera hominis actione multa obiiciunt hæretici ex sacra Scriptura, & Patribus, pręsertim ex Augustino: & ratione, sed quod ad rationem spectat, nulla est, quæ intrinsece & proprie attingat difficultatem; nisi quæ tacta est in quarto dicendi modo *num.* 9. allato. quę apud me non conuincit, seclusa visione beata voluntatem necessitari ad sequendum dictamen intellectus, absolute, & simpliciter loquendo. Quod ideo addo, quia ex vi vnius prioris voluntatis subsequuto aliquo iudicio intellectus, potest voluntas necessitari ad alium actũ extrinsece, vt ab electione; sed tunc saluatur libertas in priori actu, quem posset voluntas tollere etiam post subsequutum aliud iudicium, & ita simpliciter non necessitatur ad sequentem actum. Tamen, absolute loquendo, & non supposito aliquo actu libero voluntatis, non necessitatur voluntas ad sequendum iudicium intellectus, quantumuis practicum esse fingatur, de qua re dicendum est infra agendo de actibus voluntatis, & videri potest quod ad hanc rem attigimus *lib.* 1. *de prædestin. cap.* 16. *à num.* 6.

XXII. *Explicantur loca scripturæ non recte ab eis adducta.* Deinde quod attinet ad Scripturam afferuntur illa loca, in quibus Deus dicitur immutare corda hominum, operari in nobis velle, & perficere, trahere hominem, & similia. In quibus omnibus duo tantum obseruanda sunt. Primum, hæc omnia dici ratione excitantis, seu præuenientis gratiæ, præsertim efficacis, cuius tamen efficacia non consistit in necessitate inferenda, sed in hoc, quod Deus infinita sua sapientia, ita mouet hominem, sicut scit esse opportunum, vt ipse consentiat; ita August. *de Spir. & liter. cap.* 34. & sæpissime cont. Pelag. Secundum est, in his locutionibus significari Deum esse principalem autorem huiusmodi operum, non tamen excludi liberam cooperationem nostram, vt optime tractat Nazianz. *orat.* 30.

XXIII. *Item loca Augustini.* Tandem ex Augustino obiici solent varia loca, in quibus dicit hominem per peccatum amisisse libertatem, & factum esse seruum peccati, & necessitatem peccandi incurrisse. Sed in his, & similibus est magna æquiuocatio in nomine illo *libertatis*, quia non sumitur, vt significat indifferentiam in operando, sed vt significat carentiam cuiusdam seruitutis, vt latius, & commodius explicabo *sequenti sectione.*

SECTIO III.

Quid sit esse liberum in humanis actibus, & quomodo à perfecto voluntario distinguatur.

I. *Quid sit liberum in actu primo.* NOn mouetur quæstio de deliberatione in actu primo, seu de facultate libera, quia non de potentiis, sed de actibus disputamus, quamuis ex his, quæ diximus, & quæ dicemus, constat hanc libertatem nihil aliud esse, quã vim quandam operandi cum dominio, seu virtute ad suspendendum actum, etiam positis omnibus requisitis ad operandum, vt latius docui *in Metaphys.* quæ vis non est res distincta à voluntate, sed est naturalis perfectio eius, quamuis oriatur ex perfectione intellectus: quomodo dici solet liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis, D. Thomas 1.2 *q.* 1. *art.* 1. Libertas autem actualis considerari potest vel in actu imperato, vel in actu elicito: in priori nihil aliud est quam emanatio, seu denominatio actus imperati ab elicito libero: in tantum enim actus imperatus est liber, in quantum ab efficacia actus eliciti liberi pendet, & ab illo quodammodo informatur moraliter.

II. *Liberum in actu secundo idem esse ac perfecte voluntarium qui putent.* Tota ergo difficultas reuocatur ad actum elicitum, quid in eo sit esse liberum, & quomodo se habeat ad voluntarium perfectum. In qua re multi Theologi sentiunt nihil aliud esse actum esse liberum, quam esse perfecte voluntarium. Ita sentit Almain. *tract.* 1. *moral. cap.* 1. dicit enim illud esse perfecte voluntarium, quod ita est in potestate operantis, vt positis omnibus requisitis ad agendum, possit ab illo fieri, & non fieri: in eadem sententia est Scot. *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 3. *dist.* 10. *quæst. vnic. quodlib.* 16. *artic.* 1. *&* 3. vbi docet Spiritum sanctum procedere libere, quamuis necessario producatur, quia nimirum perfecte voluntarie producitur. Sed consideranda est diuersitas inter hos autores, quamuis enim in hoc conueniant, quod liberum, & voluntariũ perfectum confun-

confundant, tamen diuerso modo, nam Almain. non solum ad liberum, sed etiam ad perfectum voluntarium videtur requirere indifferentiam, & dominium actionis. Scotus autem neque ad voluntarium, neque ad liberum hoc requirit, sed solum quod procedat ex perfecta cognitione: atque idem sentit Henric. *quodlib. 3. q. 17. & quodl. 6. q. 1. & quodlib 9. q. 5. circa finem, & in summ. art 6. q. 1.* in quibus locis multa dicit obscure, quæ longum esset referre. Eidem sententiæ fauet Durand. *in 2. d. 24.* vbi *in quæst. 1.* videtur liberum à necessario distinguere, tamen *in quæst. 2.* subdit aliud esse loqui de libertate absolute, aliud de libertate arbitrii, nam libertas arbitrii (inquit) excludit necessitatem, non tamen libertas absolute, nam si actio procedat ab intellectu, & voluntate, hoc ipso libera est. Vnde sentit liberum absolute dictum idem esse, quod voluntarium perfectum, quod magis declarat *in d. 39. qu. 3.* & eandem fere doctrinam habet Bonauent. *in 2. dist. 25. art. 2. q. 2.* insinuat Capr. *ibi* ad argumenta Henr. *cont. 1. concl.* præsertim *ad 5.* Fauet huic sententiæ D. Thomas *in 1. 2. quæst. 6.* nam *artic. 2. ad vlt.* dicit voluntarium perfectum includere potestatem operandi, in quo fauet opinioni Almain. & idem sentit *quæst. 21. art. 2. & 1. p. quæst. 41. artic. 2. & qu. 83. art. 2. ad 3.* Tandem *quæst 10. de potent. art. 2 ad 5.* plane docet opinionem Scoti, & concludit Deum amare libere se ipsum, licet necessario. Atque hunc dicendi modum libenter amplectuntur hæretici huius temporis, vt in modo loquendi doceant nos esse liberos, quia perfecte voluntarie operamur, quamuis re ipsa negent nos esse dominos nostrorum actuum.

III. Potest tamen fundari hæc opinio primo in modo loquendi sacræ Scripturæ, in qua persæpe ponitur voluntarium pro libero, & è contrario, & omnia, quæ voluntarie fiunt, censentur laude digna, Psalm. 53. *Voluntarie sacrificabo tibi*, id est, libere, teste Ambros. *2. de fide capit. 3.* sic ad Hebræor. 10. *Voluntarie peccantibus nobis, &c.* Vnde 2. Machabæor. 1. *vt faciatis eius voluntatem corde magno, & animo volenti.* Deuteronom. 12. Exod. 35. Paralip. 28. habentur similia testimonia, quæ frequentia sunt.

IV. Secundo fauent huic sententiæ nonnullæ locutiones Sanctorum difficiles. Damascen. libr. 2. cap 24. *Quod sponte fit, laudem, & vituperationem comitem habet*, quæ est proprietas actionis liberæ, & idem habet Nissen. *lib 5. Philosophiæ c. 1.* vnde *cap. 3.* subdit, *voluntarium, & inuoluntarium in his quæ in potestate nostra sunt, consistunt*: dicuntur autem esse in potestate nostra, quæ sunt nostri arbitrii. Vnde etiam Damascen. *libr. 3. capit. 22.* dicit voluntatem esse volitionem, ac liberum appetitum: sumit autem voluntatem pro actu, non pro potentia. Difficilius Aug. *lib. de nat. & grat. c. 46.* cum obiecisset voluntatis arbitrio priuari eum, qui naturali necessitate constringitur; respondet absurde hoc dici, quia non priuatur voluntate propter huiusmodi necessitatem; sentit ergo solum voluntarium, etiam si nõ opponatur necessario, esse liberum ea libertate, quę ad peccandum sufficit, atque idem sentit *in Enchirid. c. 105.* vbi habet illam vulgarem sententiam; *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, idem *lib. 5. de Ciuit cap. 23. & 30. lib. de duabus animabus* cont. Manich *cap. 10. lib. 1. retract. cap. 15.* vbi voluntarium dicit esse *animi motum cogente nullo*, & statim subdit fere idem de libero. Idem sentit Anselmus *lib. de liber. arb.* vbi ad libertatem non requirit indifferentiam, sed potestatem volendi rectitudinem ipsam propter se. Bernardus etiam *lib. de grat. & lib. arb.* definit voluntarium esse motum liberum, & *sermon 81. in Cantica*, & infra, *quod voluntarie fit, etiam si ex necessitate fiat, liberum est.*

Tertio possumus adiungere rationem, quia illa actio est libera, in qua homo se ipsum mouet ex perfecta aduertentia rationis; sed hoc totum est de ratione voluntarii perfecti: ergo hæc duo idem sunt. Vel aliter ex Augustino; nam illud aliquis facit libere quod facit quia vult, & si nollet non faceret: ergo operatur libere, atque adeo idem sunt libere, & voluntarie operari. Denique liber modus operandi est vltima perfectio rationalis appetitus, sed de ratione huius appetitus est, vt voluntarie operetur, & de perfectione eius est, vt operetur voluntarie: ergo perfectio huius appetitus consistit in operatione perfecte voluntaria: ergo idem est operationem esse liberam, & esse perfecte voluntariam. V.

In hac quæstione multa continentur, quæ oportet distinguere, vt intelligamus, in quo possit esse controuersia de re, in quo vero de modo loquendi, & ne conueniamus cum hæreticis neque in re, neque in loquendi modo. Prima quæstio maxime ad rem spectans est, vtrum in voluntate humana præter illum modum operandi ex perfecta cognitione, & intrinseco, ac vitali impulsu per se ipsum volito (in quo ratio voluntarii consistit, vt supra dixi) sit etiam alia conditio operationis, quæ consistat in indifferentia, seu independentia à potentia indifferente, quæ potest agere, & non agere. VI. *1. Dubium in hac controuersia.*

Et in hoc sensu constat certa resolutio quæstionis ex dictis supra *section. 1. numer. 11.* de qua etiam videri possunt tradita *libr. 1. de Auxiliis, a principio, & prologom. 1. de Gratia*, scilicet in actibus humanis vtramque conditionem reperiri: hoc enim sensu ostendimus esse de fide, esse in homine operationem liberam non tantum coactioni: sed etiam necessitati oppositam. Ex quo plane sequitur has duas rationes voluntarii, & & liberi in prædicta significatione sumpti prout nũc illo vtimur, esse distinctas saltem definitione, & ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quod potentia se determinet ad suum actum, volendo ipsum per se ipsum; altera vero in hoc, quod actus dicat habitudinem ad potentiam, quæ potest agere, & non agere, quæ duæ rationes plane diuersæ sunt, & euidentius constabit infra, cum ostendemus illas esse separabiles, & vnam posse augeri cum altera minuitur. Vnde in hac prima quæstione nulla est controuersia cum Catholicis, sed cum hæreticis, cum quibus iam actum est. VII.

Secunda quæstio esse potest, esto ratio libere sit distincta à ratione voluntarii, an necessario illam supponat, seu includat: non enim desunt Theologi, qui dicant posse esse actionem liberam, quamuis non sit voluntaria. Sed isti ad summum loquuntur de voluntario, & libero indirecto, de quibus postea, nunc vero agimus de voluntario, ac libero directo. VIII. *2. Dubium.*

De quibus dicendum est actum liberum includere essentialiter rationem voluntarii, quæ videtur esse communis sententia, & probatur primo, quia liberum arbitrium formaliter, & essentialiter est voluntas: ergo actus liber per se, & vt elicitus à potentia libera essentialiter est elicitus à libero arbitrio: ergo intrinsece includit, quod sit voluntarius, nam hoc per se conuenit actui à voluntate elicito. Secundo sic declaratur, quia actus liber elicitur à potentia, quæ natura sua non est determinata ad vnum: ergo necesse est vt ipsa se determinet ad suam operationem liberam: non potest autem se determinare nisi volẽdo talem operationem, quia intel- IX.

intelligi non potest; quod potentia ex se indifferens ad opposita, ad alteram partem determinetur, nisi quia vult; ergo necesse est, vt illa determinatio libera sit voluntaria per seipsam, loquendo de primo actu libero elicitiue, vt nunc loquimur, nam si sit liber per denominationem à priori actu, erit etiam voluntarius per denominationem ab eodem, quia est eadem proportionalis ratio; tamen cum non possit in infinitum procedi, necessario sistendum est in aliquo actu, qui primo, & per se sit liber per immediatam dimanationem à potentia libera, & hunc necesse est per se ipsum esse voluntarium, & in se includere necessariam determinationem potentiæ ad hunc actum potius, quam ad oppositum, nam in huiusmodi potentia, quæ se determinat ad suum actum, determinari ad operandum, & operari non sunt distincta, quia neque operatio potest intelligi sine determinatione, nec determinatio sine operatione, quia necessario esse debet actus secundus additus potentiæ. Atque hinc obiter confirmatur ratio supra tacta *sect.* 2. *numer.* 9. ob quam sola potentia appetitiua potest esse formaliter libera, quia in sola illa potest actus esse per se ipsum voluntarius, & determinatio libera includit essentialiter rationem voluntarii. Et ex hoc ipso principio sumenda est ratio, ob quam ad solam potētiam appetitiuam potest pertinere munus, seu officium mouendi alias potentias efficaciter quoad exercitium, de quo infra.

X. 3. *Dubium.* Tertia quæstio, vtrum è contrario ratio voluntarii sit etiam inseparabilis à ratione liberi. Sunt enim, qui dicant, quod licet voluntarium in communi abstrahendo à perfecto, & imperfecto possit reperiri absque libero, non tamen voluntarium perfectum, ita vt ratio liberi sit veluti differentia specifica, & contrahens commune voluntarium ad rationem voluntarii perfecti. Quod sentit Almainus citatus *n.* 2. & sequitur Conrad. 1. 2. *quæst.* 6. *artic.* 2. & loquuntur proprie de libertate necessitati opposita. Et ratio eorum esse potuit, quia perfectum voluntarium esse debet ex sola, & propria determinatione voluntatis, quæ solum reperitur in determinatione libera, nam si sit necessaria, iam non est à voluntate, sed à natura: vnde magis videtur esse ab extrinseco, quam ab intrinseco: defuit ergo ibi perfecta ratio voluntarii.

XI. Dicendum tamen est liberum non esse de ratione voluntarii perfecti, posseque huiusmodi voluntarium sine libero reperiri. Exemplum est in amore beatifico circa Deum clare visum, ille enim non est liber in proprie significatione, qua nunc vtimur, vt in superioribus *tract.* 1. *disputat.* 9. *sect.* 1. *à numer.* 7. contra Scotum probatum est: & similiter amor quo Deus se amat, & quo Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum, est omnino necessarius absque controuersia, alias Spiritus sanctus, vt etiam contra eundem Scotum arguebam *libr.* 6. *de Trinitat. capit.* 4. non necessario esset; quis autem neget, aut beatos amare Deum perfecte voluntarie, aut (quod absurdius est) Deum amare se ipsum, & Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum ex volūtario perfecto. Ratione vero ostenditur, nam huiusmodi volūtarium quamuis non sit liberum, potest procedere ex ratione, & cognitione perfecta; & ex perfecta voluntatis facultate operātis toto suo impetu, & conatu iuxta perfectissimam propensionem suam; ergo nihil ibi deest ad perfecte voluntarium. Antecedens constat facile ex exemplis adductis. Consequentia vero patet, quia voluntarium est, quod est ex cognitione ab intrinseco; ergo quod est ex perfectissima cognitione, & maxime ab intrinseco, erit perfecte volūtarium. Confirmatur, quia, vt supra *sect.* 2. *nu.* 5. dixi, nec libertas dicit perfectionem simpliciter respectu cuiusque obiecti, nec necessitas dicit semper imperfectionem; sed voluntatis perfectio in hoc consistit, vt feratur in vnumquodque obiectum, modo illi debito pro qualitate illius, & iuxta mensuram bonitatis, & necessitatis eius: ergo quando voluntas fertur in obiectum necessario, eo quod excellentia obiecti postulat illum modum tendendi, quæ excellentia perfecte cognoscitur ab operante; tunc voluntas perfectissimo modo tendit, & alioqui fertur ex intrinseco impulsu: ergo nihil illi deest ad perfectissimum voluntarium. Neque enim refert, quod obiiciebatur supra *in f. ne num.* 10. determinationem illam voluntatis videri esse à natura, & non à voluntate, tum quia licet sit à natura radicaliter, tamen effectiue, & vitaliter est ab ipsa voluntate, vnde nō est ab extrinseco, sed ab intrinseco, tum etiam, quia illa met ratio naturæ includitur in essentia ipsius voluntatis: est enim voluntas essentialiter natura quædam: vnde operari ex naturali impetu ipsius voluntatis, non excludit quin operatio talis sit omnino ex voluntate, atque adeo perfecte voluntaria.

Quarta quæstio plane de modo loquendi est, vtrum actus perfecte volūtarius, etiamsi sit simpliciter necessarius, dicendus sit liber, nam Scotus citatus, & alii contendunt ita esse appellandum, in quo fauent modo loquendi hæreticorum huius temporis, & ideo cauendum est hoc locutionis genus, quamuis in re non possit esse differentia, dummodo constet libertatem, quæ tali actui tribuitur, non esse illam, quę necessaria est ad merendum, & ad peccandum, ita vt peccatum tribuatur ad culpam operanti. Atque hoc modo est certissimum actum illum non esse liberum ea libertate, quæ proprie necessaria est ad liberum arbitrium. Vnde Philosophi, qui dixerunt Deum operari ex necessitate naturæ, non negabant illum operari per intellectum, & voluntatem, & consequenter perfecte voluntarie: negabant tamen eum esse liberi arbitrii. Quam tamen libertatem fides catholica illi attribuit: hæc ergo libertas propria non est in prædicto actu necessaria. XII. 4. *Dubium.*

Vt vero hoc plenius explicetur, & intelligātur varia loca Sanctorū supra in hac, & superiori sectione insinuata, notandum est *liberum* ex primęua impositione significare id quod est sui iuris, & alteri non est subiectum: vnde videtur directe excludere relationem seruitutis: vnde *in l. libertas. ff. de statu hominum*, dicitur, *libertas est facultas eius quod cuique facere libet, nisi quod ei, & lege prohibitum est.* Atque ita vulgari sermone homo ingenuus dicitur liber, atque hinc translata est hæc vox ad significandam libertatem voluntatis nostræ: in qua varii gradus considerari possunt, dicitur enim voluntas nostra libera à coactione, nam coactio est magna quædam seruitus, & ideo carentia illius, libertas dici potest, & in hoc sensu operatio perfecte voluntaria, quantumuis necessaria, potest dici libera, quia nihil coactionis habet, & in hoc sensu est vera propositio Augustini, *voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, si intelligatur de actu, nam de ipsa potentia res esset facilior. XIII. 1. *gradus liberi, seu libertatis.*

Secundus gradus est, in quo excluditur non tantum coactio, sed etiam necessitas simpliciter, & hæc est perfectior libertas, cum maiorem subiectionem excludat, & hoc sensu nos loquimur de libertate iuxta vsum magis receptum. Sic etiam XIV. 2. *Gradus.*

etiam loquitur sæpe Augustinus, & videre licet *libr. de perfectione iustitiæ respons.* 9. & in eodem sensu (vt opinor) 1. Retract. cap. 15. *voluntatem esse motum animi cogente nullo*, nam ibi *cogere* sumit pro eodem, quod est necessitatem imponere, vt constat ex contextu, qui modus loquendi est frequens apud Patres, vt patet ex Cyrillo *catech.* 4. & Irenæ. *cap.* 71. Bern *de lib. arb.*

XV. 3. *Gradus.* Tertius gradus excludit non tantum coactionem, & necessitatem absolutam, sed etiam necessitatem infirmitatis (vt sic dicam,) & inductionis, seu prauæ consuetudinis, quæ libertas est perfectior, & dicitur fuisse in statu innocentiæ, in quo voluntas erat libera à captiuitate corporis mortalis, & à fomite, quo inducitur ad peccandum, & hanc voco infirmitatem humanæ naturæ: atque hoc sensu dicitur homo peccando amisisse libertatem, & incurrisse necessitatem peccandi, non quia in aliquo actu simpliciter necessitetur, sed quia absolute non potest vitare omnia peccata mortalia sine Dei gratia, venialia autem, neque per gratiam, quæ ordinarie datur, seclusis priuilegiis. Atque hoc sensu videtur loqui Concil. Carthag. cum ad Innocent. scribit nostrum liberum arbitrium per gratiam Dei vere fieri liberum, dum à carnalium concupiscentiarum dominatione liberatur. Et in eodem sensu intelligendus est Augustinus vbicunque de hac materia loquitur, & præsertim in illo libro *de perfection. iustitiæ respons.* 9. vbi sic ait, *Victa vitio, in quo cecidit voluntarie, caruit libertate naturæ*, scilicet hac perfectissima libertate, & sic dicitur ibidem necessitatem peccandi per peccatum inductam, non excludere quin homo sua libertate peccet. Et eodem modo intelligendus est Bernard. *sermon.* 81. *in Cantic.* nec multum differt, quod dicit D. Thomas *quæstion.* 6. *de malo art. vnico ad* 23. scilicet hominem peccando liberum arbitrium perdidisse, quantum ad libertatem à miseria, & *ad* 24. dicit quod consuetudo peccandi facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis.

XVI. 4. *Gradus.* Quartus gradus adiungi potest, quod *libertas* dicat non tantum carentiam necessitatis simpliciter, sed etiam obligationis; sic 1. ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suæ voluntatis.* Et hinc etiam quando lex est imposita, quanto est suauior, & magis in amore, quam in timore fundatur, eo magis dicitur lex libertatis, & contraria lex seruitutis, de quo vide Irenæ. 2. *cont. hæret. cap.* 29. & Augusti. *toto lib. de spiritu, & litera.*

XVII. 5. *Dubium.* Quinta quæstio, in actu, qui simul est voluntarius & liber, quid sit, vel quid addat *esse liberum.* Quidam enim existimant esse aliquid reale intrinsecum ipsi actui: quod potest fieri verisimile, primo, quia hoc *esse liberum* est magna perfectio actus, nam ratione illius est dignus laude, vel capax meriti, si bonus sit, & è contrario digna pœna, si malus. Secundo, quia in hoc *esse libero* fundatur totum esse morale, quod est aliquid reale in actibus. Tertio, quia si *esse voluntarium*, est aliquid reale in actu, cur non *esse liberum*, cum non sit minus perfectum.

XVIII. Dicendum vero est actum esse liberũ, præter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem à potentia eliciente actum, & habente potestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum. Hæc opinio tribui solet Scoto *in* 2. *d* 40. & Durando *d.* 30. Sed in his locis nihil dicunt hi autores; Durandus vero *in* 2. *d* 38. fauet huic sententiæ, quatenus dicit, *esse morale* nihil addere supra ipsum actum inesse naturæ præter denominationem à potentia. Ratio vero fundamentalis est, quia ex hoc præcise quod concipiatur actus perfecte voluntarius, & à potentia, quæ ita operatur, vt sit in facultate eius non operari, intelligitur actus liber; posito autem quocunque alio modo, seu entitate intrinseca, & præcisa hac habitudine, seu denominatione, non intelligetur actus liber; ergo superfluum est fingere huiusmodi modum, seu entitatem.

Hæc autem ratio duobus modis potest explicari, & confirmari. Prior est, quia in potentia libera in actu primo duplex potestas intelligitur, prior ad eliciendum actum, posterior ad retinendum illum; quatenus ergo elicit actum, vtitur priori potestate, & ille influxus præcise consideratus sufficit ad voluntarium, quia hoc ipso est actus à principio intrinseco cum cognitione; at vero ex vi illius influxus præcise non intelligitur actus liber, nisi intelligatur in facultate operante altera potestas, per quam, vt sic nihil influit in actum, quia non est potestas agendi, sed potius non agendi; ergo actus non consummatur in *esse liberi* per positiuum influxum potentiæ, sed per denominationẽ à potentia quatenus potest non agere: ergo non cõstituitur per aliquod intrinsecum additum actui supra rationem voluntarij. XIX.

Secundus modus explicandi rationem, est distinguendo ea quæ in actu possunt considerari. Primum est entitas ipsius actus, vt est qualitas quædam, & in eo, vt sic, non intelligitur ratio liberi: quia hæc ratio intrinsece includit dimanationem actiuam à potentia, sine qua neque intelligi potest libertas, quia hæc non potest primo consistere in recipiendo, sed in actione. Nisi quis fortasse dicat actum ex vi suæ entitatis intrinsecæ, postulare talem modum dimanationis cum libertate. Et hac ratione ex vi suæ entitatis intrinsece dici posset liberum: quod ita declaratur, quia talis actus necessario includit hanc reflexionem, quia per illum vult potentia, quæ de se est indifferens determinari ad hanc partem potius quam ad aliam, quod non conuenit actui necessario, atque in hoc sensu vere dicetur libertas includi in ipsa entitate. Sed quamuis hæc responsio videatur apparens, & subtilis, tamen re vera non est necessaria, nec facilis intellectu. Quia quando potentia de se indifferens in actu primo determinatur ad vnum obiectum tantum elicit simplicem appetitionem illius obiecti, & hoc ipso determinat suam indifferentiam ad illud obiectum, & illum actũ: sed hoc totum fit per actum ipsum, vt voluntarium supposita indifferentia potentiæ: ergo superfluum est fingere alium modum entitatis, seu reflexionis. Ac præterea totum hoc non sufficit sine modo dimanationis, seu dependentiæ actus à potentia. XX.

Secundo ergo cõsiderari potest in actu libero actualis dependentia ipsius qualitatis à potentia vitali, & posset quis dicere hanc dependentiam esse talem in actu libero, vt non possit esse eiusdem rationis in actu necessario, atq; ita illam esse quid intrinsecũ actui à quo denominatur libera. Sed circa hoc considerandum est actum, qui ex natura sua postulat fieri libere, interdum fieri posse necessario Deo necessitante potentiam, & tunc verum mihi videtur necessariũ esse mutare dependentiam, quam actus ex natura sua haberet ex sua potentia, & sub illa libere fieret, quia intelligi non potest actum ex se liberum fieri necessario, nisi facta aliqua mutatione, vel in ipso actu, vel in dependentia actus à potentia. Sed hic non fit mutatio in actu, vt supponimus, neq; in aliqua alia re, quia sine mutatione intellectus, vel XXI.

Cum actus idem transit de libero in necessarium, oportet vt eius dependentia varietur.

vel alterius potentiæ potest Deus necessitatem inferre voluntati: ergo necesse est mutationem fieri in dependentia ipsa.

XXII. Quod aliter confirmatur, nam si Deus nunc concurrit cum libera voluntate seruata libertate eius, & postea stantem eodem obiecto infert illi necessitatem ad eundem actum, necesse est, vt aliter concurrat: quomodo enim potentia extraheretur à suo connaturali modo operandi, nisi Deus aliter in illam, vel cum illa efficeret: necesse est ergo, quod concursus Dei sit distinctus: ergo & concursus ipsius volũtatis, variata enim actione respectu causæ primæ, necesse est etiam variari respectu causæ secundæ, quia est vna, & indiuisibilis actio: dependentia ergo actus liberi respectu necessitatis ab extrinseco prouenientis est aliquid intrinsecum actui distinctum à cõcursu necessitante, nihilominus tamen illa dependentia non denominaret actum liberum nisi cũ denominatione, & habitudine ad potentiam habentem vim, & facultatem ad suspẽdendum talem influxum per se ipsam ab intrinseco: ergo esse liberam vltimo constituitur per hanc denominationem. Vnde probabilissimum est, si actus liber fiat necessarius intrinsece, non esse necessarium mutare hanc dependentiam, sed solam diuersam applicationem obiecti, vt si quis diligat Deum libere per fidem, & immediate transeat ad visionem, poterit continuare eundem actum amoris necessario amando ab intrinseco, & tunc non oportet mutare, nec qualitatem, nec dependentiam eius, quia hoc solo quod ratione diuersæ cognitionis intelligatur voluntas impotens ad suspendendum actum, intelligitur actus esse necessarius, etiamsi fiat per eandem dependentiam: & idem intelligi poterit in actibus indeliberatis voluntatis, nam ex sola aduertentia eorum sine mutatione physica facta in voluntate intelliguntur manere liberi, quia ex vi solius aduertentiæ rationis voluntas fit potens ad tollendum actum: ergo sola dependentia sine habitudine ad potentiam potentem suspendere actum, non dat formalem esse liberum.

XXIII. *Quid alii vlterius cõsiderent in actu libero.* Tertio præter hæc duo fingi posset in actu aliquis alius modus intrinsecus, à quo denominaretur liber. Tamen hoc multo maiori ratione reiiciendum est, quia neq; explicari potest quid sit iste modus, neque quæ sit necessitas ponendi illum: ac denique quia semper illo posito vrget illa ratio quod solus ille sine habitudine ad facultatem habentem virtutem ad suspendendum illum actum, non constitueret esse actum liberũ: hæc autem habitudo adiuncta rationi *voluntarii perfecti* statim constituet *liberum* sine illo modo: ergo ille superfluus est. Quod tandem confirmatur, quia stante eodem voluntario, atq; eodem influxu positiuo voluntatis, potest augeri, vel minui liberum mutatis causis extrinsecis, vt sunt passio, vel aduertentia rationis, quia ratione illarum intelligitur esse in voluntate maior, vel minor potentia ad suspendendum actum: ergo signum est rationem liberi consummari in hac habitudine, seu denominatione ab hac potestate.

XXIV. *Instantiæ nonnullæ contra nunc dicta remouentur.* Neque obstat quod libertas dicat perfectionem, nam dicit illam si physice loquamur, tum in ipso actu primo, nam facultas illa ad agẽdum, & non agendum est magna perfectio: tum etiam in ipso actu secundo, quatenus natura sua aptus est ita fieri à tali potentia: hoc autem non addit perfectionem physicam, sed moralem, ad quam sufficit denominatio ab ipsa potẽtia prout à nobis explicata est. Atq; eadem ratione sufficit hoc *esse liberum*, vt sit fundamentum ipsius *esse moralis*, de quo dicam suo loco. Neque est eadem ratio de *voluntario*, vt facile constat ex dictis, nam *voluntariũ*, vt sic perficitur, & cõsummatur in positiuo influxu, & appetitu voluntatis, & ideo intrinsece continetur in ipsomet actu: *liberum* autem vltra hoc addit habitudinẽ ad eundẽ appetitum, quatenus potest suspendere actum suum, à quo, vt sic, nihil positiuum, aut intrinsecum recipit. Ex quo recte confirmatur supra dictum, scilicet *esse liberum* non esse intrinsecam rationem *voluntarii*, sed cõsiderationem superadditam, sine qua potest *voluntarium* reperiri. Colligitur etiam hinc hoc *esse liberum* nihil repugnare cum perfectione *voluntarii*, neque illud, per se loquendo, minuere, vt quidam existimarunt, quia nec minuit illud ex parte intellectus, nam potius ad actualem libertatem requiritur perfecta cognitio intellectus neque etiam ex parte voluntatis, quia stante libertate potest suo toto conatu, & affectu tẽdere in obiectum, & in hoc consistit perfectio *voluntarii* ex parte voluntatis. Nec refert quod *voluntarium* consistit in determinatione ad vnũ, liberum vero in indifferentia ad vtrumque, quæ videntur conditiones repugnantes. Non tamen sunt, quia libertas actualis, seu exercita etiam requirit determinationem ad alteram partem in ipso actu secundo indifferentiam vero in actu primo seu facultate, ad quam dicit habitudinem.

Ad fundamenta adducta in contrarium, *à n.* 3. quod attinet ad omnia testimonia dicemus duo. Primum in omnibus illis sermonem esse de homine viatore, in quo *voluntarium perfectum*, & *liberum* se semper comitantur in omni actu, & hinc fit, vt indifferenter vocent actionem liberam *voluntariam* & è contrario. Quod etiam attigimus *libr.* 6 *de Trinit cap.* 3. & eadem ratione D. Thomas 1. 2. *quæstio.* 6. *voluntarium perfectum* explicuit per potestatem operandi, & non operandi, loquitur enim de homine quatenus per actus suos in beatitudinem tendit. Secundum est *voluntarium perfectum*, & *liberum* ex eadem radice oriri, scilicet ex perfecta cognitione intellectuali, ex quo fit, vt nunquam subiecto separentur, omne enim agens liberum potest perfecte voluntarie operari, & è conuerso, & hac de causa vnum pro alio frequenter vsurpatur. Ad rationem autem ibi tactam *in numer.* 5. solutio etiam est facilis: nam perfectio libertatis licet coniuncta sit cum perfectione voluntarii modo nuper exposito, tamen formaliter non sunt omnino idem, vt dictum est. XXV. *Ad fundã. in nu.* 3. *& sequent.*

SECTIO IV.

Quotuplex sit voluntarium?

I. *1. Diuisio voluntarii.* DIximus an, & quid sit *voluntarium*, consequens est, vt explicemus aliquas diuisiones ex quibus nonnullæ sunt clariores, quę ex dictis colligi possunt. Primo enim diuidi potest *voluntarium* in illud quod obiectiue tantum, seu concomitanter se habet, & in *voluntarium* actiue, seu causaliter, de quo dictum est *sect.* 1. Secundo posterius *voluntarium* subdiuiditur in *voluntarium imperatum*, seu quod est tale per denominationẽ ab alio actu, & *elicitum*, quod per se ipsum est intrinsece voluntarium per denominationem intrinsecam, quod etiam explicatum est supra. *2. Diuisio.*

II. *3. Diuisio.* Tertia diuisio est in *perfectum*, & in *imperfectum*, quam attigit D. Thomas 1. 2. *q.* 6. *art.* 2. de qua plura *sect. vltima huius disput.* Nunc circa *voluntarium imperfectum*, [nam *perfectum* iam satis explicatum est]

est] solum aduerto non satis explicari per ordinem ad appetitum, seu cognitionem sensitiuam, nam etiam in voluntate potest esse *voluntarium imperfectum* vt constat ex motibus primo primis, qui ex imperfecta aduertentia rationis procedunt: Illud ergo erit *voluntarium imperfectum*, quod procedit ex imperfecta cognitione obiecti non satis diiudicando, & considerando rationes boni, & mali, quę in ipso sunt. Vnde fit, vt in hoc *imperfecto volũtario* posit esse magna latitudo, qualis esse potest in aduertentia imperfecta, tamen in ea diuisione communiter sumitur, vt excludit à *voluntario* perfectum vsum rationis, qui ad libertatem sufficiat, iuxta capacitatem obiecti, quomodo facile explicatur hoc membrum per priuationem alterius membri.

III. 4. *Diuisio.* Quarto diuidi potest *valuntarium in se, & in alio*, quæ diuisio confundi solet cum alia diuisione *voluntarii in directum*, & *indirectum*: sed nos illas distinguimus claritatis gratia: quod videtur fecisse D. Thomas 1.*p.q.77.art.7. & q.3.de malo art.1.* vbi *voluntarium in alio* vocat *voluntarium implicitum*, & *virtuale: Voluntarium* ergo *in se* satis clarum est, tũc enim aliquid dicitur *in se voluntarium*, quando in se est volitum, ita vt voluntas immediate versetur circa illud vel per actum proprium, si sit *voluntarium directum*, vel per carentiam actus, si sit *indirectum*, vt dicam.

IV. *Exponitur 2. membrũ prædictæ diuisionis.* Circa *voluntarium* autem *in alio* est in primis aduertendum interdum vocari *voluntatem interpretatiuam*, quæ præsumitur futura fuisse in aliquo si aduertisset, aut si rem cognouisset, vt quãdo per epicheiam fit aliquod contra tenorem legis, dicitur actus ille interpretatiue voluntarius legislatori, quia si hic, & nunc cognouisset circumstantias talis actus, voluisset illum fieri, sed si quis recte consideret, hoc non est proprie *volũtarium*, nam si quis omnino ignorans casu occidisset inimicum, ita tamen esset dispositus, quod si sciret esse inimicum facilius occideret, nõ propterea actio illa censetur illi voluntaria, quin potius Aristoteles vocauit illam *non voluntariam*, & dici etiam potest *non inuoluntaria*. Vnde hæc interpretatio potius deseruit, vt actio censeatur non esse contra voluntatem alterius, v.g. superioris, quam vt censeatur esse ab eius voluntate, & ideo dico non esse voluntariam illi, neque inuoluntariam, quod est obseruandum ad ferendum iudicium in rebus moralibus, quæ pendeant ex voluntate alterius, & interdum dici solet sufficere in eis voluntatem interpretatiuam. Sed oportet distinctione vti, nam si ad honestatem actus sufficit, quod non sit alteri inuoluntarius, v.g. quod non sit prohibitus à superiore, tũc satis erit volũtas interpretatiua, si re vera, moraliter loquẽdo, talis sit: si autem necessaria est positiua voluntas, seu positiuus influxus alterius procedẽs ex voluntate eius, tunc satis non erit interpretatiua voluntas prædicto modo explicata, quia re vera nulla est, vt dixi, vt in materia de confessione, si ad valorem actus necessaria est iurisdictio à superiore collata, non sufficit prędicta interpretatio, sed necesse est, vt aliquo modo constet de superioris voluntate. Quo circa hoc *voluntarium interpretatiuum* non est, de quo in præsenti agimus, quia voluntarium in alio, non solum non est inuoluntarium, sed est vere, ac positiue volũtarium, non quidem per actum, qui immediate ad ipsum terminetur, in hoc enim distinguitur *à voluntario in se*, sed per actum, qui terminatur immediate ad illud, in quo virtualiter, seu moraliter cõtiueri censetur id quod dicitur *voluntarium in alio*, vt cum quis vult comedere cibũ suæ saluti contrarium, ægritudo inde contracta dicetur voluntaria non in se, sed in alio, id est, in appetitu cibi.

Circa hoc autem *voluntarium* duo inquiri possunt, primum, quid ex parte intellectus sit ad illud necessarium. In quo breuiter dicendum requiri vt aliquo modo sit cognitum, quia sicut nihil est volitũ, quin præcognitum, ita nihil est volũtarium quin aliquo modo cadat sub cognitione operantis. Sed hoc dupliciter potest accidere primo quod sit directe pręuisum. Secundo, quod sit in potestate operantis illud præcogitare, & animaduertere, ac ꝙ ex negligentia hoc facere omiserit: & vterque modus satis est ad huiusmodi *voluntarium*, vt ex D. Tho. colligitur 1.2. *quæst.73.art.8.* & quidem in primo modo cognitionis nulla est difficultas, in secundo vero est maxima, quam attingemus *in disput.4.* agentes de ignorantia. V. 1. *Dubium circa proxime dicta de volũtario in alio, quid exigat ex parte intellectus.*

Secundo dubitatur in hoc puncto, quid requiratur ad huiusmodi *voluntarium* ex parte volũtatis: cum enim in huiusmodi voluntario duo sint obiecta, quorum vnum ex alio sequitur, & ideo dicitur *voluntarium in illo*: videri potest ad huiusmodi *voluntarium* satis esse, quod illa duo obiecta sint inter se connexa, & quod connexio sit aliquo modo præuisa vt volito vno obiecto censeatur volitum aliud, quod ex illo sequitur, nam si hoc non sufficit ad huiusmodi voluntarium, sequitur culpam peccatoris esse Deo voluntariam hoc ipso, quod vult dare illi concursum suum præuidens infallibiliter peccatum futurum. Sequitur etiam mortem innocentis esse voluntariam militibus comburentibus domũ, hoc solo quod voluntarie efficiunt combustionem, ex qua vident futuram esse mortem innocentis. VI. 2. *Dub. quid exigat ex parte voluntatis, vt à quibusdam resoluatur.*

VII. Propter hæc dici solet præter connexionẽ rerum, & scientiam ex parte intellectus necessariã esse obligationem vitandi vnum, ne sequatur aliud, sine qua nullum erit *voluntarium in alio*, atq; ita in dictis exemplis illa non sunt voluntaria ex defectu huius obligationis. Aliis vero hoc non placet, quia præceptum cum sit extrinsecum, nihil videtur posse conferre *ad voluntarium*: quod esse debet ab intrinseco, sed solum ad hoc est necessarium præceptum, vt id quod alioqui volũtarium est imputetur, vel non imputetur ad culpam: actus enim non ideo est voluntarius quia est malus, vel contra præceptum, sed potius è contrario, vt actus sit malus, & contra præceptum proprie prærequirit, vt sit voluntarius: ergo præceptum non causat voluntarium, sed supponit.

VIII. *Decisio autoris per distinctionẽ.* Mihi tamen in hac re distinctione vtẽdum videtur, duobus n. modis accidere potest, vt posita actione in se voluntaria aliquid sequatur. Primo quod sequatur per se ex vi meæ actionis præcise sumptæ. Secundo quod non sequatur per se, neque ex vi illius tantum, sed ex aliis adiunctis: ita tamen, vt hic, & nunc infallibiliter sequatur, & sequendum præuideatur. Exemplum vulgare est, si quis videat alium peccaturum eo quod ipse dat eleemosynam, vel aliquid simile operatur. Primo ergo quando effectus est prioris rationis, vt censeatur voluntarius in alio, sufficit ex parte voluntatis, quod prior actus sit voluntarius directe, & in se nulla habita ratione præcepti. Ita sumo ex D.Thom. 1.2.*q.37.art.8.* vbi rationem indicat, quia talis effectus per se censetur constituere vnum, & ad eandem speciem pertinere cum sua causa. Et hoc sensu habet verũ, quod dici solet, qui vult antecedens, velle etiam consequens sufficienti cognitione supposita. Vnde in huiusmodi voluntario præceptum solum ad hoc conferre

ferre potest, vt illud voluntarium sit turpe, vel honestum, nam si effectus, v.g. prohibitus sit, necesse est, vt sit etiam prohibita causa, ex qua per se, & ex præcisa virtute illius sequitur talis effectus, nam cum hæc duo sint inseparabilia physice, multo magis erunt moraliter.

IX. Secundo addendum est quando affectus sequitur tantum posteriori modo, vt censeatur voluntarius in alio, necessariam esse obligationem vitandi vnum ne sequatur aliud, vt in simili dicemus explicando sequentem diuisionem, & hoc confirmant adducta exempla. Et ratio est, quia vt aliquid sit voluntarium, prout nunc de illo agimus, necessarium in primis est, vt sit volitum, & deinde vt sit aliquo modo à voluntate: nihil autem hic inuenitur secluso præcepto. Primum patet, quia aliud est esse permissum, aliud esse volitum, vt constat ex communi sensu omnium, & ex ipsa vocum significatione, nã permissum abstrahit, seu præscindit à voluntario, & inuoluntario, sed in eo casu talis effectus solum est permissus seclusa obligatione, & ideo non imputatur ad culpam etiamsi malus sit. Item ille effectus non est volitus in se, vt constat, neq; in alio, quia non continetur virtute in illo: ergo nullo modo est volitus: ergo ex hoc capite non est voluntarius, vnde neque esse potest à voluntate tanquã à causa, quia voluntas nihil causat nisi volendo, item quia mere per accidẽs sequitur ex eo, quod voluntas vult: secus vero est si superaddatur voluntas transgrediens tale præceptum, censetur etiam causa moralis effectus subsecuti, & ideo illi attribuitur tanquam voluntarie causanti, non enim est causa omnino necessaria, aut naturalis, est ergo volũtaria. Ratio vero reddi potest, quia ratione præcepti illa causa, & effectus ex illa secuti, quamuis physice tantum per accidens cõnectantur, nec vnum sit causa alterius: tamen moraliter censentur habere rationem vnius obiecti disconuenientis, seu euitandi à voluntate, & ideo voluntas vnius censetur virtualis voluntas alterius. Item addi potest, quod non existente præcepto, effectus, qui omnino per accidens sequitur, non pertinet ad voluntatem: ratione autem præcepti pertinet ad illam moraliter, quia tenetur vitare illud quoad posit, & ideo si non faciat, censetur moralis causa illius.

X. Vnde non obstat obiectio *nu.* 7. facta quia licet præceptum videatur quid extrinsecum, tamen illo posito fit moralis quædam mutatio in obiecto, ratione cuius est in illo maior connexio moralis, quam esset secluso præcepto, & ita etiã magis pertinet ad operantem: & quamuis prius sit esse voluntarium, quam esse culpabile, non tamen semper est prius, quam esse præceptum, loquendo de voluntario in actu secundo, vt loquimur: nam præceptum supponit quidem quod ille cui imponitur, sit capax voluntariæ operationis. Potest tamen esse ratio, quod aliquid reputetur moraliter voluntarium in actu secundo, quod sine præcepto non reputaretur, quatenus ex pręcepto mutatur habitudo moralis obiectorum, tam inter se, quam in ordine ad operãtem.

XI. *1. Consectariũ ex dictis* Ex quo intelligitur primo ad hoc *voluntarium* non satis esse quodcumque præceptum, quod sit veluti extrinsecum, & per accidens ratione talis operationis, sed necessarium est præceptum, quo quis teneatur vitare ne inde sequatur alius effectus, quia huiusmodi præceptum est quod facit prædictam moralem mutationem in obiecto, & non quodlibet aliud: vt si quis teneatur abstinere à cibo ratione præcepti Ecclesiastici, non vero ne sequatur inde, v.g. pollutio nocturna, quamuis transgrediatur præceptum ieiunii, non ideo censebitur voluntaria talis pollutio, nec tenebitur illam vitare propter vitandum alterum effectum, sed aliunde.

XII. *2. Consectarium.* Secundo colligo ex omnibus dictis posse eundem actum esse voluntarium in alio causaliter; & tamen esse in se inuoluntarium obiectiue, vt si quis actu directo omnino nolit hominem occidere, & tamen velit emittere sagittam non adhibita sufficienti diligentia, ne hominem occidat, tunc enim homicidium si fieri contingat, est in se inuoluntarium formaliter ratione prioris actus, & tamen est volũtarium in alio, & virtualiter, ratione posterioris actus. Et ratio est, quia illi duo actus in se non sunt formaliter contrarii, & alioqui cum voluntas sit libera, quamuis nolit homicidium, potest non applicari actu ad exhibendam diligentiam necessariam ne sequatur homicidium: & ideo dixi illud esse inuoluntarium obiectiue potius quam causaliter.

XIII. *5. Diuisio.* Vltimo diuiditur *voluntarium* in *directum*, & in *indirectum*. *Directum* est illud, in quod directe tendit voluntas per actum suum, & ideo in eo explicando nulla est difficultas. *Indirectum* vero quadam generali significatione dici sole omne illud quod moraliter censetur esse à voluntate, ac si illud expresse vellet, quamuis ipsa non eliciat proprium actum quo illud velit, & in hoc sensu etiã *voluntarium in alio*, de quo hactenus dictum est, dici potest *indirectum*, quia voluntas non recta tendit in illud, sed per aliud: nos vero in hac diuisione strictius sumimus *voluntarium indirectum*, vt sit illud, quod est à voluntate volente, & operante per actum positiuum, siue id fit immediate, seu virtute, & de hoc *indirecto voluntario* est specialis difficultas sequenti sect. tractanda.

SECTIO V.

Vtrum sit aliquod voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat; & quid sit ad illud necessarium?

I. *Exponitur quæstio.* HÆc quæstio videtur coincidere cum alia, quam D. Thomas attigit 1.2. *quæst.* 75 *articul.* 5. vtrum possit esse omissio sine actu: sed quamuis sint similes, non tamen sunt omnino eædem, tũ quia hic non agimus de sola omissione, seu priuatione, sed etiam de effectibus, seu actibus positiuis: tum etiam quia omissio, vt ibi sumitur, includit rationem culpæ; hic autem voluntarium abstrahit à culpa: est ergo quęstio diuersa, quamuis ex resolutione præsentis quæstionis pendeat alterius resolutio. Aliqui Theologi, quos sequitur Vazquez 1. 2. *disp.* 92. *cap.* 2. opinati sunt non posse aliquid esse voluntarium sine actu positiuo voluntatis, quia si hoc voluntarium, de quo agimus, non est in actu primo, sed secundo, non potest esse sine aliquo actu secundo: item si volũtas antea non volebat, sed nunc vult, siue id sit directe, siue indirecte, necesse est esse mutatam, non mutatur autem nisi per actum. Denique ita videtur sentire D. Thomas *dicta quæst.* 75. *art.* 5. vbi negat posse esse omissionem sine actu, vbi in eandem sententiam citari solent Alens. Henr. Adrian. Capreol.

II. *Sententia autoris in hac parte tituli.* Nihilominus dicendum est, per se loquendo, & ex vi voluntarii non repugnare aliquando esse sine actu per solam liberam suspensionem actus, ita D. Thomas 1.2 *quæst.* 6. *art.* 3. & omnes Thomistæ. Almain. *tract.* 1. *moral. cap.* 1. Et probatur, quia libertas voluntatis includit potestatem agendi, & non agendi: ergo cognito obiecto, quod necessi-

cessitatem illi non inferat, potest non operari ex vi suæ libertatis: ergo illa carentia actus est in voluntate ex libertate eius: erit ergo voluntaria, tum quia est libera, & liberum supponit voluntarium: tum quia eo modo, quo est, oritur ab intrinseca potentia voluntatis ex cognitione: ad huiusmodi autem suspensionem actus, nō requiritur actus, sed satis est carentia influxus: non ergo ad omne voluntarium est necessarius actus. Confirmatur, nam talis suspensio actus si fit contra præceptum, quo quis teneatur velle, vel operari, est culpabilis: ergo est voluntaria, quia voluntarium est de intrinseca ratione culpæ. Nec D.Thomas est sibi contrarius, prædicto enim *art.* 3. explicuit quid per se & formaliter requiratur ex vi volūtarii, in alio vero loco declarauit quid de facto accidat, moraliter loquendo, in humanis actionibus. Neque rationes dubitandi vrgēt, quia huiusmodi voluntarium indirectum non intelligitur per modum actus secundi positiui, sed potius per modum priuationis eius, ad quam sufficere potest aliqua mutatio in operante, quāuis ipsa non sit physice in voluntate, sed tantum moraliter, vt iam explico.

III. *Differitur 2. pars tituli.* Superest enim vlterius inquirendum, quid sit necessarium, vt voluntas aliquid velit hoc modo indirecto. Et in primis conueniunt omnes necessariam esse aliquam cognitionem, seu aduertentiam ex parte intellectus propter rationes factas in præcedenti sect. in 4. diuisione, quod intelligendum est iuxta ibi dicta: atque hinc fit, vt non omnis carentia, seu negatio actus liberi censeatur voluntaria, quia non cadit sub cognitionem, nec de illa semper actu cogitamus. Secundo etiam est certum necessarium esse, vt sit in potestate voluntatis, quicquid est indirecte voluntarium, quia quod non est in potestate voluntatis, non est ab illa: non ergo illi attribui potest tanquam volenti, & causanti illud, quæ duo diximus esse de ratione voluntarii prout de illo agimus.

IV. *An requiratur præceptum ad voluntariū indirectū.* Solum est controuersia, an requiratur etiam præceptum, quo quis teneatur facere, quod voluntarie indirecte omittit. Nam D.Thomas 1.2. q.6. hanc conditionem requirit, & Caietan. *ibidem, & in quæst.* 18. *art.* 9. Probatur, nam si contingat mori proximum ex defectu alimenti, cui ego subuenire possem, sed non obligabar, quia ego indigebam, tunc illa mors non est mihi volūtaria, quia licet possem illam vitare, non teneor, tenebar ergo. Aliud commune exemplum est, quia peccatum non est voluntarium Deo, & si possit impedire illud, & non faciat, solum quia non tenetur: est ergo hæc conditio necessaria. Et ratio esse potest, quia tunc effectus non est directe volitus, neque etiam interpretatiue, & secundum moralem existimationem, alioqui imputaretur volenti: at vero voluntarium indirectum solum esse videtur per quandam moralem interpretationem. Alii non existimant esse præceptum necessarium ad hoc voluntarium indirectum, sic Almain. supra: quia aliud est imputari, vel non imputari ad culpam, aliud vero esse voluntarium: primum pendet ex præcepto, secundum autem minime, tum propter rationes adductas in simili puncto *sect. præcedenti*, tum etiam, quia, qui potest, & sciens, ac videns, non facit sponte sua omittit, etiamsi facere non teneatur: ergo voluntarie. Item libere omittit, quia non ex necessitate: ergo voluntarie, ab inferiori ad superius affirmatiue.

V. Alii distinctione vtuntur, nam ad liberum indirectum non existimant esse necessarium præceptum, ad voluntarium autem esse: atque ita aliquid esse liberum isto modo, quod non est volūtarium, ita Medina *citato loco* D Thomæ, & fundari potest, quia in dicto exemplo, quando non teneor subuenire proximo morienti, mors eius mihi est libera, quia possum illam vitare, & non vitare: non est autem voluntaria, quia non est à me volita, neque effecta.

In hac re aduertēdum est in hoc genere *voluntarii indirecti* aliquid posse considerari, vt in se voluntarium, aliquid autem, vt voluntarium in alio. Voluntarium quidem in se est illud, quod est immediate in voluntatis potestate, qualis est actus liber elicitus, seu potius carentia eius, hæc enim immediate est volūtaria ab ipsa volūtate, in qua ipsa inest immediate, & in cuius potestate existit. Potest etiam dici in se voluntarium hoc modo id quod immediate manat ab hac voluntate tanquam quid imperatum ab illa, vt quādo quis non vult dare eleemosynam, seu indirecte vult carentiam actus eleemosynæ, ibi enim sunt duo, vnum est carentia, seu suspensio interioris voluntatis, alterum est carentia, seu negatio exterioris actionis: vtrumque ergo voco voluntarium in se, primum immediate per se, seu à volūtate, secundū mediate, seu ratione prioris omissionis, ad quam comparatur, vel tanquam obiectum, vel tanquam actus imperatus ad elicitum, vel tanquam effectus per se ad causam voluntariam, nam, vt Aristoteles dixit, *sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis.* Vnde sicut in actibus positiuis actus elicitus, & imperatus immediate sunt in se voluntarii directe, ille per se ipsum, hic vero per illum, ita in omissionibus oppositis his actibus eadem est proportionalis ratio quoad voluntarium indirecte: voluntariū autem in alio dicitur effectus subsecutus ex tali carentia actus imperati, vel eliciti, vt est mors, v. g. vel submersio nauis, quæ subsecuta est ex eo quod alius non subuenit, illa enim non est in se volita etiam indirecte, sed solum quatenus in alio priori volito virtute continetur. VI.

Dicendum primo. Vt omissio, aut carentia actus eliciti sit in se, & per se voluntaria indirecte, non est necessarium præceptum, sed satis est, quod homo sciens, & videns pro sua libertate non eliciat actum. Probatur, quia talis suspensio actus non est omnino necessaria: nec coacta, neque ab extrinseco, ergo eo modo quo est ab intrinseco ex cognitione, est volūtaria, nam quod est à voluntate cum cognitione, id vocatur voluntarium: illa autem carentia actus eo modo, quo habet esse, est à voluntate directa per rationem iudicantem in eo actu, vel obiecto esse aliquid mali, vel saltem nihil esse, propter quod ex necessitate sit appetendum. Tandem, nam tunc homo omittit actum non quia cogitur, nec quia non potest: ergo quia vult saltem indirecte. Præterea hic vrget illud argumentum quod adiuncto præcepto talis omissio imputaretur ad culpā, sed tunc præceptum non causaret voluntarium, quia non causat aliquā connexionē inter illā suspensionem actus, & voluntatem, sed solum facit esse prohibitā illam actus suspensionem: ergo secluso præcepto illa esset per se voluntaria, quia voluntarium non consistit in hoc quod sit contra, vel iuxta præceptum, sed in hoc quod sit à voluntate media cognitione. Vnde confirmatur, nam per actum positiuum certum est illam suspensionem posse esse directe voluntariā absque præcepto, vel in se, vt si quis directe vellet hodie non audire Missam, vel in alio, vt si quis hodie velit studere tēpore quo posset audire sacrum, etiam cū sufficienti aduertentia: ergo eadē ratione potest esse indirecte volūtaria, etiāsi VII.

non

non adsit præceptum. Vide D. Thomam 1.2.q.71. art.5.ad 2.& in 2.d.35.ai t.3.ad 5. vbi agēs de hac suspensione actus dicit esse voluntariam, quia est in potestate voluntatis, & de præcepto nihil dicit.

VIII. *2. Pronuntiatum.* Dicendum secundo omissionem actus imperati, quę immediate per se sequitur ex omissione actus eliciti, etiam esse voluntariam indirecte absque præcepto. Hæc conclusio sequitur ex pręcedenti, nam sicuti actus imperatus denominatur voluntarius ab elicito, ex quo immediate sequitur ita carentia actus eliciti: ergo si hæc est voluntaria, etiam illa. Item hæc carentia est à voluntate, ex regula illa Arist. quod *sicut affirmatio &c.* ergo est aliquo modo volita, & causata per se, & vi suspensionis inferioris actus: ergo est voluntaria. Tandem hic possunt applicari omnes rationes factæ in priori conclusione.

IX. *3. Pronūtia.* Dicendum tertio, quod quidquid per se ac simpliciter sequitur ex vi prioris omissionis actus eliciti, & imperati, est etiam voluntarium indirecte in alio, etiamsi præceptum nō interueniat. Probatur ex dictis præcedente sect. in 4. diuisione. Quia qui vult causam, vult etiam virtualiter effectum, qui ex vi illius per se, ac necessario sequitur, non ratione pręcepti, sed ratione virtualis continentiæ vnius in alio: ergo qui vult indirecte causam, vult etiam indirecte effectum in illa virtualiter contentum prædicto modo, nam ille effectus redundat in voluntatem causantem, & volentem per se illius effectum: ergo est volūtarius, saltem indirecte, & in alio. Denique quoad hæc eadem est ratio de voluntario directo, & indirecto.

X. *4. Pronuntia.* Vnde quarto addendum est, si effectus sequatur per accidens ex omissione, seu carentia actus voluntatis, illum nō esse voluntarium, nisi pręceptum interueniat. Hoc constat ex dictis in illa 4. diuisione, nam quoad hoc eadem est ratio de voluntario in alio per actum positiuum, vel per carentiam actus, quia talis effectus per accidens non est à voluntate, vt à causa physica, cum per accidens sequatur. In quo differt multum ab ipsa omissione, seu carentia actus, nam illa per se est à voluntate libera, eo modo quo habet esse: neque etiam talis effectus est à volūtate, vt à causa morali, si ad illam non pertineat vitare, seu impedire illum effectum. Et hoc etiam probant exempla adducta *num.* 4. in priori sententia: at vero quando interuenit pręceptum, iam effectus prohibitus pertinet ad voluntatē, vt ad causam moralem, & censetur moraliter vnum quid cum ipsa omissione, & ideo si omissio est voluntaria, in illa est etiam volūtarius effectus inde sequutus, vnde fit, in vniuersum loquendo, nullum effectū positiuum esse hoc modo indirecte voluntariū, nisi intercedat præceptum, quia effectus positiuus nunquam per se sequitur ex carentia actus, quia causa priuatiua, vt sic, non potest per se influere in effectum positiuum. Exemplum est in gubernatore nauis, qui non subuenit existentibus in periculo submersionis, nam illa submersio est effectus positiuus, qui per accidens sequitur ex negatione auxilii alterius, & ideo si ille teneatur succurrere, & non faciat, illa submersio est illi prædicto modo voluntaria, si autem non est voluntaria, non est volita, sed permissa: secus vero est de effectu priuatiuo, nam vna priuatio per se potest sequi ex alia.

XI. *Instantia contra hæc dicta.* Dices, ergo in prædicto casu, & quandocumque homo non subueniat homini existenti in periculo mortis, vel certe si quis non comedat, ita vt se mori permittat, in his casibus mors erit voluntaria, quia est priuatio quædam, quæ ex alia priuatione voluntaria sequitur. Respondetur negando consequentiam nisi interueniat obligatio, quia quamuis mors sit priuatio, non est necesse vt per se sequatur ex quacumque alia priuatione eo vel maxime; quia nunquam sequitur immediate ex negatione auxilii, sed mediante aliqua actione physica, & positiua, vel aquę suffocantis, vel caloris, aut alterius agentis alterantis corpus, quæ actio positiua non sequitur per se ex priori omissione.

Vltimo dicendum, in hac re idem esse de libero, & de voluntario, nullum enim est liberum indirectum, quod non sit etiam volūtarium, neque etiam è contrario. Prior pars ratione supra facta conuinci potest, nam quod est liberum, eo modo quo est, necessario esse debet à libero arbitrio: sed liberum arbitrium essentialiter est voluntas: ergo esse debet à voluntate: ergo oportet, vt sit voluntarium. Deinde probatur facta inductione explicando rem ipsam, cum omissio, seu carentia actus liberi, sicut est libera, ita etiam est voluntaria, vt ostensum est, ideo enim est libera, quia est in potestate voluntatis potentis facere actum, & non facere, quæ humano modo, & cum sufficiēti cognitione illum impedit, sed hoc ipsum satis est ad volūtarium indirectum, vt dixi: Si vero sit sermo de effectu, iam etiam ostēdi quando per se sequitur, vel etiam per accidens interueniente præcepto, illum esse volūtarium, sicut etiam est liber: at vero quando est effectus per accidens, & non interuenit præceptum, tunc non magis potest dici effectus liber, quam volūtarius: interrogo enim, si dicatur liber ille effectus, quid illa voce significetur: aut enim quod sit libere permissus, & hoc modo dicetur etiam voluntarius, quia etiam est voluntarie permissus: aut significatur, quod est libere factus: vel volitus, & hoc est falsum, quia neque est factus, nec volitus, vt dixi, à tali voluntate: ergo. Vnde explicatur aliter, quia duobus modis potest dici effectus mihi liber in actu primo, qui tātum significat aptitudinem, seu potestatem: scilicet vel ex parte obiecti, quatenus est diligibile, siue factibile à libero arbitrio: vel ex parte voluntatis, quæ potest illud velle, & nolle. Atque si hoc modo dicatur ille effectus liber, est extra rem, quia agimus de libero in actu secundo: & præterea illo modo etiam potest dici voluntarius ille effectus aptitudine, seu in actu primo. Alio modo dicitur effectus liber in actu secundo, & ad hoc necesse est, vt sit à voluntate libera actualiter, & sic non potest dici liber, sicut nec voluntarius, quia reuera non est à voluntate: nullum ergo est liberum indirectum, quod non sit voluntarium. — XII. *5. Pronuntiatum bipartitum.*

XIII. *Posterior pars pronūtiati.* Atque in præsenti sit etiam conuersio, vt in posteriori parte conclusionis dixi, quod nullum sit voluntarium indirectum, quod non sit etiam liberum. Et ratio est, quia hoc liberum indirectū immediate fundatur in potestate, quam habet voluntas ad suspendendum actum suum positis requisitis ad agendum: fundatur ergo in voluntate: imo hoc voluntarium est quoddam actuale exercitium libertatis, & ideo fieri nō potest quin sit etiam liberum. Vnde hæc est differentia inter positiuam actionem, & suspensionē actionis ab intrinseco, quod illa esse potest, & à causa indifferente, & à causa determinata ad vnum: hæc vero tantum esse potest à causa indifferenti. Ad argumenta aliarum opinionum *in n.4. & 5.* satis est responsum ex dictis. D. Thomas autem explicandus est iuxta quartum pronuntiatum, quando enim requirit præceptum ad hoc voluntarium indirectum, non loquitur de carentia actus, sed de positiuo effectu, qui ex illa sequitur.

SEC-

SECTIO VI.

In quibus rebus inueniatur voluntarium.

I *Cur sola causa materialis, & efficiens voluntarii nunc tractentur.* Explicata ratione *voluntarij*, & variis modis eius, sequebatur dicendum de causis, effectibus, & proprietatibus *voluntarij*. Sed de hac postrema parte tractat D. Thomas 1.2.q.7. de effectibus autem nullum fecit specialem sermonē, nam fere ea omnia, quæ de actibus humanis dicenda sunt, pertinent ad effectus *voluntarij*, & *liberi*: inter causas vero formales nulla est diuersa ab ipsa ratione *voluntarij*, præsertim cum actus voluntarius ipse sit forma, & actus vltimus: finalis vero causa satis est explicata in principio huius materiæ *tract.1.disp.2.* vbi ostēdimus actus humanos, seu voluntarios esse propter finem. Et hac ratione diximus etiam in superioribus, *voluntarium* oriri ex cognitione, quia finis non mouet nisi cognitus. Dicendum ergo est de causa materiali, seu subiectiua, cū qua fere coincidit causa efficiens, quia *voluntarium* cum per se primo reperiatur in actu vitali, & immanenti, ab eodem fit, in quo subiectatur.

II. *In quibus suppositis subiectetur voluntarium.* Possumus autem triplex subiectum *voluntarii* distinguere, vnum remotum, quod est suppositum, aliud propinquius, quod est potētia, aliud proximum, & immediatum, quod est ipse actus. De primo supposita distinctione *voluntarii* in perfectum, & imperfectum, dicendum breuiter, *De perfecto.* *voluntarium perfectum* in solis rationabilibus creaturis reperiri, quia in solis illis est perfecta cognitio, ex qua sequitur *voluntarium perfectum*, nā sola ratio cognoscit in obiecto diligibili propriam rationem, propter quam potest appeti, vel non appeti. *De imperfecto.* *Voluntarium* autem *imperfectum* reperitur in omnibus quæ viuunt vita saltem sensitiua, non autem in reliquis, quæ cognitione carent: vtrumque facile constat nam voluntarium, vt dixi, sequitur cognitionem: non ergo potest esse in rebus, quæ cognitione carent, sed est in eis appetitus innatus, & motus naturális. At vèro quæ participant cognitionem, saltem sensitiuam, possunt proprio appetitu à se elicito ferri in res cognitas, & ex illo appetitu moueri, atque ita aliquo modo voluntarie operari. Ex quibus colligitur, ex diuisionibus *voluntarii* positis *sect.* 4. duas primas habere locum in vtroque *voluntario, perfecto, & imperfecto*, atque adeo omnia illa membra etiam in brutis suo modo inueniri, nam in eis esse potest *voluntarium obiectiuum, & causale, & voluntarium* intrinsece, & per extrinsecam denominationem, duæ autem diuisiones sequentes solum *voluntario perfecto* attribui possunt, vnde omnia illa membra solum in rationalibus reperiuntur, nam in solis illis solum esse potest *voluntarium indirectum*, nam hoc, vt dixi, libertatem requirit: libertas autem non est sine ratione: *voluntarium* etiam *in alio* supponit potestatem cognoscendi quomodo possit vnum ex alio sequi, vel in alio contineri: quam rerum comparationem sola ratio efficere potest, & ideo hi duo modi *voluntarii*, sunt omnino proprii personæ rationales.

III. *In qua potētia subiectetur volūtarium.* De secundo, seu proprio subiecto nihil fere occurrit dicendum nam constat ex dictis appetitum vitæ esse huiusmodi subiectum *voluntarii*, appetitum quidem rationalem *voluntarii perfecti*, appetitum autem sensitiuum, vel rationalem, etiam imperfecto modo operantem, *voluntarij imperfecti*: nam licet actiones aliarum facultatum denominentur voluntariæ, tamen hæc denominatio prouenit ab actu proprio, & elicito ab appetitu vitali, & ideo ipsum *voluntarium proprium* in illo subiectatur, non in aliis facultatibus, quæ motioni illius subduntur.

IV. *In quo actu subiectetur.* Ex quibus constat quid sit dicendum de tertio puncto, nam sicut solus actus elicitus à voluntate, vel appetitu, est per se intrinsecè voluntarius, ita ratio *volūtarij* in solo huiusmodi actu proprie, & immediatè inest: Atque hinc etiam fit omnem huiusmodi actum posse esse capacem huiusmodi *voluntarij*. Solùm est aduertenda differentia inter actus appetitus, & voluntatis, nam in appetitu omnes actus sunt, vt ita dicam, quędam simplices tendentiæ in obiecta, ita vt vnus non oriatur propriè ex intentione obiecti alterius, sed ex simplici obiecti propositione: vnde fit, vt omnes quantum est ex parte appetitus, sint æquè voluntarii, si cætera sint paria. *Intentio præstat electioni in ratione volūtarii.* At verò in voluntate est quædam origo vnius actus ab alio in quantum voluntas ex intentione finis eligit media, & hinc fit, vt intentio sit perfectius voluntaria, quàm electio, quia *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; intentio autem finis est per se voluntaria, electio vero medii, propter intentionem finis: ergo hæc intentio est perfectiori modo voluntaria, sicut finis ipse est magis appetibilis quàm medium, quia est per se appetibilis, medium autem propter ipsum. *In ratione tamen liberi se mutuo superant.* Secus tamen esse videtur in ratione *liberi*, in qua videntur se mutuo separari hi duo actus sub diuersis rationibus: electio autē cōmuniter existimatur magis libera, quàm intentio: nam intentio finis immediate oritur ex appetitu naturali voluntatis ad bonum: electio autem oritur ex proprio appetitu ab ipso operante concepto, & ideo, vt infrà videbimus, dici solet voluntas se ipsam mouere in electione mediorum: in intentione autem finis, moueri ab autore naturæ, & ideo etiam dixit Aristoteles 3. *Ethic.c.*4. consultationem propriè esse de mediis, non de fine. Ex consultatione verò oriri videtur maximus vsus libertatis, vnde quanto plura media, magisque similia, vel æqualia per cōsultationem inueniuntur, tanto maior libertas in electione reperitur. Aliunde verò habet intentio aliquid maioris libertatis, in quantum ipsa immediatè oritur ex libera voluntate: electio autem habet quandam necessitatem ab intentione, nam illa stante, necesse est electionem fieri, vel vnius medii determinate, si illud tantùm inueniatur, vel saltem alicuius medii proportionati, si plura sunt.

DISPVTATIO III.

De inuoluntario violento, & coacto.



Oppositorum cognitio ad eandem doctrinam pertinet, & alterius notitia ad alterū perfectius cognoscendum conducit, & ideo post declaratum *voluntarium* dicendum consequenter est, de *inuoluntario* illi opposito, nam illius scientia multum ad res morales necessaria est, de quo eadem fere tractanda occurrunt, quę de *voluntario*, & quoniam fere nunquam inuoluntarium reperitur sine aliqua vi, vel coactione, ideo hæc erunt explicanda simul.

SE-

SECTIO I.

Quid sit inuoluntarium simpliciter, & quomodo se habeat ad coactum, & violentum.

I. *Inuoluntarij triplex acceptio.* IN hac quæstione præcipue explicanda est ratio,& propria significatio harum vocum, & quomodo eis vti debeamus, ne in æquiuoco laboremus. Circa *inuoluntarium* igitur aduertendũ est tribus modis dici posse,sc.negatiue, priuatiue,& contrarie Primo modo *inuoluntarium* dicit tantum negationem voluntarii, quæ significatio est valde impropria & inusitata:sic enim *inuoluntarium* tribui poterit rebus inanimatis, & actionibus naturalibus,quæ à voluntate neque eliciuntur,neq; imperantur,quod tamen nõ est in vsu.*Inuoluntarium priuatiue* dicit etiam negationem *voluntarij*, tamen in subiecto capaci oppositi *volũtarij*,quomodo ad *inuoluntarium* non requiritur quod sit contra positiuum impetum, seu appetitum voluntatis, sed satis est, quod nõ sit ex voluntario consensu,quem ipsa volũtas posset habere,& hoc etiam nisi aliquid aliud addatur,non est proprie *inuoluntarium*, vt sumitur ex Arist. *Ethicor. cap.1.* Proprie igitur *inuoluntarium* sumitur contrarie, & est illud quod est contra positiuum actum, seu appetitum elicitum voluntatis, vt satis patet ex ipsa nominis significatione.

II. *Dubium contra inuoluntarium nunc explicatum.* Quæri potest qualisnam debeat esse actus voluntatis cui hoc *inuolũtarium* opponitur, vt proprie,ac contrarie tale sit. Et est ratio dubii, quia duplex potest esse huiusmodi actus voluntatis, vnus absolutus,qui explicatur hac voce,*nolo*:alius conditionatus, seu secundum quid,qui explicatur hac voce *nollem*:non videtur autem necessarius prior actus, nam vel homo potest impedire in quod voluntarie patitur,vel non potest: si potest & absoluto, & efficaci actu non vult id pati,re vera impedit, & consequenter non erit aliquid *inuoluntarium* in ipso:si autem non potest impedire,nõ poterit habere actum absolutum, quo illud nolit, nam huiusmodi actus non est nisi de obiecto hic,& nunc indicato possibili,vt qui ducitur ad violentam mortem,quam hic,& nunc indicat ineuitabilem, non potest habere hunc actum nolo mori,sed simplicem affectum nollem mori, & tamen inuoluntarie moritur. In contrarium est, quia si hic simplex affectus sufficit,dicendum erit multa fieri Deo inuoluntaria, proprie, & contrarie, quia multa fiunt, quæ per simplicem affectum, seu antecedentem voluntatem nollet fieri, mors etiam Christi dicenda esset inuoluntaria:ac denique dicendum esset voluntatem posse cogi ad volendum inuoluntarie, quia potest necessitari ad volendum, nolens per alium simplicem affectum, seu nolleitatem:

III. *Enodatur.* Respondetur ad *inuoluntarium simpliciter* necessarium esse,vt sit contra positiuum affectum de se efficacem ad impediendum contrarium motum,quantum est ex parte operantis. Hoc probant in primis adducta inconuenientia posteriori loco, & ex ipsa nominis significatione demonstratur. Nam illud est *inuoluntarium simpliciter*, quod est contra voluntarium simpliciter: ergo vt sit hoc modo *inuoluntarium*, necessarium est,vt sit contra talem impetum, & affectum voluntatis, cum quo simul esse non possit *voluntarium simpliciter*: sed ad hoc non sufficit quilibet simplex affectus, seu nolleitas,quia cum hoc actu esse potest contraria voluntas absoluta, & efficax: ergo ille simplex affectus non sufficit ad *inuoluntarium simpliciter*, requiritur ergo actus aliquo modo efficax:

Neque contra hoc obstat obiectio facta, quia circa ea quæ non sunt impossibilia ex se,& simpliciter, sed solum hic, & nunc ex circumstãtiis, potest esse voluntas efficax, quantum est ex parte operantis,quia licet non possit esse actus qui de facto moueat ad opus, verbi gratia, ad resistendum,vel impediendum effectum inuoluntarium,qui actus explicatur illa voce, *nolo*,tamẽ potest esse actus, qui re vera procedit ex toto affectu,& impetu voluntatis,quę ita est disposita, vt ex vi illius actus sit parata ad faciẽdum quidquid potest,vt impediat illum effectum. Vnde si aliquid occurrit possibile, statim requiritur illud ex vi talis effectus: quod si de facto per illud nihil operatur,non est ex inefficacia appetitus, sed quia nihil offertur vt possibile: & ideo dixi hunc affectum debere esse efficacem quantum est ex parte operantis: non est autem huiusmodi simplex affectus: cum quo stat voluntas contraria,vt fuit in Christo, & in Martyribus voluntarie morientibus. Dixi autem hoc esse necessarium ad *inuoluntarium simpliciter*,quia ea quę sunt contra simplicem affectum, si alioqui sunt ex consensu absoluto volũtatis, possunt dici inuolũtaria secundũ quid, vt postea videbimus. IV.

Ex his sequitur primo quomodo se habeant *inuoluntarium*,ac *violentum* est enim *violentum*, teste Arist 3.*Ethic.cap.1.* quod est *ab extrinseco passo non conferente vim*,nam quod est ab intrinseco,vel est naturale, quia oritur ex principiis intrinsecis naturæ, vel oportet sit spontaneum ex propria voluntate ortum, & ita non erit *violentum*: est ergo de ratione *violenti* vt sit ab extrinseco principio, non tamen satis est id, nam si passio extrinsecus proueniens sit consentanea appetitui naturali passiuo,vt est, v. g generatio respectu materiæ primæ, non poterit dici violenta, sed naturalis potius, & ideo addit Arist aliam particulam *passo non conferente vim*, id est, neque cooperante,neque consentiente neque per appetitum elicitum neque per naturalem. Quin potius non satis est,vt non consentiat,quia violẽtia non solum dicit negationem, sed contrarietatem Vnde etiamsi in passo non sit appetitus ad recipiendam formam, seu motum, dummodo neque etiam sit appetitus positiuus contrarius, non poterit dici actio violenta,sed neutra,sicut est motus ignis circularis in propria sphæra,& multi idem dicunt in motu cœli respectu particularis naturæ eius, & ideo recte Scotus *in 4. d 29.* particulam illam,*passo non conferente vim*, explicandam censet contrariæ, id est, resistente, & sic etiam exponendus est Aristot. 5. *de generat. animal. capite octauo*, cum dicit *violentum esse præter naturam*, id est, contra naturam,vt idem Aristotel. dixit *section. 1. probl. quæstione sexta, & libr. 2. Ethicor.* V.

Imo addunt aliqui ad *violentum* necessarium esse, vt sit contra appetitum actiuum, id est, fundatum in actiua potentia. Sed hoc neque in Aristotele, neque in ratione habet fundamentum, nam etiam principium passiuum est pars integræ naturæ: ergo quæ sunt contra appetitum passiuum, sunt vere contra naturam, seu contra appetitum naturæ: ergo erunt violenta, quia neque sunt naturalia, neque neutra. Item hæc, & ab extrinseco proueniunt, & in eis passum non confert vim, sed potius in eis quoad potest resistit: Denique nulla potest reddi ratio quare vis illata appetitui passiuo nõ sit VI.

sit vera violentia, nam si potentia pasiua naturalis sufficit, vt motus sit naturalis, cur non sufficiet contraria repugnantia, vt sit violentus? Atque hoc satis colligitur ex Diuo Thoma *prima secundæ quæstione sexta, articulo quarto ad secundum, & articulo quinto ad secundum.* Addendum est autem, sicut de *inuoluntario* diximus debere esse contra appetitum elicitum de se efficacem, ita ad violentum simpliciter necessarium esse, vt sit vel omnino contra appetitum naturalem, vel contra elicitum efficacem, seu principium. Vnde si contingat actionem aliquam, vel mutationem esse consentaneam alicui appetitui naturæ, & repugnantem alteri, sicut motus progresiuus, verbi gratia qui ex parte repugnat corpori, vt graue est, tamen est consentaneus illi vt animale est, tunc in huiusmodi casu mutatio non erit violenta, nisi sit simpliciter ab extrinseco, quod non contingit in prædicto exemplo, & in errore intellectus, vel similibus, & tunc necessarium est, vt sit contra potisimam inclinationem naturæ, vt corruptio ex parte materiæ dici potest naturalis, tamen respectu suppositi dicitur simpliciter violenta, quia est contra potisimam inclinationem eius peruenientem ex parte formæ, & sic de aliis. Atque hæc de *violento.*

VII. *Collatio violẽti cum inuolũtario.* Ex quibus licet colligere, iuxta mentem Aristotelis, & communem vsum huius vocis, *violentum* latius patere, quam *inuoluntarium*: nam est commune viuentibus, & non viuentibus: *inuoluntarium* autem solum in rebus cognoscentibus reperitur. Licet vero hæc sit propria significatio vocis, claritatis tamen gratia vtemur condistinguendo illam ab *inuoluntario*, ita vt *inuoluntarium*, tantum dicatur id, quod est contra appetitum elicitum, *violentum* vero quod est contra innatum, siquidem illud primum non statim infertur ex hoc secundo: nam ex potestate, & amplitudine voluntatis fieri potest, vt quæ sunt innaturalia, sint voluntaria, & è contrario, vt aliqua sint inuoluntaria, quæ non repugnant appetitui naturæ, sed potius sunt illi consentanea, & fortasse aliunde etiam accidere potest ex parte obiecti, vt *inuoluntarium* latius pateat, quam *violentum*, vt ex sequentibus constabit. Aduertendum tamen est ex Durando *in quarto distinctione quadragesima, quæstione tertia, & in secundo, distinctione vigesima quinta, quæstione tertia.* hæc omnia intelligenda esse de violentia efficaci, & absoluta, quæ infert suum effectum nullo spectato consensu patientis, est enim illa violentia inefficax, quæ fit per minas, tormenta, & dolores illatos ad extorquendum consensum, quæ in iure dicitur vis quædam, tamen hæc non est proprie violenta, sed ad metum reducitur, de quo postea *in disputat. sequent.* dicturi sumus, atque hoc ipsum obseruandum est in his, quæ dicemus de coactione.

VIII. *Differitur 2 pars tituli.* Secundo principaliter sequitur ex dictis, quid sit *coactum*, & quomodo ad *inuoluntarium*, & *violentum* comparetur, sæpe enim pro eodem sumitur, quod violentum, vt colligitur ex Aristotele *3. Ethic. cap. 1. & libr. 2.* ad Eud. & D. Thoma *in citatis articulis.* Tamen, vt notauit Durand. *in secundo d. 25. quæst. 4.* contractius sumitur interdum, nam inanimata non dicuntur proprie cogi, sed violentiam pati: vnde *coactio* in rigore videtur esse vis illata contra internum appetitum elicitum, quod colligi potest ex ipsa etymologia vocis, dicitur enim *coactum* quasi contra actum, seu contra actionem, & appetitum elicitum ab ipso patiente: sic igitur *coactum* fere coincidit cum *inuoluntario*, vnde ad illud necessarium erit, vt sit contra appetitum simpliciter, non dicitur autem quis simpliciter appetere, nisi quod de se efficaciter appetit, & ideo quando quis proiiciet merces in mare, vt naufragium effugiat, non dicitur proprie, ac simpliciter cogi, quia licet habeat aliquam repugnantiam in voluntate, tamen non est contra efficacem voluntatem, quam hic, & nunc habet nimirum saluandi vitam illo medio, cum non posit alio. Atque hac etiam ratione non dicentur esse coacta, quæ sunt per se ac simpliciter imposibilia, quamuis contingat esse contra aliquem simplicem affectum, vt non dicatur homo proprie cogi ad non volandum, etiamsi doleat, quod caret illa potestate naturali volandi, vel si apperat simplici affectu volare. quia ille affectus nullo modo est efficax, nec de se operatiuus, atque hoc modo *coactum* coincidit cum *inuoluntario.* Vtrum vero ex parte obiecti aliquæ res posint denominari inuoluntariæ, quæ non posint dici proprie coactæ, fortasse est quęstio de nomine, de qua sequenti sectione.

IX. *Quid sit molestum.* Atque hinc obiter constat, quod Aristoteles supra tetigit, quid dicatur *molestum*, hoc enim solum proprie tribuitur rebus cognoscentibus, & simillimum videtur *coacto*, tamen *molestum* proprie dicitur quatenus infert aliquem dolorem, vel tristitiam: Præterea constat ex dictis quid sit *necessarium*, nam ex vi nominis tantum significat determinationem ad vnum absque indifferentia ad oppositum, & hoc modo reperiri potest *necesitas* in motu violento, & coacto, & in naturali, & voluntario: nam potest esse *necesitas* ab intrinseco, & ab extrinseco: & ad illam potest passum interdum conferre vim, interdum non conferre. Notat autem Diu. Thomas *quæstione vigesima secunda de veritate, articul. quinto.* ex Augustino *quinto de Ciuitat. capite decimo*, aliam esse *necesitatem naturalis inclinationis*, & hæc est, quæ non repugnat *voluntario*: aliam vero esse *necesitatem coactionis*, quæ *voluntario* repugnat. *Quid necessarium.*

X. *1. Diuisio voluntarii.* Vltimo principaliter possumus ex dictis colligere, quotuplex sit *inuoluntarium.* Potest enim aliquis quærere, vtrum omnes diuisiones, quæ de *voluntario* supra *disputatione prima, sectione quarta*, datæ sunt, posint seruata proportione, *inuoluntario* accommodari. Et quidem diuisio illa *voluntarii* in *perfectum*, & *imperfectum*, attribui etiam potest *inuoluntario*, nam opposita versantur circa idem: sicut ergo potest esse *voluntarium* in voluntate, & in appetitu, ita etiam, & *inuoluntarium*: erit ergo vnum *perfectum*, & alterum *imperfectum*, nam est eadem proportionalis ratio.

XI. *2. Diuisio voluntarii in causale, & obiectiuũ non accommodatur in uoluntario.* At vero diuisio *inuoluntarium causale*, & *obiectiuum*, non habet locum in *inuoluntario*, quia nullum est *inuoluntarium causale*, sed tantum *obiectiuum.* Et ratio est in promptu, quia *voluntarium*, vt sic, est, vel esse potest ab intrinseco, *coactum* vero, seu *inuoluntarium* est ab intrinseco, & ideo non potest oriri ex intrinseco appetitu: non potest ergo dici *inuolũtarium*, quia ab appetitu causetur, sed solum quia appetitus illud detestatur, seu nō vult, quod est esse tantum obiectiue *inuoluntarium.* Confirmatur, quia voluntas non operatur per nolitionem, vt nolitio est, nam si nolitio interdum est principium operationis, illud est in quantum includit volitionem alicuius obiecti, vt supra dictum est, atque hac ratione ipsa, vt sic, est voluntaria per se ipsam, & quidquid ab illa procedit, est voluntarium ratione illius, *inuoluntarium* autem est obiectum nolitionis, vt nolitio est: ergo non est à voluntate, vt à principio:

pio: nihil ergo est *inuoluntarium*, nisi obiectiue tantum.

XII. *Neque habet locum diuisio in per se, & per aliud.*

Atque hinc fit tertiam diuisionem *voluntarii* in *voluntarium per se, & per aliud*, seu intrinsece, vel per extrinsecam denominationem, non habere locum in *inuoluntario*: nihil enim est *inuoluntarium* per se ipsum, & intrinsece, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu nolitionis, qui est in voluntate, quia nihil est intrinsece voluntarium, nisi quod immediate elicitur ab appetitu, seu voluntate: nolitio autem ipsa, quæ à voluntate elicitur, non est inuoluntaria, sed voluntaria potius, vt dixi, & per se patet, quia est libera, & à principio intrinseco: nihil ergo relinquitur, quod per seipsum possit esse intrinsece *inuoluntarium*. Item quia *num. præcedenti*, dictum est nihil esse *inuoluntarium*, nisi obiectiue tantum: ergo solum per denominationem ab actu obiicitur, non autem per modum actus: nam omnis actus, de quo hic est sermo, est causaliter ab appetitu.

XIII. *Habet tamē locum diuisio in se, & in alio.*

Quarta autem diuisio applicari potest ipsi *inuoluntario*, nam quod detur *inuoluntarium* in se, per se notum est, huiusmodi enim est illud quod immediate, & directe fugit voluntas per nolitionem suam. Nisi quis forte dicat voluntatem nihil fugere, nisi quatenus aliquid aliud vult, fugit enim formam appetendo priuationem eius, vel formam contrariam, & ita videtur nil fugere directe & in se, sed tantum in alio, scilicet in eo quod voluntas vult. Sed hoc parum refert, & videtur pertinere ad loquendi modum, nam sicut idem actus est volitio, & nolitio respectu diuersorum, ita totum obiectum eius censetur vnum, & ita censetur etiam voluntas directe, & in se, vel refutare, vel amare, id quod in illo obiecto continetur seruata proportione ad dictum ipsius. Proprie ergo dicetur *inuoluntarium in alio*, quando effectus continetur in causa inuoluntaria, vel è conuerso, sicut de voluntario *in sect. illa 4. disputat. prima* dictum est. Sed est in hoc differentia, nam ad huiusmodi *inuoluntarium*, non satis est, quod causa sit per se, & sufficiens, sed oportet, vt sit etiam necessaria, quia si effectus potest sequi ex variis causis per se, & sufficientibus, quamuis aliquis nolit aliquam illarum, non sequitur nolle effectum, quia posset illum velle ob aliam causam, quod secus est in *voluntario*. Et ratio est clara, quia ad ponendum effectum sufficit ponere vnam causam per se sufficientem, ad tollendum vero id satis non est, sed oportet omnem similem causam auferre. Vnde consequenter fit multo minus reperiri effectum inuoluntarium in causa per accidens, siue interueniat præceptum, siue non, in nolitione enim talis conditionis dicetur inuoluntarius talis effectus propter eandem rationem: intelligendum est autem talem effectum esse inuoluntarium prout esse potest ab ipso, qui non vult causam, vel conditionem necessariam adhibere, nam cum hoc stat quod possit esse voluntarius odiectiue, prout est ab alia causa.

Interest in hac diuisione inter voluntarium, & inuoluntarium.

XIV. *Quid de diuisione directi & indirecti.*

Tandem quod attinet ad quintam diuisionem, & ex dictis, & per se notum est posse dari *directum inuoluntarium*, *indirectum* vero dari non potest eo modo quo de voluntario explicatum est scilicet per negationem actus, nam hoc ipso quod tollatur omnis actus, poterit quidem res esse non voluntaria, non tamen *inuoluntaria contrarie*, nam de huius ratione est vt repugnet positiuo appetitui voluntatis, sicut supra *numer. 5.* dicebamus ad *violentum* non satis esse carentiam appetitus, sed necessarium esse positiuum

appetitum naturalem repugnantem. Potest autem ex Aristotele 3. *Ethic. capite secundo* colligi quidam modus *inuoluntarii indirecti*, qui potius pertinet ad *inuoluntarium interpretatiuum*, & reduci potest ad *inuoluntarium in alio*, sed illud proprie non reperitur, nisi interueniente ignorantia, & ideo illud melius explicabimus *in disputation. quarta*.

SECTIO II.

Quæ res possint esse, seu denominari violentæ.

I. *De quibus nam sit quæstio explicatur.*

IN hac quæstione sermo est de *violento* stricte, vt distinguitur à *coacto*, seu *inuoluntario*, & non inquirimus subiectum, seu suppositum, cui potest violentia inferri, iam enim dictum est omnes res creatas, quæ habent appetitum naturalem, posse pati violentiam, quatenus pati possunt aliquid tali appetitui repugnans, sed inquirimus formam, seu mutationem, in qua potest ipsa violentia inferri, quæ sit quasi obiectum appetitui repugnans: constat autem ex definitione Aristotelis, in omni violentia interuenire passum, & agens extrinsecum, vnde necesse est inueniri etiam actionem, passionem, & terminū. De agente autem nulla est quæstio, nam constat agens non pati violentiam, sed inferre potius: subiectum autem quod substat passioni, ipsum per se non potest sibi esse violentum, quia vt sic, nihil ab extrinseco patitur. In quo differt *violentum* à *naturali*, quia per solam rationis comparationem, seu distinctionem, potest dici aliquid esse naturale alicui, vt est naturale Deo esse bonum, & communicatiuum sui, & potentia materiæ dicitur ei naturalis, & similiter animæ aptitudo ad informandum, quia cum *naturale* sit intrinsecum, non requirit distinctionem ex natura rei: *violentum* vero cum sit ab extrinseco, semper requirit distinctionem ab eo cui est violentum: superest ergo, vt de tribus aliis capitibus dicamus, sub quibus complectimur negationes, & priuationes eorum.

Non est de agente, nec de patiente.

II. *Arguitur quod actio possit esse violenta agēti, ac adeo de illa procedere quæstionem.*

Circa actionem certum est posse esse violentam passo, quia est illi ab extrinseco, & potest repugnare appetitui eius. Difficultas ergo est an possit esse interdum violenta agenti, vt agens est. Videtur esse posse, nam interdum agens, præsertim, quod est veluti principium vniuersale, potest agere aliquid repugnans potissimæ inclinationi eius, vt intellectus efficit errorem, qui repugnat inclinationi ad verum, quæ in ipso est maxima, & similiter voluntas efficit actum repugnantem inclinationi ad bonum honestum: erit ergo talis actio violenta ipsi agenti. Confirmatur saltem de potentia absoluta, nam calor, v.g. potest à Deo eleuari, & necessitari ad frigefaciendum: erit ergo talis actio violenta calori, cum sit contra naturalem inclinationem eius ad calefaciendum.

III.

Probabilius tamen est actionem, vt actionem, non posse esse violentam agenti. Quod in primis colligitur ex definitione Aristotelis, *passo non conferente vim*: supponit ergo violentiam proprie tantum esse in passo. Deinde actio prout est ab agente respectu illius non potest dici esse ab extrinseco proprie, cum oriatur ex interna virtute agentis. Deinde dixi supra, agens vt agens, non pati violentiam, sed potius inferre: agens autem, vt sic, actione completur: ergo actio vt sic, non est illi violenta. Præterea quod

alicui

alicui est conueniens, non est violentum illi, sed agere, vt sic, non est disconueniens agenti, nisi aliunde in ipso recipiatur passio, seu forma disconueniens. Tandem vel actio est ab agente propria virtute operante: & sic oritur ex naturali propensione eius, atque idem est si sit ab ipso, vt ab instrumento connaturali, & à natura destinato ad illam actionem, nam etiam talis actio est illi connaturalis, cum sit iuxta institutionem naturæ: vel est actio instrumenti artificialis, & quodammodo eleuari per artem humanam, & in hac actione interdum antecedit motio violenta ipsius instrumenti, in qua ipsum potius est passum, quam agens, tamen supposita illa motione actio, quæ postea subsequitur, connaturalis est tali instrumento, vt lapis sursum proiectus, naturaliter postea impellit aërem, verbi gratia quia illa motio, quæ antecedit, solum est veluti applicatio agentis, quod postea agit virtute sua, & hoc modo dixit Aristoteles *libro secundo* ad Eudem. posse interdum aliquid cogi ad agendum, quia vt agat prius in se recipit motum contra internum impetum. Vel denique actio est ab instrumento diuinitus eleuato, & sic quamuis naturalis non sit, neque est etiam violenta, sed est supra naturam.

IV. Neque contra hoc obstat ratio in principio facta, quia illa actio, de qua ibi est sermo, quamuis videatur repugnans alicui inclinationi agentis, tamen cum sit à principio intrinseco, non potest esse violenta, & præterea non habet rationem formæ repugnantis proprie quatenus actio est, sed quatenus est in agente, & ponit in illo formam repugnantem inclinationi eius, sub qua ratione magis habet rationem passionis, quam actionis. Ad confirmationem de diuino instrumento respondetur, duo ibi posse considerari. Primum est quod calor, verbi gratia priuatur actione calefaciendi, & de hoc statim *à num. sequenti.* nam id est per accidens, non enim per se sequitur ex diuina eleuatione, sed vel ex subtractione concursus, vel ex repugnantia passi. Secundum est quod agens illud eleuatur ad actionem super naturam eius, & hoc etiam non facit eam violentam, vt dixi: quod vero illa actio videatur contraria actioni connaturali talis instrumenti, videtur quidem esse quoddam violentiæ genus. Dicendum tamen proprie non esse violentiam, tum quia illa est alterius generis ab actione naturali, & ideo non est proprie contra naturalem impetum: tum etiam, quia nihil ponit in ipso agente, quod sit ipsi contrarium, neque est ab ipso, vt operante per virtutem naturalem.

V. *Arguitur dari posse violentiam saltem in carētia actionis.* Sed quæres, an saltem in carentia actionis possit esse violentia: nam Aristoteles *libr.* 2. ad Eudem. videtur id affirmare, dicens, *quando foris quispiam præter impetum intrinsecum mouerit: sedauerit-ve, id vi fieri affirmamus.* Deinde quando graue sursum detinetur, vim patitur, quia non permittitur agere in se motum. Denique illa priuatio est contra inclinationem naturæ, atque ita sentit Durand. *in secunda distinction.* 23. *quæstio.* 9. & sequuntur Medina 1. 2. *q.* 6. *ad art.* 5. & alii.

VI. *Oppositum magis probatur fundamento bimembri.* Contrarium vero sentit Paludan. *in* 4. *dist.* 29. *quæst.* 1. *articul.* 1. Caietan. *prima. art. quæstio.* 82. *articul.* 1. Potestque fundari, nam agens duobus modis potest impediri ab agendo: primo naturaliter, aut ex resistentia passi, aut ex distantia eius, aut ex defectu alicuius alterius conditionis requisitæ ad agendum, & tunc certe nulla videtur esse violentia, quia solum est naturale agenti, vt agat positis omnibus requisitis, & iuxta proportionem virtutis suæ supra resistentiam passi: quod vero illæ conditiones omnes ponantur semper, & quod in passo non sit resistentia maior, neque æqualis, hoc neque est debitum agenti, neque est contra inclinationem eius, sed est quædam imperfectio, quæ sequitur ex limitatione eius, vnde posito tali defectu, & resistentia naturaliter cessat ab agendo. Secundo modo potest agens carere actione supernaturaliter per subtractionem diuini auxilii, seu concursus: & in hoc etiam non videtur esse violentia proprie: quia vel esset in ipsa negatione concursus, vel in carentia actionis, quæ inde sequitur. Non primum, quia licet concursus dicatur debitus secundum quandam propensionem naturæ: non tamen hoc debitum est tam rigorosum, vt negatio eius possit dici violenta, sicut non potest dici iniuriosa eo vel maxime, quod ille concursus nihil est in ipso agente, vt sic, vnde ex negatione eius non priuatur aliqua perfectione sibi intrinseca: at vero negato auxilio, carentia actionis [quod erat secundum] necessario, ac naturaliter sequitur ex intrinseca imperfectione virtutis creatæ, quæ nihil agere potest sine auxilio superioris causæ: vnde sicut est illi naturale agere cum tali auxilio, ita videtur esse naturale carere actione, si auxilio destituatur: ergo ex nullo capite carentia actionis potest esse violenta. Et confirmari potest, quia in hac carentia agens non habet rationem passi, nec priuatur aliqua perfectione: Aristoteles autem definit violentiam per ordinem ad passum. Vnde licet fortasse hæc dissensio tantum sit in modo loquendi, tamen hic posterior mihi magis probatur. Nec repugnat Aristoteli, quia verbum *sedare*, in rigore non significat priuationem actionis, sed motus, ita vt idem sit quod quiescere, & in hoc reperiri potest violentia, vt probat exemplum de lapide sursum detento: ac deinde Aristoteles dixit aliquem cogi ad agendum, non immediate in ipsa actione, sed in aliquo motu antecedenti, vnde etiam è contrario posset cogi ad non agendum in aliquo motu antecedenti violento, vt si ignis deorsum feratur ne calefaciat, & sic de aliis. Et hactenus de actione *à nu.* 2.

Circa alias partes quæstionis positas *numer.* 1. simul dicemus de vtraque passione scilicet, & termino eius, quia tota ratio, seu violentia passionis sumitur in ordine ad formam, quæ per illam inducitur, quatenus illa violenta esse potest. De vtraque ergo est certum posse esse violentam, vt facile potest ex dictis ostendi. Sed est considerandum, quod sicut positiua forma, non est proprie mala, aut disconueniens ratione positiuæ perfectionis præcise sumptum, nam perfectio, vt perfectio, non videtur posse esse disconueniens, sed habet rationem mali quatenus secum affert aliquam imperfectionem, vel priuationem alicuius formæ conuenientis, & desideratæ per naturalem appetitum, ita nulla mutatio, seu forma positiua videtur esse violenta præcise ex perfectione sua, quia perfectio, vt sic, non est contra appetitum naturæ, nam sicut Aristoteles dixit naturam non per se intendere priuationem, sed positiuum ex quo sequitur priuatio, ita appetitus naturalis non per se intendit priuationem alicus perfectionis, sed solum quatenus resultat ex aliqua perfectione, ad quam ipse tendit: ergo positiua perfectio non est contra appetitum naturæ, seu violenta præcise ratione sui, sed propter priuationem adiunctam. Et adhuc addendum, oportere huiusmodi formam eiusdem esse ordinis naturalis cum ipso subiecto, nam proprie contraria VII. *In passione & termino eius posse cerni violentiam.*

traria eiusdem generis esse debent, & appetitus naturalis tantum est ad formam sibi connaturalem, & consequenter detestatur formam contrariam. Vnde si forma sit superioris ordinis, respectu illius non est appetitus contrarius, sed est capacitas neutra, seu obedientialis.

VIII. *Spoliatio formæ connaturalis etiam non inducta alia forma, est violenta.* Atque tandem hinc sequitur posse dari violentiam omnino priuatiuam, si subiectum priuetur forma, ad quam habet naturalem appetitum, etiamsi id fiat absque adiunctione alicuius formæ, quia talis priuatio necessario futura est ab extrinseco, & per eam subiectum vere mutatur mutatione saltem priuatiua, in quo differt hæc mutatio à priuatione actionis vt sic, & ideo in illa subiectum reuera habet rationem pasi, quod non confert vim, cum resistat, & repugnet: vt potest, per naturalem appetitum,

IX. *An destructio in fieri sit violenta rei destructæ.* Sed quæres, vtrum talis mutatio posit dici violenta respectu rei, quæ per illam destruitur. Videtur enim mors violenta homini seu animali, quamuis per ipsam destruatur, est enim contra appetitum naturalem se conseruandi in esse, & est ab extrinseco. Dicendum tamen proprie violentum non dici respectu rei quæ desinit esse: sed respectu subiecti, quod manet sub tali mutatione, nam sicut naturale supponit appetitum, & consequenter subiectum cui forma, vel mutatio naturalis sit, ita violentum supponit appetitum, & subiectum cui repugnet, nam contraria circa idem versantur. Et confirmatur, nam annihilatio Angeli non potest dici proprie violenta, quia est negatio totius esse, quia deest subiectum cui fiat violentia. Vnde sicut creatio propter hanc causam non est naturalis actio, seu mutatio, sed alterius ordinis: ita etiam annihilatio non est innaturalis (vt sic dicam) seu violenta mutatio, sed aliquid maius. Et confirmatur, quia perpetuo non esse, non est violentum proprie: alioqui nunquam creare rem aliquam creabilem, esset illi violentiam inferri, quod est aperte contra sensum omnium: ergo eadem ratione cuilibet rei non existenti, vt sic, non fit violentia.

X. Dices ad hoc satis esse rem fuisse, sed contra, quia hoc tantum dicit respectum rationis, seu determinationem extrinsecam: ergo nihil potest conferre ad violentiam, quæ nunc fit: alioqui etiam posset sufficere, quod sit res futura. Ac deinde interrogo, quando fiat violentia rei, quæ fuit, & iam non est: aut enim eo tempore, quo existebat, & hoc non est ad rem, quia tunc erat subiectum perseuerans sub mutatione, & non per illam destructum, quod intendimus esse necessarium: vel fit illa violentia etiam toto tempore, quo res non existit, postquam semel fuit: & hoc est plane falsum: quis enim dicat nunc pati violentiam hominem ante centum annos mortuum, solum quia non conseruatur in esse. Vel fit hæc violentia solum in tempore immediato post instans, in quo res definit esse, & hoc etiam dici non potest, quia non est maior ratio de illo momento, quam de toto tempore subsequenti. Igitur mutatio non est violenta respectu rei, quæ destruitur, sed respectu subiecti, sicut frigus non est violẽtum calori, sed subiecto connaturaliter calido. Et idem dicendũ seruata proportione de corruptione subiecti, nam ratione totius alterationis, quæ antecedit instãs corruptionis, potest dici violenta, supposito, quod corrumpitur, quod habet rationem pasi respectu totius alterationis. At vero ipsa substantialis corruptio non est proprie violenta respectu sup-

positi, sed aliquid maius, quia priuat illud suo esse simpliciter: respectu etiam materiæ primæ non est violenta, quia materiam ad illam cõfert vim per appetitum, quem habet ad omnem formam. Solum in homine potest aliquo modo dici violenta respectu animæ, quæ vere manet in instanti corruptionis, & priuatur modo existendi sibi intrinseco contra suum naturalem appetitum, de quo *in tractatu de Anima libr. sexto capite nono.*

SECTIO III.

Vtrum Deus posit inferre violentiam rebus creatis?

Exposito quid sit violentia, & in quibus ea reperiatur, & cui inferri posit, superest exponendum à quo posit inferri. Et quidem ex principiis positis breuiter poset dici violẽtiam posse inferri ab omni agente extrinseco, quod habeat vim agendi superiorem resistentiæ pasi, nam, vt Philosophi dicunt, à proportione maioris inæqualitatis sequitur actio, ex quo videtur sequi, si agens creatum potest inferre violẽtiam passo sibi subiecto, multo magis id posse Deum respectu creaturarum, quia vis agendi Dei potentior est. I.

Nihilominus multi Theologi negant posse Deum inferre violentiam creaturis, non quia nõ posit efficere in creatura quidquid alia creatura potest, sed quia hoc ipso quod actio illa fit à Deo, non est violenta, quia iam non fit passo non conferente vim. Probatur, quia omnis creatura habet appetitum innatum ad obediendum Deo in omni actione, vel mutatione ab ipso proueniente: nihil ergo resistere potest actioni Dei: ergo actio Dei nulli potest esse violenta. Antecedens probatur, quia appetitus innatus cunctis à Deo, est maxime ordinatus: ergo magis inclinatur ad vniuersale bonum, quam ad particulare: ergo magis ad obediendum Deo, qui est vniuersalissimum bonum, quam ad proprias & particulares perfectiones. Quod potest exemplis declarari, nam hac ratione motus aquæ sursum ad replendum vacuum, non est violentus, quia est ex inclinatione ad commune bonum: & ideo multi censent de motu fluxus & refluxus maris, & similiter motus appetitus sensitiui ex imperio voluntatis non est violentus, etiamsi interdum fit contra propriam inclinationem ad bonum delectabile, quia est ex appetitu ad obediendum superiori mouenti: ergo similiter. Hanc sententiam tenent Conrad. 1.2.*q.* 6.*art*.4. & Caiet. 1.*p.q* 82.*artic*.1.*&* 3.*p.quæst*.44.*artic*.2. & videtur sane fauere D.Thom.*quæst*.1.*de potent. artic*.3.*ad primum, & quæst*.6.*artic*.1 *ad* 17. vbi inquit, quod à Deo fit in his inferioribus, non esse volentum: atque idem significat de quacumque impresione corporum superiorum in inferiora, licet videatur eis contraria, quia *in omni re* [inquit] *est naturalis ordo & habitudo ad causam superiorem.* Quod repetit 1.*part.quæst*.105.*artic*.6.*& in citato artic*.2.3.*partis ad* 1. vbi citat Augustinum 26. *cont. Faust. cap*. 3. dicentem, *id esse vnicuique rei naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ:* & 21. *de Ciuit. cap*.8. dicit nihil esse contra naturam, *quod fit Dei voluntate, cum vniuscuiusque rei creatæ natura voluntas Dei sit.* II.

Secunda sententia affirmat posse Deum violẽtiam inferre creaturis, hoc est, ex hoc solo capite quod actio fit, non repugnare quod sit violenta, si aliunde non repugnat. Sic Bonau. *in* 2. *d*.25. III.

d.25.2.p.d.8.art.2.quæst.1. vbi dicit, quamuis Deus non inferat violentiam creaturæ quantum ad potentiam obedientiæ, inferretamen quantum ad inclinationem specialis naturæ: & D. Thomas potest adduci *quæstio.6.de potent. articul.primo, ad 1. 2. & 3.* vbi dicit Deum multa agere increaturis quantum ad singulares naturas earum illis contraria, licet non sint contra vniuersalem ordinem totius naturæ: & ita explicat Augustinum supra citatum: idem habet *quæst.13.de Verit.articul. 1.ad 2. & 3. & in 2 distin.18. quæst.prima articul.3.* & probatur ex definitione Aristotelis, nam Deus operatur in creatura tanquam agens extrinsecũ, vt constat, & creatura potest non conferre vim actionis eius: ergo talis actio erit violenta creaturæ, etiamsi à Deo fiat, nam conuenit illi tota *violenti* definitio. Minor probatur primo exemplis, nam si Deus moueat lapidem sursum, vel immediate per se calefaciat aquam, talis motus à Deo impressus non minus repugnat naturæ lapidis, vel aquæ, quam si ab agente creato fieret, nam est omnino eiusdem modi & rationis: quod autem fit ab hoc, vel illo agente, est denominatio valde extrinseca, præsertim respectu appetitus naturalis. Quod confirmatur maxime, quia appetitus naturalis non respicit immediate agens, sed formam, & consequenter mutationem qua perficitur passum: ergo quod forma vel mutatio fit ab hoc, vel illo agente, non variat appetitum naturalem, si illa sit eiusdem rationis. Confirmatur etiam, quia sola potentia obedientialis non videtur sufficere vt actio non fit violenta, quia potẽtia obedientialis vt sic, non fundat appetitum naturalem, sed solam non repugnantiam: ergo si aliunde forma, vel mutatio facta in passo, est contra illius naturam, non erit satis potentia obedientialis respectu agentis vt non fit violenta: sicut si Deus moueat brutum cõtra appetitum elicitum eius, nihilominus illa motio erit coacta: nam licet in bruto possit considerari potentia ad obediendum Deo in illo motu, nihilominus illa non excludit appetitum elicitum, cui motio illa est contraria, sicut non excludit etiam appetitum naturalem, cui motio diuina potest etiam esse contraria.

IV. Dissensio inter has sententias videtur solum de modo loquendi, nam in re vix differunt, cum omnes fateantur Deum posse immutare creaturam præter naturalem inclinationem eius, vt est talis particularis natura. Tamen in rigore, ac proprie, videtur mihi distinctione vtẽdum: duobus enim modis potest Deus immutare per positiuam actionem creaturam, priuando illam aliqua naturali perfectione sibi debita, ad quam habet naturalem propensionem. Primo mouendo illam eodem modo, quo posset naturali agẽte moueri & ad formam eiusdem rationis, vt accidit in exemplis supra positis de motu lapidis sursum ac de calefactione aquæ. Alio modo potest moueri ad formam superioris ordinis excedentem totum ordinem naturæ, omnemq; vim naturalium agentium, qui duo modi sunt, vt dixi, per actionem positiuam, nam per mutationẽ priuatiuam etiam potest Deus priuare creaturam perfectione naturali, nullam inducendo in eam formam positiuam.

V. Dicendum primo in priori genere actionis positiuæ Deum posse violentiam inferre creaturæ. Quod mihi satis probant adducta in posteriori sententia, *num.3.* nam reuera illud de potentia obedientiali hic non satisfacit, nam respectu talis mutationis eadem est capacitas in creatura respectu Dei, & respectu cuiuscunque agentis superioris quod possit vincere resistentiam eius. Et idem dicendum si Deus priuet creaturam forma debita & connaturali absque alia forma positiua in illa effecta, quia nunc etiam priuatur creatura sua perfectione contra appetitum naturalem suum, qui nullo modo manet expletus, & ideo semper appetit suam perfectionem naturalem.

Vltimo dicendum, quando Deus mouet creaturam ad formam supernaturalem, nullam illi inferre violentiam, quia non agit in illam contra appetitum naturæ, sed supra illam: & quidem si talis forma per se non inducat, nec requirat priuationem alicuius naturalis perfectionis, vt est in infusione gratiæ, aut scientiæ, tunc nulla est difficultas, quia talis actio nullo modo est repugnans naturæ, quamuis neque etiam sit ex appetitu naturali eius: at vero quando talis actio priuat aliqua perfectione naturali, vt contingit in vnione hypostatica, per quam priuatur creatura propria subsistẽtia, & in conseruatione accidentium sine subiecto, per quam priuantur naturali inhærentia, tunc est maior difficultas an illa actio dicenda sit violenta, quia ex eo capite videtur esse contra appetitum naturæ: tamen proprie non dicitur violenta, sed supernaturalis, quia cum forma inducta sit superioris ordinis, non habet propriam contrarietatem cum naturali forma, quia proprie contraria sunt eiusdem generis, vnde nec proprie repugnat appetitui naturæ, quia hic appetitus non excedit ordinem naturalem, & præsertim quia nunc altiori modo perficitur per altiorem formam, & quoad has formas deseruire potest potentia obedientialis, vt ratione illius non fiat violentia, quatenus per illam creatura est capax altioris formæ, quam sit illa, ad quam habet naturalem appetitum, & ita non procedunt contra hanc partem argumenta secundæ sententiæ *in numero tertio.* VI.

Argumenta autem prioris opinionis quatenus possunt contra primam conclusionem procedere soluenda sunt. Ad præcipuum fundamẽtum dicitur nullam esse inordinationẽ in natura, etiamsi per appetitum naturalem interdũ repugnet motioni diuinæ, tum quia appetitus ille naturalis necessario inest, & inseparabiliter: tum etiam, quia in illa actione tantum operatur Deus vt agens superioris virtutis, & non proprie vt autor ipsius naturæ, seu quatenus potestatem habet ad immutandam illam supra naturam eius. Ad exempla adducta respondetur, ad illud de appetitu sensitiuo, non moueri violenter à voluntate, quia nunquam ita mouetur à volũtate, quin ipse se moueat ab intrinseco, & ideo semper mouetur connaturali modo per propositionem alicuius obiecti, in quod appetitus ferri potest per propriũ actum. Ad aliud exemplum de motione aquæ sursum, respondetur reuera esse violentam, considerata particulari natura aquæ, licet respectu ordinis totius vniuersi ab auctore naturæ instituti non dicatur violenta, sed naturalis, quia est necessaria ad conseruandum debitum naturæ ordinem: atque ita explicandus est D Thomas locis illis citatis, vt non intelligatur de particulari natura vniuscuiusque rei, sed de naturali ordine totius vniuersi. VII.

Dices interdum operari Deum contra solitum ordinem totius vniuersi, vt docet ipse D.Thom. *2.2.q.104.art.4.ad 2.& q.1.de potent.art.3.ad 1.* Respondetur ex eodem, tunc proprie non operari Deum contra naturam, quia totus hic ordo vniuersi ab ipso manauit, & licet sit consentaneus particularibus naturis rerũ, & accommodatus VIII.

datus

datus ad conseruationem vniuersi, tamen ipse posset aliter instituere, & aliter conseruare: vnde si sua voluntate illud immutet; nulli facit proprie violentiam: vnde si totus hic ordo vniuersi consideretur vt coniunctus & subordinatus autori suo, sic quidquid Deus in illo operetur, non agit contra vniuersalem ordinem vniuersi, & causarum eius, cum in ordine Deus & voluntas eius supremum locum teneat, atque ita exponendus est Augustinus, qui etiam est legendus *de Genesi ad liter. cap.* 17. vbi recte declarat & distinguit quomodo creaturæ subdantur Deo interdum secundum capacitatem naturalem, interdum vero secundum obedientialem.

SECTIO IV.

Vtrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creatæ voluntati inferre in se ipsa?

I. *Exponitur sensus quæstionis.* QVæ hactenus in communi diximus, eo tendunt, vt ea quæ ad voluntatem spectant, facilius in hac & sequentibus sectionibus explicentur. Sumimus autem in præsenti *violentum* in ea stricta significatione qua distinguitur à *coacto*, & appetitui innato contrarium est. Deinde proponitur quæstio specialiter de Deo, quia supponimus ex *sup. &* 1.2.*q.*9.*&* 10. nullum agens creatum posse immediate immutare voluntatem, aut aliquid in ipsa immediate efficere, sed solum autorem eius: vnde fit multo minus posse creaturam aliquam inferre vim, vel necessitatem voluntati, & ideo solum est quæstio de Deo ipso: agimus autem hîc de voluntate ipsa secundũ se, & in se: nam de illa vt versatur circa actus imperatos, vel circa res alias, in sectione vltima dicendum erit. In voluntate autem ipsa solum possunt à nobis intelligi vel habitus, vel actus, vel horum priuationes, nam cum voluntas sit essentialiter potentia operatiua, & receptiua suorum actuum, tantum suis actibus, vel habitibus ad illos ordinatis perfici potest, aut eis priuari: de his ergo tribus sigillatim dicendum est.

PVNCTVM I.

An in recipiendo aliquem habitum possit voluntas pati violentiam?

II. *Pars negans vera suadetur.* Primo de habitibus dicendum est, licet possit Deus sua sola virtute infundere habitus in voluntate, & consequenter necessitare illam ad eos recipiendos, non tamen posse per hanc actionem violentiam illi inferre. In hoc videntur conuenire autores omnes infra citandi. Et ratio est aperta, quia non potest huiusmodi habitus voluntati à Deo infusus esse contra naturalem inclinationem eius. Quod ita patet, quia vel ille habitus est per se infusus, & supernaturalis, vel per accidens, & naturalis: prior habitus quamuis non sit ex naturali appetitu, non est tamen contra illum, sed supra illum, & est magna perfectio ipsius naturæ: ergo illa infusio non potest esse violenta; habitus vero acquisitus semper est iuxta naturalem capacitatem & potentiam voluntatis: vnde in illius receptione vim confert voluntas, & per naturalem appetitum passiuum, & quodamodo per actiuum, quatenus naturalem propensionem habet ad illos actus, ad quos talis habitus ordinatur, sunt enim naturales illi, & virtute naturali illos valet efficere.

Dices: Interdum hi habitus sunt contra potissimam inclinationem voluntatis, vt habitus vitiorum, qui repugnant inclinationi ad bonum honestum, quæ in voluntate est maxima: ergo efficere ab extrinseco habitus hos in voluntate erit illi violentum. Respondeô primo quod etiam inferius *tract.*4. *disputat.*4. *sect.*2. *a n.*5. *& in Metaphysica disputat.*44 *sect.*13. *num.*17. trado, mihi probabilius videri Deum se solo non posse huiusmodi habitus vitiorum infundere in voluntate: repugnat enim & bonitati, & summæ sapientiæ ac prudentiæ, quam Deum seruare in omnibus operibus suis necesse est. Vnde potest argumentum retorqueri ad confirmãdam conclusionem, nam Deus non potest infundere in voluntate habitus prauos, habitus autem honesti non possunt esse violenti voluntati, cum sint maxime consentanei naturali eius perfectioni & inclinationi: habitus autem indifferentes, vel nulli sunt, vt multi volunt, vel si sunt, vt forte est verius, illi necessario sunt conformes alicui naturali inclinationi voluntatis, & non repugnant superiori inclinationi, cum non sint praui: ergo in eorum effectione, vel receptione non potest esse violentia. Addo deinde, licet demus posse Deum infundere habitus vitiosos, nihilominus illa non posset dici violentia, quia licet repugnent alicui inclinationi perfectiori, tamen simpliciter in receptione talis formæ passum confert vim per naturalem potentiam quam habet: sicut quando materia prima priuatur meliori forma, & imperfectiorem accipit, non patitur violentiam, quia inclinatio ad vtramque formam est naturalis, & fundata in quadam vniuersali potentia, quæ non respicit hanc, vel illam formam, sed absolute formam, quæ per generationem possit illi vniri: sic enim se habet voluntas ad suos actus, & habitus generatim sumptos; & hac etiam ratione quando voluntas suis actibus acquirit sibi similes habitus vitiosos, non patitur vim, sed potius illam confert ad talem actionem & receptionem. III.

Dices etiam posse Deum efficere in voluntate aliquam qualitatem, quæ neque sit actus vitalis, neque habitus operatiuus, sed absoluta quædam dispositio, qualis est vel gratia in anima, vel albedo in corpore: ergo per infusionem talis qualitatis poterit efficere violentiam voluntati. Respondetur primo negãdo antecedens, nam cum voluntas essentialiter & adæquate sit ordinata ad obiectum & actus suos, non potest perfici, neque est capax alicuius qualitatis, quæ non habeat inclinationem ad idem obiectum, vel ad aliquid ab illo contentum, & ideo vel esse debet actus secundus, vel si est primus, necesse est vt aliquo modo disponat ad secundum, & hunc vocamus habitum; perfectio enim debet esse accommodata: vnde non est dubium quin secundum capacitatem naturalem voluntas non sit capax aliarum qualitatum. Vnde secundo respondetur negando consequentiam, nam licet demus posse Deum id facere, erit tamen secundum potentiam obedientialem voluntatis, & ideo talis forma non erit violenta, quia non erit contra, sed supra appetitum naturæ. IV.

PVNCTVM II.

An in spoliatione alicuius actus, vel habitus pati possit voluntas violentiam?

Secundo de priuatione tam actus, quam habi- V.

tus, dicendum est posse Deum necessitare voluntatem vt careat quouis actu, vel habitu: & per hunc modum posse illi aliquam violentiam inferre. Prior pars per se nota est, quia duobus modis potest Deus facere vt in voluntate nulla sit operatio: vel impediendo cognitionē intellectus, aut alia quæ ad illam requiruntur: vel certe suspendendo concursum suū positis omnibus aliis requisitis ad agendum, & vterque modus est facilis, nam cum Deus sit omnipotens, potest immutare potentias, & separare, vel impedire obiecta prout voluerit; cum vero sit liber, potest suo arbitrio non dare concursum suum: atque eadem ratione potest duobus modis efficere vt voluntas careat habitu, vel non conseruando illum postquam factus est, vel non infundendo illum, seu non concurrendo cum actu vt per illum fiat.

VI. Posterior autem pars conclusionis videtur repugnare his quæ dicta sunt *sect. 2 à n. 6.* scilicet carentiam actionis non esse violentam respectu agentis, nam eadem videtur esse ratio de carentia habitus respectu voluntatis; quod sicut carentia actus non est violenta, nec carentia habitus esse potest, quia si Deus non infert violentiam negando voluntati concursum ad actum, neque etiam infert illam negando actum concursum ad efficiendum habitum, etiam supponendo concursum quo habitum conseruat.

VII. Nihilominus prædictam partem conclusionis tenet Marsil. *in 2. q. 16. art. 5. dub. penult.* & Almain. *tractatu 2. Moral. cap. 2.* & Medina 1. 2. *q. 6. art. 4.* Et ratio est, quia Deus tunc non tantum priuat voluntatem concursu ad agendum, sed etiam priuat intrinseca & connaturali perfectione, ad quam habet naturalem capacitatem & propensionem: conuenit ergo huic priuationi tota definitio Aristotelis, nam est ab extrinseco, passo non conferente vim. Quocirca non est eadem ratio de priuatione actionis præcise vt actio est manans ab agente, nam vt sic non est perfectio agentis, neque illud immutat: vnde in præsenti violentia non tam consistit in carentia actionis, quam in carentia actus, qui est forma voluntatis. Quod sic potest explicari, nam si per possibile, vel impossibile, Deus efficeret in voluntate actum amore sine efficientia ipsius voluntatis, nulla intercederet violentia, quia voluntas reciperet formam sibi intrinsecam & connaturalem, quamuis modo extraordinario & supernaturali: non est ergo hæc pars contraria his quæ supra dicta sunt de carentia actionis.

VIII. Aliter vero videtur impugnare hanc partem Durand. *in 2. dist. 25. quæst. 4.* quia licet actus voluntatis sit perfectio eius, tamen non est perfectio necessaria, sed libera: ergo carentia eius non est violenta. Patet consequentia, quia non est contra naturalem inclinationem, nam ad actus liberos non est inclinatio naturalis, sed libera. Respondetur argumentum bene probare hanc carentiam non esse violentam quando est ex propria voluntatis potestate, quia tunc non est ab extrinseco, sed ab intrinseco: non vero procedit argumentum quando prouenit ab extrinseco: & committit æquiuocationem in inclinatione naturali, nam si hoc verbo significetur inclinatio, quæ naturaliter ac necessario prodit in actum suum, sic verum est in voluntate non esse inclinationem naturalem ad hos actus; si vero significetur, vt significari debet, sola capacitas, seu pondus naturæ ad suam vltimam perfectionem, sic falsum est in volūtate non esse pondus naturale ad actum liberum: alioqui non esset in nobis naturalis inclinatio ad actus virtutum, quod est falsum, quia isti actus, quamuis liberi, sunt magna perfectio voluntatis. Adde posse etiam voluntatem priuari actu necessario cōtra internum impetum, vt si videns Deum priuatur omni actu amoris ipsius. Aduertit autem bene Paludan. *in 4. d. 19. q. 1. art. 1.* ex duobus modis supra positis *innu. 5.* quibus potest voluntas priuari actu, scilicet vel impediendo cognitionem, aut alia prærequisita ad agendum, vel positis omnibus requisitis per solam negationem concursus: in priori modo non inueniri proprie violentiam, quia non est debitum voluntati vt habeat semper parata omnia requisita ad agendum, vnde si ex defectu illorum careat actu, non est propria violentia, sed imperfectio naturaliter consequens. At vero in secundo modo reperitur aliquod violentiæ genus, vt dictum est, quia iam tunc est voluntas veluti in vltima dispositione vt recipiat vltimam perfectionem sibi connaturalem, eaque ab extrinseco priuatur.

PVNCTVM III.

An operatio aliqua voluntatis possit illi esse violenta?

Tertio circa actus est maior difficultas, quam late tracto *prologom. 1. de Grat. cap. 4. & 5.* Et ratio dubii est, quia hi actus necessario sunt ab intrinseco: ergo non possunt esse violenti. In contrarium vero est, quia Deus potest necessitare voluntatem ad actum natura sua liberū, & aliquo modo contrarium inclinationi naturali, v. g. ad appetitum non existendi: ergo ibi intercedit violentia tum in modo agendi, tum etiam in actu ipso. IX. *Rationes vtrinque dubitandi.*

In hac re possunt esse duæ extremæ sententiæ. Prima, Deum non posse necessitare volūtatem, & ideo non posse illi violentiam inferre in actibus positiuis. Huius opinionis nullum inuenio autorem quoad priorem eius partem, in qua est difficultas: potest autem suaderi hoc modo, quia non potest Deus ita mouere voluntatem ad agendum huiusmodi actum, quin maneat in illa potentia ad non agendum, quia hæc est essentialiter ipsa voluntas, & intrinseca eius natura, qua priuari non potest: quo sensu dixit Marsilius citatus *nu. 7.* non posse Deum priuare voluntatem libertate sua; ergo fieri non potest quin actus à tali libertate procedens sit liber. Probatur consequentia, quia *disp. 1. sect. 3.* dictum est libertatem in actu, nihil aliud esse, quam denominationem à potentia quæ potest non agere; sed talis actus procedit à potentia quæ potest non agere: ergo ab illa necessario existit ac denominatur liber. Et forte propter hanc causam vulgare est apud nonnullos Thomistarū necessitatē prouenientem ex diuina motione nō esse necessariam simpliciter, sed tantum ex suppositione, & ideo non tollere libertatem. Confirmatur primo, nam, vt supra ex Augustino & aliis adduximus, & tractat etiam D. Tho. 1. *p. q. 82. a. 1 & 2.* necessitas tantum est duplex, coactionis, & naturalis: in voluntate autem non habet locum necessitas coactionis, vt *in sequ. sect.* dicam: ergo nec potest esse vlla necessitas in actibus natura sua liberis, cum illi non habeant naturalem necessitatem, vt constat. Potissima denique difficultas pro hac opinione est, quia non videtur possibilis modus, quo possit Deus necessitatem imponere voluntati, vt infra *à num. 13.* inquiremus. X. *1. Sententia.* *Eius ratio quoad priorem partem de necessitate.*

Altera sententia omnino contraria præcedenti est, posse Deum necessitare, & consequenter etiam violentiam inferre voluntati in actibus positiuis, & natura sua liberis. Sic sentiunt Marsil. XI. *2. Sententia.*

fil. & Almain. citatiinn. 7. Gabr. in 2. d. 25. quæst. 1. artic. 3. & inclinat etiam Medin. 1. 2. quæst. 6. art. 4. & de priori parte dicemus à num. sequenti. Posterior vero de violentia videtur satis probari argumento supra facto, quia tunc voluntas cogitur ad operandum modo repugnante suæ naturæ: patitur ergo vim. Confirmatur, nam num. 5. dictum est voluntatem pati violētiam aliquam, quando necessitatur ad non efficiendum in se actum, quem posset efficere positis omnibus requisitis: ergo eadem ratione patietur huiusmodi violentiam quando necessitatur ad efficiendum in se actum quem possit non efficere positis omnibus requisitis.

XII. 1. Assertio. Dicendum primo posse Deum necessitare voluntatem ad operandum, quando ipsa de se nullam haberet necessitatem, & est sermo de necessitate simplici er, quæ tollat libertatem in actu. Hæc est communis sententia Theologorum in 2. distin. 15. nemine contradicente, quem ego viderim: & eam aperte supponit D. Thom. 1. 2. quæst. 6. art. 4. & Scot. in 4. d. 49. q. 6. §. Dico ergo. Ratio conclusionis est illa vulgaris, quia nulla potest in hoc ostendi implicatio contradictionis, quod patebit tractando modum, quo id Deus potest efficere. Nominales id probant, quia Deus potest efficere. Nominales id probant, quia Deus potest efficere se solo actum in voluntate, illa tantum passiue se habente: ergo hoc modo potest illam necessitare ad volendum, vel nolendum. Consequentia est euidens, quia sine efficientia non potest esse libertas, præsertim cum agens sit infinitæ potentiæ, cui passum nō possit resistere: ergo si Deus se solo possit efficere actum in voluntate, voluntas necessario illum recipiet: ergo eadem necessitate recipiet effectum formalem eius, qui est velle, vel nolle. Tamen hic modus supponit sententiam, quam supra iudicauimus falsam, nimirum actum vitalem posse informare suam potentiam, si ab illa non fluat. Vnde dicendum, etiamsi necessarium sit vt voluntas effectiue concurrat ad suum actū, nihilominus Deum posse efficere vt necessario concurrat, quia cum sit infinitæ potentiæ, potest mouere creaturam non solum vt recipiat, sed etiam vt agat ad nutum voluntatis suæ; cor enim regis in manu Dei est, & quocumque voluerit inclinabit illud, Prouerbior. 21. nam si Deus potest eleuare creaturam vt faciat effectum supra totam virtutem suam naturalem, quid mirum est quod ita possit mouere voluntatem vt illam faciat necessario operari? Sed adhuc in explicando modo huius motionis est difficultas.

XIII. Secundo modo explicari hoc potest ex parte intellectus, supponendo quod sicut voluntas ad eliciendum actum suum indiget iudicio intellectus proponentis obiectum sub ratione boni, aut mali, ita vt eadem voluntas possit libere suspendere suum actum circa obiectum propositum, vel habere actum contrarium, necessarium est vt intellectus aduertat, vel saltem aduertere possit, in obiecto esse aliquam rationem, propter quam potest omitti seu refutari, vel saltem non esse in illo tantam rationem boni, vt necessitatem secum afferat: potest ergo Deus facere vt intellectus iudicet in obiecto vnicam rationem boni, aut mali, & impedire illum ne possit aduertere aliquam aliam rationem in obiecto, quæ possit mouere voluntatem vel ad efficiendum actum contrarium, vel ad suspendendum actum illum. Hic modus dicendi est probabilis, nam fundamentum quo nititur probabile est, de quo supra in disp. 1. sect. 3. n. 21. tamen non est sufficiens, nam reuera hoc solum est dicere posse Deum necessitare voluntatem ad actum indeliberatum ex parte rationis & aduertentię intellectus, quomodo in motibus primo primis necessitatur: Deus autem non solum hoc (nihil enim esset singulare in illo,) sed positis etiam ex parte intellectus omnibus prærequisitis ad operandum libere, & cum perfecta deliberatione potest facere vt voluntas necessario operetur, nam in hoc etiam nulla est implicatio cōtradictionis: & hoc etiam probat illa ratio in num. 12. sumpta ex efficacia diuinæ motionis seu eleuationis.

Tertio modo dici potest Deum necessitare voluntatem, imprimendo illi aliquam qualitatem, seu habitum, qui omnino illam determinet ad vnum actum, & ad vnam rationem obiecti, & ad tale exercitium talis actus, si posita sint omnia requisita ad agendum. Sed hic modus mihi probari non potest, quia non existimo qualitatem creatam posse mutare modum cōnaturalem operandi voluntatis, contrariumq; inducere, præter id quod ratio iudicat, & obiectum cognitum exigit, quia ex hoc principio intrinsece oritur libertas voluntatis, & solus Deus propter infinitam potentiam habet hanc vim supra voluntatem, vt posset illa vti extra modum naturalem eius. Quin potius eo ipso quod illa qualitas esset in voluntate vt in subiecto, & per modum actus primi subordinaretur ex se libertati voluntatis, quia non transcenderet rationem habitus: habitibus autem, vt dixit Arist. vtimur cum volumus, sunt enim ad adiuuandas potentias, non ad cogendas illas. XIV.

Quarto modo dici potest Deum posse necessitare ad vnum actum per subtractionem concursus ad omnem alium actum. Qui modus recte explicat necessitatem quoad specificationem, vt per se patet, non tamen declarat necessitatem quoad exercitium, quia ad suspendendum actū nullus est necessarius concursus. Posset vero quis dicere voluntatem proposito obiecto non posse suspendere omnem actum suum, sed necessario aliquem elicere, quamuis ei liberum sit facere hunc, aut illum: si ergo impediatur ex negatione concursus ne vllum alium possit efficere præter vnum, necessitabitur etiam quoad exercitium ad efficiendum illum. Sed hoc etiam displicet, quia existimo illud fundamentum simpliciter esse falsum, quia nihil est quod magis necessitet simpliciter voluntatem ad efficiendum aliquem actum confuse, quam hunc, vel illum determinate. Et deinde etiam si illud suppositum esset verum, naturaliter loquendo, & relicta voluntate suæ naturę cum pleno concursu, tamen supponendo aliunde Deum negare suum concursum ad omnes actus præter vnum, non recte infertur voluntatem operari necessario illum vnum quoad exercitium, quia non est magis determinata ad illum vnum actum, quam antea esset, quamuis ex defectu concursus non possit alium effectum efficere: ex quo sequitur potius in illo casu suspendere posse omnem actum suum propter defectum concursus. XV.

Dicendum ergo Deum posse efficere hanc necessitatem in voluntate solum concurrendo ad actum eius aliter, quam natura libera voluntatis postulet: cum enim concursus diuinus nihil aliud sit quam dependentia ipsius actus creati à voluntate diuina, & hęc dependentia in particulari & determinata nō sit de essentia actus, poterit Deus illam immutare; quāuis enim essentiale sit actui pendere à Deo, at vero pendere hac numero dependentia, non est essentiale, sed potest per varias actiones, seu dependentias pendere. XVI.

Quod

Quod autem possit hunc concursum variare, & per hunc modum necessitare voluntatem, ita declaro. Nam cōcursus debitus liberæ actioni oriri debet ex voluntate diuina quasi indifferente & applicante suam potentiam ad concurrendum cum voluntate creata, prout ipsa se determinauerit ad hunc, vel illum actum: potest autem Deus non ita applicare concursum suum voluntati humanæ, sed per suam voluntatem absolutam, & efficaciter operaturam velle vt creata voluntas hîc & nunc operetur hunc actū, & solum illi dare determinatum & efficacem concursum ad illum actum, quo posito non poterit voluntas non cooperari cum illo, solum quia natura & efficacia talis concursus necessario secum affert influxum causæ secundæ. Et hoc potest confirmari exemplo adducto de instrumentis diuinis, eorumque eleuatione, nam aqua applicata corpori non solum non necessario confert gratiam animę ex natura sua, verum etiam non potest, & tamen Deus quando illam eleuat vt instrumētum, eam necessitat ad illam actionem, quod non aliter facit, quam per efficacem voluntatem suam, dando illi talem concursum, qui secum necessario habeat coniunctum influxum creaturæ per potentiam obedientialem eius actiuam. Ad hunc ergo modum facile intelligi potest in voluntate.

XVII. Sed contra: Ergo quando Deus ita necessitat voluntatem, prius natura ipsa concurrit & influit in actum, quā voluntas creata: consequens autem est impossibile. Sequela patet, quia tunc creata voluntas non concurrit se determinando ad actum, sed determinata à diuina voluntate. Vnde voluntas diuina tunc non solum facit actum humanæ voluntatis, sed etiam facit vt faciat, non per aliquod auxilium excitans distinctum ab ipso actu, ad quem necessitat voluntatem humanam, sed per ipsammet motionem efficacem, per quam illam determinat & concurrit: ergo necesse est vt prius natura voluntas diuina concurrat. Quod autem hoc sit impossibile, patet; quia vbi non est distinctio, non potest intercedere prioritas ex natura rei: concursus autem diuinus & actus voluntatis non sunt duo ex natura rei distincti, sed est vna indiuisibilis actio, quæ dicit essentialiter respectum ad vtramque causam, quam solum per rationem & inadęquatos conceptus nos distinguimus secundum habitudines ad ipsas causas: ergo inter vnum concursum & alium non potest esse vera prioritas naturæ, maxime, quia hæc prioritas fundatur in reali causalitate; vnus autem concursus non est realis causa alterius, quia non sunt duo nisi secundum rationem. Denique vterque est de essentia illius dependentiæ, seu actionis, per quam fit talis actus.

XVIII. Respondetur primo negando sequelam intellectam de propria prioritate naturæ, & de concursu Dei prout recipitur in creatura, quomodo non distinguitur in re ab actione ipsius creaturę, de illo enim vt sic, procedit argumētum factum. Et ad probationem sequelæ respondetur ex illa solum probari subordinationem inter humanam voluntatem & diuinam, ita vt hac efficaciter mouente necesse sit illam moueri, seu operari, non tamen sine sua causalitate, neq; prius natura quam ipsamet operetur, quia illa causalitas diuina nihil ponit in voluntate prius natura quam ipsamet concurrat, nec causat in illa aliquid præuium ad actionem eius, sed solum aliquid concomitans determinatum ad vnum ex efficacia talis voluntatis diuinæ. Vnde secundo dicitur, si loquamur non de concursu Dei prout recepto in creatura, sed de voluntate efficaci, quæ est in ipso Deo, & est principium huius concursus, sic concedi potest illam voluntatem esse priorem actione nostræ voluntatis, quia est vera causa illius. Et hoc ad summum probat ratio facta, nec contra illud procedit altera obiectio, quia illa voluntas reuera est distincta à concursu voluntatis creatæ, & causa illius. Dices: Eodem modo voluntas, per quam Deus concurrit ad actus liberos, est prior quam concursus voluntatis nostræ. Respondetur in hoc habere aliquam similitudinem, tamen differre, quia illa voluntas de se est indifferens ad præbendum concursum ad hunc, vel illum actum, vnde non determinat voluntatem humanam; altera autem voluntas de qua hîc loquimur, est absolute determinata ad vnum, & propter efficaciam suam, & subordinationem inferioris potentiæ, secum necessario affert determinationem illius.

Vnde etiam facile patet responsio ad fundamentum contrariæ sententiæ positum *numer.* 10. nam licet in eo casu in voluntate maneat libertas radicalis, seu in actu primo; tamen respectu talis actionis non influit vt libera est, quia non habet potestatem ad suspendendum illum concursum, & ideo non sufficit talis potentiæ libertas ad denominandum actum liberum: neq; etiam obstat quod hæc necessitas videatur esse ex suppositione, & consequenter quod sit tantum secundum quid, & non tollat libertatem simpliciter, quia quando suppositio est talis quæ antecedit determinationem volūtatis, & illam physice determinat ad vnum, tunc necessitas ex tali suppositione est necessitas simpliciter, quia effectus necessario manat tunc à causa totali, nec relinquitur in inferiori potētia talis modus agendi, quem possit ipsa suspendere: & ideo qui dicunt semper Deum mouere voluntatem isto modo, neque posse aliter concurrere ad actum eius, imprudentes tollunt vsum libertatis, neque explicare possunt qua alia via possit Deus necessitare voluntatem. XIX. *Respondetur ad rationem contrariæ sententiæ principalis in n. 10.*

Vltimo addendum in hac necessitate nō proprie interuenire violentiam voluntatis. Probatur breuiter, quia duo possunt in hac motione considerari: vnum est actus ipse quem voluntas necessario efficit: & ille non potest dici violentus, nam & est à principio intrinseco, cum sit actus vitalis, & necessario aliquo modo est consentaneus appetitui naturali ipsius voluntatis etiam passiuo, quia necesse est vt talis actus sit vel appetitio boni, vel fuga mali, & ad vtrumq; habet voluntas appetitum naturalem. Secundo potest ibi considerari dependentia ipsius actus à voluntate: & hæc etiam deficit à ratione *violenti*, quia est à principio intrinseco, & quia, vt *sect.* 2. *num.* 3. diximus, actio, vt actio, non est violenta principio agendi: ac denique, quia licet non sit omnino connaturalis, est tamen superioris ordinis, & non proprie contra, sed præter naturam. Quod potest etiam exēplo declarari, nam si lapis deorsum moueatur, velocius tamen quam posset per internam grauitatem, non dicetur motus violentus etiam quantum ad illum modum sed est vltra, seu supra naturam: per hæc autem satis patet ad fundamentum contrariæ sententiæ. XX. *2. Assertio concordans cum posteriori parte. 1. sententiæ de violentia.*

S E-

SECTIO V.

Vtrum Deus possit inferre coactionem voluntati in se ipsa.

I. Titulus expositus est in principio præcedentis sectionis. Nam coactio hoc loco præcise sumitur vt est contraria appetitui elicito, & potest considerari in tribus illis rebus, de quibus in illa sectione disputatum est, scilicet in habitibus, seu in qualibet qualitate infusa per modum actus primi, aut in actibus secundis, aut in priuatione eorum.

II. *1. Assertio affirmat. de coactione ad formæ positiuæ receptionem.* Circa primum res certa est, posse Deum cogere voluntatem ad recipiendum quemcumque habitum, seu actum primum, cuius ipsa sit capax, quia voluntas potest quantum in ipsa est nolle talem actum vel receptionem eius, & nullo modo illam velle, quia talis infusio, vel receptio habitus nec per se ipsam intrinsece voluntaria est, nec necessario secum affert aliquem actum quo voluntas illam velit: potest ergo esse omnino inuoluntaria, & alioqui voluntas per suam nolitionem, quantumuis de se absolutam & efficacem, non potest diuinam efficientiam impedire: potest ergo Deus huiusmodi actus efficere in voluntate omnino contra internum impetum elicitum eius, & hæc est coactio, & ita in hoc conueniunt omnes autores citati. Nec repugnat D. Thom. vel quia nihil de habitibus, sed tantum de actibus loquutus est, vel certe, quia cum solum negat posse voluntatem cogi ad actum elicitum, tacite id admittit fieri posse in quacumque alia actione, vel passione quæ fieri possit in voluntate, cuius ipsa non sit principium eliciens.

III. *2. Assertio affirmat. de coactione ad amittendam quamlibet formã positiuam.* Secundo de priuatione actus, vel habitus, certum etiam est ex dictis præcedenti section. posse Deum priuare voluntatem quocumque actu, vel habitu, ipsa inuita, atque adeo coacte. Quæ videtur etiam esse communis sententia, nec contra D. Thom. quia nihil de priuationibus locutus est, & fortasse illas numerauit inter eas res, quæ non sunt elicitæ à voluntate, quas dixit posse esse coactas, sicut diximus de infusione habitus. Ex quo fere sumenda est eadem ratio huius assertionis, nam carentia actus, quæ non est à voluntate per liberam potestatem eius, quam habet ad suspendendum suum actum, non est per se & intrinsece voluntaria: ergo si aliter fiat, potest esse absolute inuoluntaria atque coacta, quia nulla tunc inuoluitur repugnantia, & absolute potest voluntas tunc, quantum est de se, nolle talem carentiam, seu priuationem; potest autem Deus efficere vt voluntas careat actu, non per voluntariam, ac liberam suspensionem suam, sed vel per subtractionem concursus, vel per alia impedimenta homini simpliciter inuoluntaria.

IV. Vnde obseruandum hoc loco est duobus modis posse voluntatem priuari huiusmodi actu, quem antea, v.g. habebat, vno modo per subtractionem concursus, vel alia extrinseca impedimenta: & tunc non est dubium quin talis priuatio possit esse coacta, si voluntas per actum elicitum omnino repugnet. Secundo modo potest hoc accidere, si Deus potenter efficiat, vt voluntas relicto actu, quem antea habebat, alium efficiat, iuxta illud Prouerb. 21. *Cor regis in manu Dei est & quocunque voluerit inclinabit illud*: & hoc mutationis genus censetur esse aliquo modo violentum à Medina *ad art. 4. quæst. 6. in 1. 2.* Ego tamen nullam violentiam in eo inuenio: duobus enim modis potest Deus hoc facere, primo salua libertate voluntatis, ita excitando illam ad alium actum priori contrarium seu repugnantem, vt infallibiliter illum faciat, & tamen libere faciat, & tunc non solum est violentia, sed potius est efficacissima, & suauissima prouidentia: quis enim dicat voluntatem cogi ad faciendum, vel omittendum, quod ipsamet sua libertate facit, vel omittit. Secundo modo id potest facere Deus necessitando ad alium actum & tunc inquiro, in quo sit coactio, aut enim in positiuo actu, seu efficientia eius; & hoc non, vt statim dicam, quia talis actus necessario est simpliciter voluntarius: vel est in carẽtia actus qui immediate ante fuit; & hoc non, quia illa sequitur intrinsece ex actu voluntario contrario priori, qui est simpliciter voluntarius. Igitur in illo est voluntaria priuatio actus contrarii; non est ergo coacta. Item tũc illa priuatio est ab intrinseco, quia actus contrarius est ab intrinseco, & qui inducit vnam formam, expellit aliam repugnantem.

Dices, fieri posse, vt quando voluntas transfertur ab vno actu in alium, illi actus non sint absolute repugnantes: ergo tunc omissio vnius non erit voluntaria in alio. Respondetur tunc non esse proprie transitum ab vno ad alium, per se loquendo, quia poterant esse simul, si non habebant repugnantiam: solum ergo per accidens & ab extrinseco accidere potest, vt voluntas inchoans vnum actum, relinquat alium; & tunc illa priuatio poterit aliunde esse coacta, ac si non esset coniuncta cum alio actu: & ad hoc necessarium est, vt tunc sit contra actualem appetitum elicitum ipsius voluntatis. Neque enim satis est, vt quidam existimant, quod sit contraria actui qui immediate præcessit, quia iam ille reuera non est, & illo ita non obstante potest præsens priuatio esse voluntaria. V.

Tertio de positiuis actibus dicendum est voluntatem non posse cogi simpliciter ad actum elicitum ab ipsa. Hæc est sententia D. Thomæ *in 1. 2. q. 6. art. 4.* in ea conueniunt omnes Theologi *in 2. d. 25.* vbi Bonauent. *art. 2. quæst. 4. & 5.* Richard. *art. 4. quæst. 1. & 2.* Durand. *quæst. 4. & in 4. d. 29. q. 1.* & Scot. *quæst. vnic.* Maior *quæst. 1.* & idem sentiunt Palud. & Marsil. Gabr. & Almain. *supra*, & Hangest. *in moralib. cap 3.* nam licet aliqui ex his interdum vtantur verbo coactionis, tamen æquiuoce vtuntur pro necessitate, seu violentia. Ratio autem D. Thomæ est euidens, quia actus elicitus à voluntate est per se ipsum intrinsece voluntarius, vnde hoc est omnino inseparabile ab ipso: ergo non potest esse simpliciter inuoluntarius: ergo neque coactus. Quam rationem tetigit Anselmus *dialog. de lib. arb.* dicens. *Torqueri, occidi potest homo inuitus, quia non potest velle, nolens velle, nam omnis volens ipsum suum velle necessario vult.* quam etiam rationem tetigit August. qui in eadem est sententia 5. *de Ciuitat. cap. 10.* & Bernard. *lib. de lib. arb.* Secunda ratio adhiberi potest, quia actus elicitus à voluntate, necessario est intrinsece ab ipsa: non ergo potest esse illi coactus, nam coactum conuenit cum violento in hoc quod oportet esse à principio extrinseco. Quod si obiiciatur posse Deum infundere actum in voluntate, ipsa nihil operante; respondetur in primis id falsum esse: deinde illo admisso adhuc superesset prior ratio, quia si talis actus constitueret voluntatem volentem, necessario futurus esset ipse intrinsece voluntarius, vt in principio huius materiæ dictum est, aut enim esset volitio boni, aut nolitio mali, & vtraque est per se voluntaria, non tantum vt efficitur à voluntate, sed vt informat illam. VI. *3. Assertio negans posse voluntatem cogi in eliciendo actum.*

Contra hanc conclusionem præcipue obiici solet VII.

Obiectio contra 3. assertionem. solet, quia potest Deus facere vt voluntas aliquid velit, quando velle nollet, durante in ipsa hac nolitione: ergo tunc cogeretur voluntas. Respondetur quod si voluntas necessitatur, aut efficaciter mouetur, & actu absoluto aliquid velit, *Soluitur.* non poterit tunc manere in illa absolutus actus quo nolit alium actum, nam tales actus sunt absolute & omnino contrarii & repugnantes: ad summum ergo habere poterit actum simplicem, quo nolit habere talem actum, qui non faceret actum inuoluntarium simpliciter, sed tantum secundum quid; ille autem esset aliunde & per se ipsum voluntarius simpliciter, & consequenter non esset coactus simpliciter, sed secundum quid & proprie; sicut ea quæ fiunt ex motu.

VIII. *Instantia contra solutionem vt à quibusdam enodetur.* Sed vrgent Nominales, quia de potentia absoluta potest facere Deus vt in voluntate sint simul volitio & nolitio absolute & contrarie omnino. Respondent aliqui in eo casu non esse inconueniens concedere actum elicitum à voluntate esse coactum, non tamen vt elicitum, quia vt sic voluntarius est, sed vt imperatum, seu imperabilem, aut amabilem per alium actum distinctum, actus enim eliciti à voluntate possunt esse etiam imperati per alios actus eiusdem voluntatis, vt supponitur, & ideo non est mirum quod sub hac ratione irritent alios actus imperatos, in quibus potest esse coactio, vt postea videbimus. Mihi tamen in primis videtur impossibile esse simul in voluntate & intellectu huiusmodi actus absolute & proprie contrarios: quãuis enim in aliis actibus non repugnet duo contraria etiam in esse perfecto, & intenso simul esse in eodem subiecto de potentia absoluta, tamen inter actus vitales contrarios est specialis repugnantia: cuius indicium sumi potest ex ipsa repugnantia naturali, nam alia contraria in esse remisso etiam esse possunt naturaliter simul, nõ vero actus contrarii vitales, quantumuis remissi: hoc autem videtur oriri ex intrinseco modo, quo vitales potentiæ excitantur ad hos actus eliciendos. Et potest ita explicari, nam per vnum actum destruitur omnino obiectum alterius; ablato autem obiecto non potest facultas operari: vt in intellectu, hoc ipso quod iudicat propositionem aliquam esse veram, destruit omnino veritatem in contraria, vel contradictoria illius, & ideo fieri non potest vt simul iudicet vel illam esse falsam, vel contradictoriam veram. Atque hac etiam ratione non potest intellectus vno & eodem actu credere contradictoria: non est autem minor repugnantia quod id fiat duobus actibus. Quod si hoc verum est, non procedit difficultas tacta, quia nunquam potest actus voluntatis habere simul alium actum, qui sit simpliciter inuoluntarius.

IX. Secundo vero dicendum, etiamsi per possibile, vel impossibile admittamus cum volitione alicuius rei simul posse esse absolutã nolitionem habendi talem actum, nihilominus non posse dici simpliciter coactum, primo quia non est maior ratio de vno quam de alio: ergo vel vterque est coactus, vel neuter: non potest autem intelligi vtrumque esse coactum, quia non possunt ambo esse contra appetitum simpliciter voluntatis: ergo neuter. Secundo, quia ille actus simpliciter per se & intrinsece est voluntarius: ad summum autem potest dici inuoluntarius per denominationem extrinsecam, seu respectum ad alium actum: ergo magis & perfectius est voluntarius, quam inuoluntarius: non est ergo coactus, nam quod coactum est, debet esse simpliciter inuoluntarium. Et in hoc est aperta differentia inter actus voluntate imperatos in aliis potentiis, & in se ipsa, nam illi non sunt per se intrinsece voluntarii, sicut actus ipsius voluntatis, qui simul sunt eliciti ab ipsa, vt notauit Almain. *tractatu 1. moral. capit 2.* Denique hic actus necessario est à principio intrinseco respectu ipsius voluntatis, vnde non fit in ea, ipsa non conferente vim: ex hoc ergo capite etiam deficit à ratione coacti. Simpliciter igitur loquendo non potest coactio voluntati inferri in actionibus positiuis illius.

Atque hinc obiter colligitur idem dicendum esse de actibus propriis appetitus sensitiui seruata proportione, nam illi etiam sunt per se se intrinsece voluntarii, atque necessario etiam sunt à principio intrinseco respectu eiusdem appetitus, & ideo fieri non potest vt respectu illius sint coacti. An vero respectu voluntatis, atque adeo simpliciter respectu hominis possint esse coacti, dicemus sequenti sectione. X. *Dicta proxime quadrant etiã in appetitum sensitiuum.*

SECTIO VI.

Vtrum possit homo, seu voluntas humana simpliciter cogi ad actus aliarum potentiarum, quæ subduntur imperio voluntatis.

DE his actibus dupliciter loqui possumus, vno modo in ordine ad proximam facultatem, vt de visione in ordine ad potentiam visiuam, de intellectione respectu intellectus, & sic de aliis. Alio modo in ordine ad voluntatem, à qua imperari possunt, & denominari actiones voluntariæ, vel humanæ. Dicendum primo, huiusmodi actiones imperabiles à voluntate, simpliciter possunt esse coactæ respectu voluntatis, & consequenter absolute respectu hominis. Sic intelligenda est doctrina D. Thomæ 1. 2. *quæst.* 6 *art.* 4. dicentis posse voluntatem cogi in actibus imperatis, nõ est enim hoc intelligendum in sensu composito (vt sic dicam) quia non potest idem actus simul esse coactus, & imperatus à voluntate, quia hoc ipso quod imperatus est, voluntarius est simpliciter, & ipsa voluntas vim confert ad illum, nam est aliquo modo ab illa. Intelligendum est ergo in sensu diuiso, scilicet quod actus, qui ex natura sua aptus est, imperari à voluntate, potest in homine fieri, ipsa absolute nolente, quod est fieri coacte. Et hoc modo est euidens doctrina, quæ satis constat experientia, atque hac ratione quando homo sic cogitur, omnino excusatur à culpa, quia scilicet talis actio, vel potius passio est prorsus inuoluntaria. Et ratio à priori est, quia voluntas humana est finitæ efficacitatis & virtutis, & ideo facile potest ab agente fortiori superari. Quoniam autem voluntas est appetitus totius hominis, & supremus, ideo quod est absolute contra voluntatem, est simpliciter coactum homini. I. 2. *Assertio affirm. exponitur.*

II. *Obiectio contra assertionem.* Obiicies, nam coactum est quod est à principio extrinseco, sed istæ actiones non possunt omnino esse à principio extrinseco, quia sunt vitales, vt visio, imaginatio, &c. vnde ad eas semper passum confert aliquam vim: ergo non sunt simpliciter coactæ. Respõdetur primo has actiones reuera non esse coactas vt actiones sunt, sed solum vt sunt passiones, vel certe alicuius passionis præcedentis; quæ cum coacta sit, denominat coactum quidquid ex illa nascitur: quod non est eodem modo applicandum ad omnes potentias quæ subduntur imperio voluntatis, quales sunt potentia cognoscitiua, appetitus inferior, & potentia loco motiua: inter quas hæc

vlt ma

vltima omnino subditur motioni appetitus in agendo, & subditur directe & immediate, ita vt appetitus directe illam applicet ad mouendum, nec possit ipsa operari non posita motione appetitus, etiamsi reliqua omnia prærequisita ad agendum applicata sint; & ideo proprie nunquam videtur homo cogi ad actionem huius potentiæ: licet enim cogatur ad ambulandum, vel loquendum, tamen ille motus tunc reuera non est à potentia intrinseca motiua, sed solum à principio extrinseco mouente: vnde non est motio vitalis, sed solum illi similis in mutatione, vel acquisitione loci: & quamuis fortasse interdum cogatur impellere vnam partem mediante alia, tamen ille motus non est ab intrinseco, sed ex vi alicuius extrinseci impulsus: quod si interdum homo victus fortasse dolore cedit aliquo modo, & mouet aliqua membra, iam illa motio non est coacta, quia reuera à voluntate prouenit; neque enim posset appetitus efficere illam motionem voluntate simpliciter contradicente, loquimur enim de motibus qui ab appetitu procedunt, non de his qui fieri possunt alteratione naturali, nam hi non subduntur imperio voluntatis. Aliæ vero potentiæ cognoscitiuæ, & appetitiuæ non videntur moueri à voluntate, nisi per applicationem obiectorum, quæ interdum fieri potest à principio extrinseco, vel directe ex parte obiecti, vt quando fit sonus contra voluntatem audientis, vel remouendo impedimentum ex parte organi, vt quando cogitur homo aperire oculos, &c. quæ omnia constat fieri ab extrinseco. Quod si interdum potest voluntas mouere directe has potentias ad actus suos, vel illas cohibere positis etiam omnibus requisitis ad agendum, tunc fortasse cogi non potest homo ad huiusmodi actus, quia neque cogi potest voluntas ad mouendum tales potentias, alias cogeretur iam ad actum elicitum neque ipsæ potentiæ necessitari possunt ad operandum renuente voluntate, quia naturalis subordinatio, quam habent ad voluntatem, intrinseca connaturalis, atque adeo immutabilis est.

III. Et hæc quidem responsio videri posset sufficiens, si tantum esset sermo in ordine ad causas creatas, tamen in ordine ad Deum, non existimo sufficere, quia non solum potest Deus facere vt homo moueatur voluntate renuente, quod etiã potest Angelus, vel homo facere, sed etiam potest Deus facere vt homo se moueat motu, v. g. progressiuo, ita vt motus effectiue procedat à potentia motiua, quæ est in membris humani corporis, voluntate etiam & appetitu omnino contradicentibus, quod forte neque Angelus, neque homo possunt efficere, quia non possunt immutare naturalem subordinationem harum potentiarum, neque hæc potentia obedit in agendo alteri voluntati, vel agenti extrinseco creato; sed tantum appetitui proprii suppositi: at vero voluntati diuinæ necessario obediet, sicut omnis alia creatura. Ac simili modo in intellectu, v. g. potest Deus efficere vt credat, seu assentiatur opinioni probabili absque motione voluntatis, imo contra illam; quod tamen non potest facere causa creata, tum ratione dicta, tum etiam quia nulla creatura habet actionem directam in intellectum, præsertim quoad actum secundum eius: videtur ergo posse Deum cogere ad hos actus etiam prout sunt à principio intrinseco.

IV. Respondetur tamen secundo hos actus posse considerari tantum physice, & sine respectu ad voluntatem, & hoc modo non sunt coacti, imo nec violẽti, vt statim dicam. Possunt etiam considerari vt sunt actus humani, vel esse possunt, & vt sic omnino pendent à voluntate, quæ est proprie principium humanorum actuum vt humani sunt. Quando ergo homo cogitur ad habendos hos actus citra voluntatem, iam desinunt esse humani, & ita respectu hominis vt homo est, operarique potest humano modo, sunt à principio extrinseco. Atque hoc modo sunt coacti respectu hominis, & principalis appetitus eius.

Dices: ergo hac ratione etiam motus appetitus sensitiui qui in homine insurgit contra voluntatem eius, dicetur coactus, quia est vt sic à principio extrinseco respectu voluntatis: consequens autem videtur falsum, quia ille actus est per se & intrinsece voluntarius. Respondetur concedendo sequelam: & ratio in contrarium facta solum probat illum actum non esse coactum appetitui, non vero non esse coactum voluntati, atque adeo homini vt homo est, qui per solam voluntatem humano modo operatur. V. Vrgebis, nam sequitur etiam motus imperfectos, qui in ipsamet voluntate insurgunt ex motione appetitus, esse coactos, atque ita reperiri coactionem in actibus elicitis à voluntate. Sequela patet, quia etiam illi motus sunt contra plenarium & absolutum consensum voluntatis. Respondetur nequaquam in his per se reperiri coactionem, quia si voluntas actu habeat deliberatam & absolutam voluntatem repugnantem huiusmodi motibus, iam habet sufficiẽtem rationis aduertentiam. Vnde fieri non potest vt huiusmodi motus inuoluntarie insurgant: si autem nec ratio aduertit, nec voluntas habet deliberatum actum contrarium, possunt quidem insurgere illi motus, qui tunc erunt necessarii, non autem coacti, quia non sunt contra actualem appetitum voluntatis: atque idem est si contingat prius rationem aduertere, postea vero vi & efficacia passionis fieri vt distrahatur & non aduertat, & propter hanc causam insurgant motus in voluntate, nam tunc etiam non est coactio, sed mutatio voluntatis, vt *section. 5. numer. 4. & 5.* in simili dicebam.

VI. Tandem quæri potest in hac conclusione, quid sit hæc coactio respectu voluntatis, aut quomodo dicatur coactio illius, cum per eam nihil in voluntate fiat. Respondetur hanc coactionem in re nihil aliud esse, quam actionem, vel passionem factam in inferiori aliqua facultate hominis contra voluntatem: sicut autem voluntas dicitur consequi bonum quod appetit, etiamsi non per se ipsam, sed per actionem inferioris potentiæ illud assequatur, quia ipsa est appetitus vniuersalis; ita è contrario dicitur cogi quando in inferiori potentia sibi subdita aliquid fit contra appetitum eius.

Quid sit in voluntate coactio ratione actuum imperatorum.

VII. Secundo dicendum hos actus inferiorum potentiarum, qui respectu hominis, seu voluntatis coacti dicuntur, respectu ipsarum potentiarum neque coactos esse, neque proprie violentos. Hoc bene docuit Durand. *in 2. dist. 25. quæst.* 3. & 4. cuius opinionem fere alii secuti sunt, Paludan. Almain. *locis citat.* immeritoque illam reprehendunt Medin. 1. 2. *quæstione sexta, articulo quinto*, & Soto *in quarto distinctione vigesima nona, quæstione prima, articulo quinto*, quamuis forte de nomine disputent. Probatur tamen conclusio, quia hi actus respectu propriarum potentiarum sunt à principio intrinseco, vt visio à potentia visiua: sunt etiam conformes appetitui naturali, quo hæ potentiæ inclinãtur ad suos actus & obiecta, & vt sic, non sunt contra appetitum elicitum, quia non est in huiusmodi potentiis, nisi in appetitu sensitiuo, de quo iam diximus

mus necessarium esse vt actus eius sit intrinsece voluntarius respectu illius.

VIII. Obiicit Medina in primis quædam loca D. Thomæ *in 2. distinct. 25. quæstion. 1. articul. 2. & in 3. distinct. 27. quæstion. 1 articul. 2. & quæstion. 22. de veritat articul. 5. ad 5.* Tamen hæc loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sæpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, vt cum ait visum cogi ad videndum à suo obiecto, vel intellectum cogi ab euidentia principiorum ad assentiendum conclusioni. Obiicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, vnus ad sua obiecta, alius ad obediendum voluntati: & hic est maior & potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamuis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, & ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando hæ potentiæ coguntur tantum per applicationem obiectorum, seu tollendo tantum impedimenta, & applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil proprie fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quæ sunt præuia ad actiones earum, non sunt ex parte earum, vnde neque in his inclinantur ad obediendum voluntati: at vero postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessario operantur, vt constat in sensibus externis, & ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinantur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediate & per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus renuente voluntate, tunc iam diximus huiusmodi vim non posse proprie inferri ab agente creato: si autem inferatur à Deo, responderi poterit ad autores contrariæ sententiæ iuxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, & ideo ex hoc capite ipsis non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem à Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positiua repugnantia in natura, sed potius quędam non repugnantia, vt in similibus sæpe dictum est in superioribus.

IX. *An coactio dari queat in voluntate respectu actionum mere naturalium suppositi, &c.* Vltimo hîc potest inquiri, Vtrum possit voluntas cogi vel ad actiones mere naturales vt sic, vt est nutritio, &c. vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, v. g. ad non volandum, vel ad alias res mere extrinsecas, quæ non fiunt in ipso homine, v. grat. ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus tantum potest esse quæstio de modo loquendi, nam constat posse hæc esse inuoluntaria, atque hoc sensu posse dici coacta, si coactum dicatur quidquid est contra desiderium elicitum voluntatis: proprie tamen coactio tantum videtur esse in his, quæ fiunt circa ipsum hominem, in quibus habet rationem passi non conferentis vim, & non est proprie circa necessaria, vel impossibilia, quia circa hæc non proprie conatur voluntas ad agendum, vel resistendum, quod videtur ad coactionem requiri, sed ad summum possunt ei displicere per simplicem affectum.

(o)

DISPVTATIO III.

De voluntario mixto cum inuoluntario ob metum, vel concupiscentiam.



Diximus de voluntario per se ac simpliciter, & similiter de inuoluntario: nunc dicendum de actu participante vtrumque. Quod ex duplici radice contingere potest, scilicet aut ex affectu, vel passione aliqua, aut ex ignorantia, cum enim ad perfectionem voluntarii duo sint necessaria, scilicet quod sit ex perfecta cognitione, & quod sit à principio intrinseco, priori conditioni repugnat ignorantia, & ideo potest volnntarium tollere, aut saltem minuere, de quo dicendum *disputation. sequenti*: posteriori autem conditioni videtur repugnare passio, seu motio appetitus sensitiui, nam, vt constare potest ex dictis *disputation. præced.* & latius traditur 1. 2. *quæstion. nona & decima*, nulla alia causa extrinseca, excepto Deo, de quo iam dixi potest trahere voluntatem, nisi mediante appetitu, intellectus enim non computatur proprie inter causas extrinsecas, nam potius est proprius & connaturalis motor ipsius voluntatis; vnde quo perfectius mouet, tanto magis confert ad voluntatem: omnis autem passio appetitus ad hæc duo capita reuocatur, scilicet aut sunt prosecutio boni, aut fuga mali: quæ videtur D. Thomas comprehendisse sub *metu*, & *concupiscentia*, quia hæ duæ passiones maxime vidētur mouere voluntatem, & ideo de vtraque simul dicemus, præsertim quia potissima difficultas huius disputationis consistit in explicanda differentia quæ est inter hos affectus in causando voluntario, vel inuoluntario.

SECTIO I.

Vtrum quæ ex solo metu fiunt, sint voluntaria simpliciter ratione metus.

I. *Exponitur titulus sectionis.* Addo in titulo dictionem illam exclusiuam, quia contingere potest vt voluntas aliquando velit ob timorem alicuius mali, non tamē ex solo illo motiuo, sed etiam ratione alicuius boni: vt potest quis velle seruare diuina mandata ob timorem inferni, simulq́ propter amorem Dei, & tunc constat posse actionem esse simpliciter voluntariam, tamen tunc non potest constare quid habeat ex vi metus, & ideo sumenda est actio & voluntas quæ ex solo metu nascatur: cū autem sermo est de solo metu, non excluduntur priores affectus ex quibus metus nascitur, quia dictio exclusiua non excludit necessario concomitantia. Sic igitur exposita quæstione, difficultatis ratio est, quia Aristot. 3. *Ethicor. cap.* 1. dixit, quæ ex metu fiunt, simpliciter esse inuoluntaria, solumque ex accidenti esse hîc & nunc voluntaria: & D. Thom. 2. 2. *q.* 142. *art.* 3. citans prædictum Aristotelis testimonium, dicit ea quæ ex timiditate fiunt, non esse voluntaria simpliciter, quia sunt voluntaria tantum secundum rationem communem, inuoluntaria autem secundum particularē naturam. Et ratione argumentari

tari possumus primo. Quæ ex metu fiunt, tantum sunt voluntaria, conditionate scilicet, si necessario sint ad vitandum malum: sunt autem inuoluntaria absolute & per se sumpta. Et confirmatur ab incommodis, quia si hęc ex metu facta, essent voluntaria simpliciter, ergo si sunt contra legem, erunt semper peccatum, quod est falsum. Rursus contractus ex huiusmodi voluntate facti non erunt semper validi, quia per voluntatem fiunt: ergo si ibi interuenit absoluta voluntas, habebit effectum; consequens autem est falsum, vt constat de matrimonio, vel voto metu facto.

II. *Vox simpliciter quo sensu accipienda hoc loco.* In hac quæstione, & dictis Aristotelis & aliorum solet esse æquiuocatio in illo termino *simpliciter*, & ideo distinguenda est eius significatio: potest enim sumi vel ex parte obiecti voliti, seu operationis quam voluntas eligit, vel ex parte operantis, seu eligentis ipsius. Priori modo sumplit illam vocem Aristoteles *loco citato*, nam in hac significatione idem est *simpliciter*, quod præcise, & nude obiectum considerando, & sic recte dicitur proiectionem mercium in mare *simpliciter*, id est, per se consideratam, nõ esse voluntariam, quia vt sic abstrahitur ab omni alia vtilitate, vel necessitate: quamuis si quis recte consideret, in hoc loquendi genere, non tam est sermo de voluntario in actu, quam aptitudine, id est, quid illud obiectum possit causare nude sumptũ. Posteriori autem modo, id est, ex parte operantis, dicitur simpliciter voluntarium, quod de facto est volitum per actum absolutum & efficacem voluntatis: vnde talis actus dicitur voluntas simpliciter. In quo adhuc oportet aduertere huiusmodi *simpliciter* interdum excludere omnem mistionem inuoluntarii: & hoc modo vsus est hac voce D. Thomas *in citato loco* 2. 2. sic enim ait, *Quæ ex metu fiunt, non sunt simpliciter voluntaria, sed mista*; de quo *seq. sect.* Alio ergo modo dicitur simpliciter voluntarium, quod est absolute & efficaciter volitum per actum in suo genere perfectum, qui sufficiens sit denominare hominem absolute & simpliciter volentem, etiamsi habeat coniunctam, seu admistam imperfectam velleitatem aliquo modo contrariam, & in hoc sensu sumitur in præsenti.

III. *1. Assertio, probatur autoritate præsertim Aristotelis.* Vnde dicendum primo ea quæ fiunt ex metu, esse simpliciter voluntaria. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. *quæst.* 6. *articul.* 6. August. Nissen. Damasc. & Anselm. *locis cit. initio sect. sequentis*, & hoc sensu dici solet in iure, *Coacta voluntas, voluntas est simpliciter*, vt constat ex *l. similiter. §. penult. ff. de eo quod vi, metusve causa*, & ex *cap. merito.* 15. *quæst.* 1. & *cap. vides.* 23. *quæst.* 6. ex Augustin. *quæst.* 24. *in Numer. & epist.* 48. Et hæc est sine dubio mens Aristotelis 3. *Ethicorum cap.* 1. sic enim ait, *De his quæ metu fiunt, per se quidem inuite fiunt, sed nunc pro his expetuntur, principiumque est in ipso agente*: vnde concludit, *Per se quidem inuitus facit, nunc autem & pro his sponte facit, magis autem his similia sunt quæ sua sponte quis agit: actus enim sunt circa ipsa singula, quæ quidem sponte facit.* In quibus verbis considerandum est illa duo *per se*, & *nunc*, ac *pro his*, distingui tanquam opposita: vnde constat sumere illud *per se* ex parte obiecti, vt idem sit quod præcise & abstracte illud considerando, & separando à præsentibus circunstantiis.

IV. Deinde est considerandum Aristotelem concludere *nunc*, & *pro his actionem illam esse simpliciter spontaneam.* Et indicat duplicem rationem: prima est, quam D. Thomas *citato articulo* 6. tetigit, nam vnumquodque est simpliciter tale prout est in actu, sed hic actus prout nunc exercetur, est simpliciter volitus: & eandem fere rationem tetigit D. Thomas *quodlib. quinto*, *articulo decimo.* quia licet talis actio per se considerata non sit amabilis simpliciter, tamen hîc & nunc proponitur vt absolute eligenda tanquam medium conueniens ad euitandum maius malum: ergo sub ea ratione est hîc & nunc simpliciter voluntaria. Vnde alio modo sumpsit D. Thomas *in citato loco* 2. 2. medium in communi, & in particulari; cum ait ea quæ ex metu fiunt in communi considerata esse voluntaria, tamen in particulari esse inuoluntaria; cum tamen *in illo articulo sexto*, & *dicto quodlib.* contrarium principium sumere videatur. Sed non est contradictio, nam *in* 2. 2. loquitur formaliter de medio vt medium est ad fugiendum malum, nam in communi sumptum est simpliciter volũtarium, & nullo modo inuoluntarium, etiam secundum quid, quia in hoc communi obiecto, scilicet fugere, vel vitare malum, nihil est voluntati contrarium: at vero hoc malum in particulari, scilicet fugere malum proiiciendo merces in mare, aliquid habet difficultatis, seu incommodi admistum, propter quod est aliquo modo inuoluntarium, secundum quid saltem: at vero *in* 1. 2. & aliis locis loquitur de ipsa actione, v. g. proiiciendi merces, & de hac optime dicit præcise & abstracte sumptam non esse voluntariam simpliciter, tamen prout hîc & nunc exercetur, esse voluntariam, & iudicium de voluntario esse ferendum, considerata re in particulari cum omnibus circunstantiis, & non per abstractionem, seu præcisionem intellectus.

Secunda ratio Aristotelis est, quod illud est voluntarium, quod est à principio intrinseco cum cognitione, sed illa actio hic & nunc, est à voluntate, supposita tali cognitione; nam voluntas illam eligit, & ex vi talis electionis applicat potentiam ad exercendam illam actionem, quod est apertum signum absolutæ & efficacis voluntatis. Dices: ergo quoties homo ex metu tacet, vel non resistit actioni, censetur voluntarie consentire in illam actionem. Respondetur ex dictis supra de voluntario indirecto, aliud esse loqui de actione positiua, quæ est à voluntate, aliud vero de negatione actionis, & effectu inde subsecuto: quando enim aliquis ex metu agit actionem per imperium suæ voluntatis, tunc semper illa actio est simpliciter voluntaria, quia necesse est vt procedat ab actu absoluto & efficaci; quando vero ex metu solum inducitur homo immediate ad non agendum, seu non imperandum actum, vt ad non clamandum, tunc illa omissio, vel negatio esse poterit voluntaria, indirecte saltem; tamen effectus inde secutus non necessario est voluntarius, quia non sequitur ex imperio voluntatis, neque ex vi metus cogitur voluntas ad habendum aliquem positiuum actum circa illum effectum: esse autem poterit indirecte voluntarius pro ratione obligationis, iuxta principia superius posita *in disput.* 1. *sect.* 5. V.

Dicendum secundo: Quæ ex metu fiunt, sunt simpliciter voluntaria, ratione ipsius metus, itaque metus est causa huius voluntarii simpliciter. Declaratur sic, nam aliud est aliquid operari cum metu, aliud vero ex metu: nam primum dicit concomitantiam; vnde quod ita fit, licet sit absolute voluntarium, tamen illud voluntarium non oritur ex metu, sed potius opponitur, & vincit ipsum metum, quod est signum magnæ voluntatis: vt quando Christus Dominus progrediebatur ad mortem, metuens illam, summa voluntate illam amplectebatur, quæ nõ oriebatur ex timore, sed ex amore Patris & hominum, & ideo VI. *2. Assertio declaratur per distinctionem actionis ex metu aut cum metu.*

& ideo vincebat naturalem timorem. At vero fieri ex metu, significat quod metus ipse inducit ad volendum, seu faciendum aliquid, & tunc metus est causa talis voluntarii, eo modo quo inter actus voluntatis intentio est causa electionis, & electio vsus, & amor boni, est causa odii oppositi mali: nam ad hunc modum in præsenti quando quis timet mortem, decernit, & intendit illam fugere, & ex vi huius decreti eligit hoc medium, v. gr. proiicere merces in mare, & ad hanc electionem sequitur vsus, seu executio: ergo de primo ad vltimum metus fuit causa excitans & applicans voluntatem ad illum actum efficacem, quo imperauit illam actionem exteriorem: ergo hoc modo metus causat voluntarium simpliciter.

VII. *Ad argum. in n. 1.* Ad argumenta. Ad Arist. & D. Thom. iam responsum est. Ad incommoda quæ afferebantur in 3. argumento, respondetur ad 1. formaliter verum esse, quidquid ex metu contra legem fit, esse peccatum, quia transgressio legis est intrinsece mala, vnde si fit simpliciter voluntaria, imputabitur ad peccatum, & ideo 2. *Malach.* 7. dicitur, *Præclara mors, quæ propter seruandam legem sustinetur*, & *Matth.* 10. dixit Christus, *Nolite timere eos qui occidunt corpus*: de quo legi potest Aug. 1. *de Ciuitat cap.* 18. Dixi autem *formaliter loquendo*, quia fieri potest vt in tali articulo, seu periculo mortis, vel infamiæ, aut alterius mali similis, cesset obligatio legis, quia vel est affirmatiua, quæ non obligat pro semper, vel est positiua, quæ non semper obligat cum tanto discrimine, & tunc actio illa facta ex metu non erit peccatum, non quia non sit voluntaria, sed quia non est contra legem: quando vero ratione alicuius incommodi cesset obligatio legis, non est huius loci explicare. Videri possunt dicta in materia *de excomm. disp.* 6. *sect.* 3. *& de legibus lib.* 3. *c.* 30. *& lib.* 2. *de iuram. cap.* 10. *& lib.* 1. *de voto cap.* 6. Ad aliam sequelam de contractibus respondéri posset ad valorem contractus non esse solum necessariam voluntatem simpliciter, prout nos loquimur, sed etiam in secundo sensu supra explicato, id est, nullo modo coniunctam cum inuoluntario. Hæc vero responsio non est firma, neque vniuersaliter applicari potest, nam sine dubio sæpe sunt contractus validi, etiamsi secundum quid sint inuoluntarii. Dicendum est ergo verum esse ex hoc capite, id est, ex defectu voluntarii, non esse inualidos contractus factos ex metu: vnde si interdum inualidi sunt, illud est vel ratione iuris positiui, vel si interdum oritur, ex naturali iure, solum esse potest quando tale voluntarium per iniuriam extortum est: de qua re in materia de matrimonio, seu de voto tractari solet in particulari, non vero est huius loci.

SECTIO II.

Vtrum quæ ex metu fiunt, sint inuoluntaria, saltem secundum quid ratione ipsius metus.

I. *Pars affir. multorum suadetur tribus indiciis.* IN hac re omnium, tam antiquorum Philosophorum, quam Theologorum, sententia esse videtur, metum causare *inuoluntarium* saltem secundum quid, quod explicatur illo actu, *nollem hoc facere*. Id constat ex Aristotele, & expositoribus eius 2. *Ethicor.* Nissen. 5. *Philosophiæ cap.* 1. & Damasc. 2. *de fid. cap.* 24. Anselm. *dial. de libr. arb.* D. Thom. 1. 2. *quæst.* 6. *art.* 6. *& loco citato* 2. 2. & ex omnibus expositoribus. Qui omnes afferunt tria signa huiusmodi *inuoluntarij*, quæ reperiuntur in his quæ metu fiunt: primum est, quia quæ sic inuoluntarie fiunt, tristitiam afferunt, nam quod est voluntati consentaneum, vt sic, delectat: si ergo aliquis cum tristitia operatur, signum est opus esse aliquo modo inuoluntarium illi, sed quæ ex metu fiunt, cum tristitia fiunt, vt experientia docet: signum est ergo esse inuoluntaria saltem secundum quid. Secundum signum est, quod opus, si turpe sit, sit aliquo modo venia dignum, nam cum peccatum in tantum sit culpabile, in quantum est voluntarium, si aliquam excusationem admittit, est propter aliquod *inuoluntarium* admistum, sed quæ ex metu fiunt, etiamsi sint peccata, apud omnes homines censentur digna aliqua excusatione: ergo signũ est esse aliquo modo inuoluntaria. Tertium signum est, quod opus secundum se sumptum non est amabile voluntati: huiusmodi autem est opus ex solo metu factum, nam per se non est eligibile, vt Aristoteles dixit: ergo hîc & nunc aliquo modo est voluntarie electum propter metum: causat ergo metus *inuoluntarium secundum quid.*

In contrarium est, quia hoc *inuoluntarium imperfectum* in hoc consistit, quod cum voluntate absoluta illius operationis quæ ex metu fit, coniungatur simplex affectus contrarius, quo volũtas nollet sic operari; sed in his quæ metu fiunt, non est necesse coniungi huiusmodi affectum cum illa voluntate, & si aliquando coniungitur ille affectus, non oritur ex metu, sed aliunde: ergo metus non causat huiusmodi *inuoluntarium.* II. *Partis neg. argumentum.* Minor quoad priorem partem probatur manifestis exemplis, nam qui vult seruare præceptum ex metu gehennæ, vere operatur ex metu, & tamen non habet illam velleitatem, vellem peccare si non immineret pœna inferni, alioqui in hoc ipso iam peccaret, esset enim omnino seruilis, & malus talis timor. Item est de homine nobili, qui fugit iniustitiam furti metu infamiæ, qui non est necesse habeat illum actum, vellem furari si non sequeretur infamia: hæc ergo & similia licet ex metu fiant, non sunt inuoluntaria etiam secundum quid. Et ratio huius prioris partis sumenda est ex posteriori, nam quia hoc *inuoluntarium* si aliquando coniungitur, non oritur ex ipso metu, ideo non necesse est semper cum illo coniungi, quia non habet ordinem per se ad illum. Declaratur ergo & probatur posterior pars, nam quando quis metu mortis proiicit merces in mare, nollet proiicere: hæc nolleitas non oritur ex metu mortis, sed ex concupiscentia diuitiarum, nam si hunc affectum non haberet, nullã repugnantiam sentiret in illa actione, etiamsi ex metu mortis illam faceret: & idem constare potest ex quouis alio exemplo. Et ratio est, quia ille timor, & altera nolitio imperfecta versantur circa diuersa obiecta, quæ non habent inter se connexionem cum amore, vel odio: vnde non est cur vnus actus ex alio nascatur. Item quia supra dixi potius metum inducere voluntatem ad volendum simpliciter illam actionem, quia est vtilis ad vitandum malum, quod timor fugit: ergo non est vnde metus auertat voluntatem ab illa actione etiam secundum quid: nullo ergo modo causat *inuoluntarium.*

III. Propter has difficultates possumus primo hac distinctione vti; dupliciter enim potest aliquid fieri ex metu, primo vt ex motiuo necessario sine quo non fieret actio, vt est in repetito exemplo de proiectione mercium. Secundo vt ex motiuo quod actu quidem mouet, non tamen est simpliciter necessarium, quia sine illo fieret actio, vt in exemplo illo de obseruatione præcepti ex metu inferni. Quando ergo actio fit ex metu hoc poste-

posteriori modo, non est necesse esse *inuoluntarium* etiam secundum quid: & hoc probant obiectiones in contrarium factæ *num. præced.* Quando vero fit priori modo, tunc admiscetur inuoluntarium imperfectum: & ita loquuntur Aristot. & alii autores, vt expresius declarauit. Nyss. dicēs tunc actionem esse inuoluntariam, quando propter maioris mali timorem minus malum quis eligit, quod aliter fieri non possit.

IV. Sed distinctio hæc non euacuat difficultatem, interrogo enim quid necessarium sit vt timor censeatur motiuum necessarium sine quo non fieret actio: aut enim sufficit quod hîc & nunc, quando fit actio, solus timor moueat, vel vltra hoc necesse est vt voluntas habeat actu hoc propositum, nisi immineret hoc malum, id non facerem. Primum dici non potest propter eadem argumenta supra *num. 2.* facta, nam interdum potest solus timor inferni mouere ad seruandam legem sine motiuo amoris, vel alterius honestatis, & tamen non propterea est actio inuoluntaria, neque censetur formaliter, aut virtualiter continere illud propositum conditionatum ex parte obiecti, si non esset pœna imposita, non facerem, alioqui esset malus talis timor, cum tamen sit certum esse honestum, etiam si talis sit. Item in aliis motiuis voluntatis non sequitur, si vnum hic & nunc moueat, illo ablato non esse futuram actionem, quia deficiente illo posset intellectus aliud proponere. Vnde illa conditionalis, si deesset hoc motiuum, actio non fieret, omnino est incerta. Et præterea, etiamsi demus in re ita esse, & Deum cognoscere illam veritatem, id nihil referret vt actio hîc, & nunc sit inuoluntaria, etiam secundum quid, nam interdum fieri potest vt Deus cognoscat hunc peccatorem non esse conuertendum, nisi ipse immittat in illum vehementem timorem mortis, & nihilominus quod inspirato tali timore ille omnino voluntarie conuersatur absque omni mistione inuoluntarii, quia illa conditionalis hîc & nunc nihil ponit in esse. Si vero posterior sensus intelligatur, insurgunt difficultates *illo 2. numer.* positæ, nam etiamsi quis operetur ex solo metu, non est necesse vt actu habeat in voluntate hoc propositum, si non esset metus, non facerem. Quod si dicas non omnem metum causare inuoluntarium, sed quando habet hoc propositum coniunctum, non facerem nisi propter hoc malum vitandum, manifeste petitur principium, & idem per idem explicatur: quia actionem esse secundum quid inuoluntariam, nihil aliud est, quam nolle illam per se nisi esset medium ad vitandum malum: ergo dicere metum causare inuoluntarium, quando illud propositum est adiunctum, nihil aliud est, quam dicere causare inuoluntarium quando est inuoluntarium, & præterea semper procedit difficultas supra posita, quod etiam tunc propositum illud seu nolitio conditionata non procedit ex metu, sed aliunde.

V. Secundo vero distinguere possumus de metu, alius enim est qui intrinsece oritur ex malo per se coniuncto actioni, aut omissioni contrariæ, vt timor inferni oritur ex malo pœnæ, quod per se & intrinsece coniunctum est transgressioni præcepti: alius vero est timor extrinsecus ortus propter vitandum malum per accidens, & ab extrinseco coniunctum cum tali actione, vel omissione, vt est in proiectione mercium in mare. Quando timor est prioris modi non est necesse vt causet inuoluntarium, imo nec causare illud potest, per se loquendo, quod videntur probare rationes supra factæ: Aristoteles enim & alii autores explicari possunt de posteriori timore.

VI. Hæc distinctio neq; omnino displicet, neq; omnino satisfacit, nam quod attinet ad priorem partem, videtur certe probabile satis illum timorem neque inducere, neque, per se loquendo, secum admittere aliquod *inuoluntarium*, nam ille timor non est ab extrinseco. Ait autem D. Thomas metum in tantum causare *inuoluntarium*, in quantum est ab extrinseco, quia de ratione *voluntarij* est vt sit ab extrinseco. Item quia quando malum quod timetur tale est, vt per se sit cōiunctum tali actioni, iam actio non solum hic & nunc, sed etiam per se præcise considerata talis est, quia quę per se consequuntur actionem, coniunguntur cum illa, etiam si per se ac præcise consideretur: ergo talis malitia facit per se odibilem illam actionem, & amabilem contrariam, & non tantum hîc & nunc, vt Aristoteles loquitur. Dico autem, *per se loquendo*, quia qui vult seruare præceptum ex timore inferni, si intelligat vim illius motiui, non potest habere simplicem affectum contrarium *transgrederer præceptum si non esset pœna*, nam per hunc ipsum affectum peccaret, & reatum pœnæ incurreret, & consequenter contra suum motiuum: si ergo vere & efficaciter moueatur ab illo motiuo, & intelligat vim eius, & qualitatem suorum actuum, fieri non potest vt cum illo motiuo sit talis affectus; ex accidenti vero, ob ignorantiam, fieri potest vt aliquis habeat illum affectum, quia non satis percipit vim illius mali, neque intelligit se in idem reuolui, quod timebat. Addo etiam quod tunc licet malum illud vere sit per se coniunctum actioni, tamen in apprehensione concipitur ac si esset extrinsecum, & separabile ab actione.

VII. At vero quod attinet ad posterius membrum, non videtur satisfacere, quia argumenta *num. 2.* facta videntur probare, quod etiam si actio procedat à metu extrinsecus illato, non semper est necessario inuoluntaria, vt patet de furto quod quis vitat ob metum pœnæ mortis, seu infamiæ, nam hoc malum extrinsecum est, & per accidens coniūctum, & deinde quando actio est inuoluntaria, adhuc illud inuoluntarium non causatur ex metu, vt probatum est.

VIII. Quocirca dicendum mihi videtur, & communem doctrinam esse veram, & obiectiones in cōtrarium factas etiam concludere quod intendunt, non tamen procedere contra sensum ab Aristotele & ab aliis intentum. Quod ita declaratur, nam in primis metus non dicitur causare *inuoluntarium*, quia causat illum simplicem affectum à quo denominatur actio *inuoluntaria secundum quid*, sed potius, quia superat illum affectum, & inducit ad volendam actionem, non obstante tali affectu voluntatis. Hoc apud me conuincit obiectio facta, nam idem motiuum non potest simul inducere ad volendum & non volendum. Deinde explicatur exemplo coactionis, quæ dicitur causare *inuoluntarium simpliciter*, non quia causet nolitionem illam, à qua actio denominatur *coactio*, nam coactio non potest causare actum ipsius voluntatis, dicitur ergo causare *inuoluntarium*, quia facit operari actionem, vel recipere passionem, cui voluntas quantum potest resistit. Vnde vlterius sequitur non esse necessarium vt omnis actio quæ ex metu fit, sit inuoluntaria, quia fieri potest vt voluntas cedat, & nullo modo resistat.

IX. Nec contrarium docuit Aristoteles, quem alii secuti sunt, qui specialiter loquitur de metu qui inducit ad eligendam actionem, quæ per se sum- *Satisfit autoritati Aristotelis in num. 1.*

se sumpta non est amabilis voluntati, sed potius odibilis: tunc autem regulariter ac moraliter semper fit vt voluntas aliquo modo repugnet tali electioni, & consequenter quod sit aliquo modo inuoluntaria, quia licet metus non inducat talem motum contrariæ nolitionis, tamen obiectum ipsum per se sumptum auertit à se voluntatem, & aliunde metus ipse non attrahit voluntatem inuitando ad bonum, & quasi occultando, vel diminuendo malitiam illius obiecti, nec quasi faciendo illud per se amabile, sed solum quasi vi impellendo ad vitādum malum, & ideo moraliter semper sequitur illa displicentia, seu nolitio, quia voluntas naturaliter refugit obiectum per se disconueniens, & non amabile. Accedit etiam quod ipsamet illatio metus est contraria quodammodo libertati voluntatis, & ideo ex hac etiam parte illi displicet, & facit actionem inuoluntariam: atque in hunc modum facile conciliantur omnia.

SECTIO III.

Vtrum concupiscentia augeat voluntarium.

I. PEr concupiscentiam intelligere possumus non tantum affectum sensitiui appetitus, verum etiam voluntatis, in quantum etiam in voluntate ipsa affectus ad rem vnam inducit facile ad alium affectum: tamen quia D. Thomas loquitur de cōcupiscentia sensibili, sub qua (vt dixi) comprehendimus cæteras passiones, quibus appetitus inclinatur ad aliquid agendum, vel appetendum, ideo de affectu sensitiuo loquimur, & quæ dicemus, facile applicari poterunt ad voluntarium. Est etiam supponendum ex D. Thoma 1. 2. *quæstion.* 76. *articul.* 6. duplicem esse concupiscentiam, antecedentem scilicet, & consequentem, quibus possemus addere concomitantem: sed hæc, vel moraliter loquendo, nulla est quæ non participet alterutram rationem ex dictis, vel si sit, eadem ratio est de illa, quæ de consequenti. Dicitur ergo concupiscentia antecedens, quæ ordine causalitatis antecedit consensum voluntatis, & illam suo modo trahit vt consentiat, vt quando viso obiecto insurgit cōcupiscentię motus in appetitu sensitiuo, & inuitat voluntatem ad similem actum Consequens vero è contrario dicitur quæ ordine causalitatis sequitur actum voluntatis, vel directe, vel saltem per quandam redundantiam excitantem in appetitu talem affectum, quomodo fuerunt in Christo quæ dicuntur propassiones, & homines studiosi excitant in se similes affectus ad melius exercendas actiones, & de hac dixit Aristot. 3 *Ethicor. cap.* 8. operari ex ira non esse viri fortis, sed excitare in se iram per virtutem fortitudinis vt melius operetur: & adducit Homerum dicentem, *Virtuti immitte furorem*; de hac etiam August. 14. *de Ciuit. cap.* 9. dicit sapientem non posse in hac vita viuere sine his affectibus.

Concupiscentia duplex, antecedens, & consequens.

II. Duæ possunt esse opiniones extreme oppositę. Primo nullam concupiscentiam augere voluntarium; quam opinionem sequitur Conrad. 1. 2. *q.* 6 *art.* 7. Fundamentum est, quia concupiscentia consequens nō potest augere voluntarium, cum non sit causa eius, sed potius effectus: antecedens autem non solum non auget, verum etiam minuit voluntarium, vt docet D. Thomas 1. 2. *q.* 76 *art.* 6. Vnde sumi potest ratio ab effectu, nam concupiscentia antecedens minuit peccatum, vt docet D. Thom. 1. 2. *quæst.* 6. *art.* 7. & *q.* 73. *art.* 6. ergo diminuit voluntarium, nam cum peccatum in tantum sit peccatum, in quantum voluntarium, non potest per passionem antecedentem imminui, nisi diminuatur ipsum voluntarium: & hoc modo dici solet peccatum ex infirmitate, vel ex passione leuius esse. Secunda ratio à priori est, quia volūtarium oritur ex cognitione, & à principio intrinseco: vtrumque autem horum minuitur per hanc concupiscentiam: ergo minuitur ipsum voluntarium. Minor quoad priorem partem constat, quia passio antecedens perturbat rationem, & corrumpit æstimationem prudētiæ vt Aristot. dixit 6. *Ethic. c.* 5. & ipsa experientia satis docet: minuit ergo cognitionem ad *voluntarium* necessarium: sicut ergo ignorantia hoc titulo minuit voluntarium, vt infra dicemus, ita etiam hæc passio. Quoad secundam partem nota est minor, quia ipsa passio extrinseca est voluntati, & inducit illam ad consensum: ergo ille consensus vt sic est à principio extrinseco: ergo ex hoc capite est minus voluntarius.

Quod si obiicias D. Thomam *citato ar.* 7. dicentem concupiscentiam causare *voluntarium.* Responderi potest primum ipsum loqui de concupiscentia consequente: sed hoc neque intentioni eius opinionis satisfacit, quæ hoc etiam negat, neque est verum in se, vt constat ex solutione ad 3. & magis constabit ex dicendis. Respondet ergo aliter Conrad. D. Thomam nunquam docuisse concupiscentiam augere *voluntarium*, sed tantum comparatiue dixisse potius causare *voluntarium*, quam *inuoluntarium*, quia *inuoluntarium* nullo modo causat, *voluntarium* autem aliqualiter, quatenus iuuat, aut aliquo modo mouet voluntatem ad volendum, quamuis proprie & in se *voluntarium* non augeat. III.

Secunda opinio est vtramque concupiscentiam augere *voluntarium*: sic Medina 1. 2. *q.* 6. *art.* 7. & de antecedenti quidem concupiscentia id postea probabimus: de consequenti vero ipse probat, quia vir fortis, seu studiosus excitat in se huiusmodi concupiscentiam, vt volūtatem cōfirmet & augeat in suo actu, seu deliberatione: ergo signum est hanc concupiscentiam augere motum voluntatis, & consequenter *voluntarium*, quia ille motus per se & intrinsece voluntarius est. IV.

Mihi videtur vtendum distinctione cōmuniter recepta, aliud enim est loqui de *libero*, aliud de *voluntario*, nam hæc duo, vt supra dixi, ratione formali distinguuntur, & suo modo diuersas habent origines, aliud enim consistit in propensione, aliud in indifferentia. vnde facile intelligi potest augeri vnum, licet minuatur aliud: amor enim Beatorum tantum augetur in voluntario, quanto maiori conatu fit; adeo autem minuitur in libero, vt omnino illud amittat: sic ergo intelligi potest in actibus viæ, licet simul sint voluntarii & liberi, nam & positiuus conatus voluntatis suscipit magis & minus cum eadem libertate: & indifferentia etiam voluntatis potest similiter augeri & minui, quatenus voluntas potest esse aut magis propensa ad vnum obiectum, quam ad aliud, aut cum inclinatione æquali. V.

Dicendum primo: Concupiscentia consequens, formaliter & proprie loquendo, neque auget, *nec minuit liberum*, nec *voluntarium*. Probatur facile, quia hæc concupiscentia vt sic comparatur ad voluntatem vt effectus eius: ergo vt sic non potest augere, vel minuere illam, sed potius est signum maioris, vel minoris voluntatis, vt recte D. Thomas dixit 1. 2. *q.* 77. *art.* 6. Probatur consequentia, quia non potest intelligi concupiscentiam augere *voluntarium*, quin aliquo modo moueat, & consequēter causet aliquid in voluntate, VI.

tate, sed effectus vt effectus nihil causat in suum principium: ergo. Quocirca quando vir studiosus in se excitat passionem vt constantius, vel etiam feruentius operetur, illa passio comparari potest vel ad motum volũtatis prout ab illo orta est, & vt sic, est consequens, & vt sic non auget propter rationem factam: vel potest comparari ad id quod postea in voluntate subsecutum est; si fortasse passio ipsa orta ab actu voluntatis remissiori, fuit occasio vt tempore subsequente voluntas maiori conatu operaretur, & vt sic iam potius habet rationem concupiscentiæ antecedentis, quia reuera ordine causalitatis antecedit huiusmodi conatum voluntatis.

VII. Dicendum secundo: Concupiscentia antecedens minuit *liberum* seu libertatem in actu volũtatis. Hanc conclusionem probant rationes primæ sententiæ, & testimonium D. Thomæ ibi citatum ex *q.77.art.6.* nam quia, vt supra dixi, in actibus vitæ, qui ex perfecta aduertentia rationis procedunt, nunquam separantur *liberum*, & *voluntarium*, ideo vtrumq; significari solet vna voce *voluntarii perfecti*: & sic intelligitur illud Aug. 3 de lib. arb. cap. 18. *Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium*, nam ad culpam peccati non sufficit *voluntarium* sine *libero*. Sumitur ergo ibi *voluntarium* vt *liberum* includit: sic ergo cum dicitur hæc concupiscentia minuere peccatum, quia minuit voluntarium, sumendum est ibi voluntarium vt includit liberum: & similiter explicandum est minui ea ratione qua liberum includit.

VIII. Ratione probatur, quia concupiscentia antecedens trahit voluntatem vt secum consentiat: minuit ergo indifferentiam eius, quia aliquo modo inclinat ad vnum obiectum magis quam ad aliud: ergo ex hac parte minuit vsum libertatis. Item concupiscentia hæc facit vt obiectum cupitum appareat pulchrius, vel facilius, aut suauius, propter quod dixit Aristoteles 3. Ethic. c. 4. *Qualis vnusquisque est, talis finis sibi videtur*: & si in tali obiecto aliquid est difficultatis, aut incommodi, illud occultat, seu facit vt non attente consideretur, & ideo dicitur corrumpere æstimationem prudentiæ: & propterea illud tempus in quo homo est affectus huiusmodi passione aliqua, non censetur aptum & consilium, neque ad iudicium ferendum de rebus agendis: ergo duplici titulo minuit concupiscentia libertatem: primo, quia minuit radicem eius, quæ est aduertentia rationis: secundo, quia facit ad obiectum apparens pulchrius, vehementius moueat, & consequenter minuat indifferentiam voluntatis.

IX. Dices: ergo etiam concupiscentia consequens minuit libertatem, quia etiam inclinat voluntatem ad vnam partem magis, quam ad aliam, & ita minuit indifferentiam. Respondetur, formaliter loquendo de concupiscentia consequente, negando consequentiam, quia illa non inclinat voluntatem, sed supponit iam determinatã ex sua libertate. Vnde addo præterea, etiam considerando hanc concupiscentiam vt antecedentem respectu vlterioris effectus non minuere liberum saltem moraliter, & in ordine ad minuẽdam bonitatem, vel malitiam actionis, quia licet illa concupiscentia, vt sic, reuera inclinet ad illum effectum quem causat, & in sensu composito (vt sic dicam) minuat formaliter libertatem: tamen totum hoc procedit ex libertate ipsius voluntatis, à qua manat hæc eadem concupiscentia: determinatio autem quæ oritur ex suppositione libera simpliciter, nec tollit, nec minuit libertatem, vt iterum dicam.

Dicendum tertio: Concupiscentia antecedens auget voluntarium intrinsece, seu intensiue, quamuis minuat aliquo modo perfectionem eius quodammodo extrinsecam. Hæc posterior pars constat ex præcedenti conclusione, nam libertas quando actus & obiectum est capax illius, ad perfectionem *voluntarii* pertinet, si ergo hæc concupiscentia minuit libertatem, necesse est vt aliquo modo minuat perfectionem *voluntarii*: quod magis declarabitur in solutione argumentorum. Prior vero pars conclusionis est sine dubio D. Thomæ 1. 2. *q.6. art. 7.* & ita eam docent cõmuniter discipuli eius. Probatur primo, quia hæc concupiscentia causat *voluntarium*: ergo potest ẽt augere. Antecedens patet nam ideo hæc concupiscentia vocatur antecedens, quia mouet & inclinat voluntatem ad volendum: & ita est aliquo modo causa actus voluntatis, & consequenter ipsius *voluntarii*, quia voluntatis actus intrinsece per se ipsum voluntarius est. Prima vero consequentia probatur, quia si concupiscentia causat *voluntarium*: ergo vehementior concupiscentia augere illud poterit, quia est eadem ratio & proportio. Vnde argumentor secundo, nam cæteris paribus, hæc concupiscentia est causa, vt voluntas maiori conatu, & intensiori affectu velit, vt experientia docet, & ratione facta probari facile potest: sed vbi est intensior voluntatis motus, est magis de *voluntario* intrinsece & entitatiue, quia totus ille actus, & quilibet gradus eius per se ipsum voluntarius est: ergo constituit formaliter voluntatem magis volentem obiectum, seu actionem externam, & ipsam interiorem inclinationem à se elicitam, seu [quod idem est] constituit illam volentem maiori impetu, & ipsum etiam maiorem & impetum à se elicitum: hoc autem est magis voluntarie ferri intensiue. Tertio declaratur exemplo naturalis impetus, nam si ille intẽdatur, vt v.g. si grauitas intensior fiat, cæteris paribus, erit motus magis naturalis, qui ex maiori impetu naturæ procedit: ergo similiter. X.

Ad argumenta primæ sententiæ fere ex dictis respondendum est, nam prima ratio de diminutione peccati, solum probat diminutionem libertatis: & ita exposuimus D. Thomam ibi citatum. Ad 2. de diminutione cognitionis, responderi potest primo id esse per accidens, non est enim necesse vt hæc concupiscentia minuat cognitionem, quia ea non obstante potest volũtas pro sua libertate applicare intellectum vt omnia necessaria consideret: vnde si non faciat, & ea ratione minuatur cognitio ad voluntarium, ea diminutio non erit tribuenda concupiscentiæ, sed pertinebit ad ignorantiam, ad quam inconsideratio reducitur. XI. *Ad argum. in num. 2.*

Sed hæc responsio recte quidem ostendit concupiscentiam non esse causam necessariam huiusmodi inaduertentiæ: verumtamen etiam nõ est necessaria ipsius *voluntarii*, quia non infert voluntati necessitatem: at vero sicut est causa inducens aliquo modo ad volendum, ita etiã est causa inducens ad non considerandum ea quæ sibi obstare possunt imo non aliter videtur inducere voluntatem, nisi media cognitione eorum quæ voluntatem excitare possunt, & inconsideratione eorum quæ obstare possunt: ergo eadem est ratio de ipso voluntario, & de inconsideratione intellectus: vtrumque ergo æque tribuẽdum est concupiscentiæ. Vnde D. Thomas 1. 2. *q. 6. artic. 7. ad 3.* absolute concedit concupiscentiam minuere cognitionem quoad actualem considerationem in particulari agibili, negat vera propterea minuere *voluntarium*, quia illamet inconsideratio XII.

voluntaria eſt, poſſet enim voluntas non obſtāte paſsione illam impedire. Sed adhuc replicari poteſt, quia interdum poteſt tanta eſſe inconſideratio, vt ſit mere naturalis & inuoluntaria. Deinde etiam quando eſt voluntaria, eſt minus voluntaria, quam ſi non eſſet ex paſsione: ergo licet non omnino excuſet, quia voluntaria eſt, tamen minuet ſaltem culpam, ſeu voluntariam actionem, quia ipſamet minus voluntaria eſt. Tota autem hæc diminutio prouenit ex concupiſcentia.

XIII. Dici ergo poteſt clarius & facilius concupiſcentiam ex vna parte minuere cognitionem, ex alia augere, auget enim conſiderationem illius boni in quod ipſa fertur: minuit vero aliorum bonorum, vel malorum conſiderationem, & prius augmentum confert ad augmentum voluntatis, quia hoc naſcitur ex bono cognito, & conſiſtit in poſitiua tendentia ad illud. Poſterior vero diminutio cognitionis minuit rationem *liberi*, quia radix libertatis eſt indifferentia, & amplitudo cognitionis, vnde etiam fit vt minuatur illa perfectio voluntarij, quæ ſumitur ex parte rationis potentis conſiderare & ponderare rationem bonitatis, quæ voluntati proponitur, fit etiam hinc vt in illo obiecto ſic volito multæ rationes ſint minus voluntariæ, & ſolum indirecte volitæ, vt quando quis ex paſsione iræ magno affectu voluntatis inimicum occidit, licet vindicta ipſa magis voluntaria ſit, tamen offenſio diuina, quæ ibi includitur, item periculum propriæ vitæ cui homo ſe exponit, minus voluntaria, & ſolum in alio volita ſunt, quia paſsio fecit attentius conſiderare vtilitatem, ſeu bonitatem vindictæ, occultauit autem cætera: & ita etiam ex hac parte minuitur perfectio *voluntarii*. Et hoc modo poſſet etiam exponi Diu. Thomas ſupra citatus, dicens concupiſcentiam minuere peccatum, quia minuit *voluntarium*: facit etiam vt ipſa ratio peccati, quæ in offenſione Dei conſiſtit, minus conſiderata minuſque voluntarie ſit.

XIV. *Abſoluitur reſponſio vltima rationis in n. 2.* Ad 3. de principio extrinſeco, ſeu ad 2. partem minoris, quæ in fine illius *numeri* 2. probabatur, reſpondetur concupiſcentiam non omnino mouere per modum extrinſeci principii, quia mouet medio obiecto, & ſic attrahit ipſum principium intrinſecum vt ſeſe vehementius moueat, ſicut etiam qui mouet per conſilium, vel per preces non dicetur mouere extrinſece quaſi vim inferendo, ſed inducere mediis principiis intrinſecis, id eſt, intellectu voluntata, & ideo ex hoc capite nihil minuitur *voluntarium*. Quamuis dici poſſet minui liberum, quia illa inductio libera non eſt, & aliquo modo indifferentiam minuit.

XV. *Vnum conſectarium ex dictis.* Ex dictis de concupiſcentia ſenſibili facile intelligi poteſt primo quid dicendum ſit de effectu, ſeu deſiderio ipſius voluntatis: poteſt enim vnius rei effectus ex alio cauſari, atque ita poteſt ſine dubio concupiſcentia voluntatis circa vnū obiectum augere voluntarium circa alterum: ſic enim ex amore filiorum, aut honoris aut Dei aliquis voluntarie aggreditur pericula, quæ voluntas tanto erit feruentior, quanto ille effectus fuerit maior. Eſt tamen in hoc conſideranda differentia in *voluntarium* & *liberum*, nam hic affectus licet augeat *voluntarium*, non tamen minuit *liberum*, per ſe ac moraliter loquendo in ordine ad bonitatem & malitiam, & alios effectus morales. Et ratio eſt, quia hic effectus qui eſt antecedens reſpectu alterius, ipſemet eſt perfecte volūtarius & liber: & ideo quamuis illo ſuppoſito minori libertate, vel interdum etiam neceſſario ſequatur alter effectus, vt ex intentione finis ſequitur electio medii, tamen quia illa ſuppoſitio libera eſt, ideo nec tollit, nec minuit libertatem, ſicut dicebamus ſupra *num.* 6. de concupiſcentia conſequente quatenus reſpectu alterius effectus eſt antecedens.

Secundo ex principiis poſitis definienda eſt etiam alia quæſtio, ſcilicet vtrum conſuetudo, vel habitus augeat *voluntarium*, aut *liberum*, vel minuat: ex quo pendet an augeat culpam, ſeu meritum. Dicendum eſt enim ex conſuetudine, & habitu per illam acquiſito fieri vt voluntas maiori promptitudine feratur, quia maiori facilitate & delectatione operatur ex habitu, quā ſine illo cæteris paribus: at vero maiori conatu operamur ea, quæ facilius & iucundius efficimus: ſic ergo habitus auget *voluntarium*, quia vt ſupra dixi, augmentum voluntarii in hoc conſiſtit quod voluntas maiori impetu feratur. At vero de *libero* dicendum, ſicut paulo ante dicebamus de affectu voluntatis, ſeu de cōcupiſcentiæ conſequenti, quod habitus quidem per ſe ac formaliter, ſeu facta ſuppoſitione minuit libertatem, quia inclinando magis voluntatem ad alteram partem minuit indifferentiam eius: tamen moraliter & in ordine ad effectus morales non cenſetur minuere quamdiu illa conſuetudo libera ac voluntaria eſt, propter eādem rationē, quia diſpoſitio libera, vt ſic, non minuit liberum. Vnde fit probabile, ſi conſuetudo & habitus fiant inuoluntaria per actum contrarium efficacem quantum eſt ex parte hominis, quem pœnitet ſe acquiſiuiſſe talem conſuetudinem, vel habitum, & proponit facere quantum in ſe eſt ad vincendum illum, tunc, inquam, eſt valde probabile conſuetudinem minuere libertatem, & conſequenter culpam, quia talis conſuetudo verſa eſt quodammodo in naturam, & iam non eſt in poteſtate hominis tam cito vincere illam, & alioqui eſt iam inuoluntaria, & ideo nō reputatur tanquam ſuppoſitio libera, ſed neceſſaria, de quo latius in materia de peccatis. XVI. *Aliud conſectariū.*

Tertio, ex iiſdem principiis definiendum eſt, vtrum gratia augeat, vel minuat *voluntarium*, aut *liberum*. Dicendum enim eſt, per ſe loquendo augere *voluntarium*, quia mouet & inclinat voluntatem ad volendum: & quamuis gratia ſoleat dici principium extrinſecum, tamen, per ſe loquendo, mouet aut ex parte obiecti trahendo voluntatem multo ſuauius quam concupiſcentia ſoleat trahere, vt eleganter proſequitur Aug. *tractatu* 26. *in Ioan.* Vel ex parte potentiæ per habitum in illa infuſum, aut motionem vitalem eius, & ab illa intime procedentem. At vero *de libero* fieri poteſt vt gratia interdū illud minuat, inclinando magis voluntatem ad alteram partem: tamen non ſemper eſt neceſsarium, nam in hoc differt multum inter gratiam & concupiſcentiam, nam concupiſcentia mouet ad vnam ſub aliqua ratione occultando, ſeu minuendo cognitionem eiuſdem obiecti, & ſub aliis rationibus: at vero gratia, per ſe loquendo, illuminat, & oſtendit in obiecto omnem rationem boni & mali, quæ in illo conſiderari poteſt, & inclinat ad proſequendum illud ſub perfectiſsima & ſuprema ratione boni, quam facit ponderare ac æſtimare prout digna eſt: atque ita ex vi gratiæ non eſt neceſſe vt minuatur libertas, quamuis, vt dixi, aliquando minui poſsit. An vero omnino tollatur interdum, non pertinet ad hunc locum. XVII. *3. Conſectarium.*

(o)

SECTIO IV.

Vtrum concupiscentia causet aliquo modo inuoluntarium.

I. *Multorum sententia neg.* AVtores sicut affirmant metum causare *inuoluntarium*, ita id negant de concupiscentia: vnde sine dubio intelligunt non causare *inuoluntarium*, etiam secundum quid, atque adeo ea quę ex concupiscentia fiunt, non esse mista ex *voluntario & inuoluntario*, vt sunt ea quæ fiunt ex ex metu, sed esse simpliciter ac pure voluntaria. Hæc est mens D. Thomæ in his articulis, nam ideo valde diuerso modo loquitur de concupiscentia, & metu: & est plane mens Aristotelis 3. *Ethicor. cap.* 1. vbi cum dixisset, quæ ex metu fiunt, esse aliquo modo inuoluntaria, subdit, *Quod si quis ideo iucunda, & bona violenta esse dixerit, quod & extra sunt, & compellunt omnia, erit eius sententia violenta, horum enim gratia omnes omnia agunt, & sane qui violenti inuitique agunt, hi cum dolore. qui autem ob iucundum, hi voluntarie operantur: est autem ridiculum externa quempiam accusare, & non potius se ipsum, qui ab huiusmodi rebus facile capitur:* constat autem idem esse operari ob iucundum, & concupiscentiam: vnde infra expresse dicit ea quæ fiunt per iram, aut cupiditatem, non recte dici fieri inuite. Et hanc sententiam transcripsit Gregor. N. ssen. 5. *Philosoph. cap.* 1. & 3. & Damascen. 2. *de f. d. cap.* 24. & omnes Philosophi morales in hoc conueniunt, & experientia ipsa idem persuadere videtur, nam qui passione fertur, non operatur cum repugnantia appetitus. Item hac ratione: Quæ fiunt per preces, vel per beneficia, non censentur vllo modo fieri inuoluntarie, & ideo licitum est per beneuolentiam inuitare infidelem ad fidem, non autem per metum: & eadem ratione contractus precibus impetratus, dummodo non includat actionem, aut comminationem implicitam, semper est validus, & non censetur vllo modo inuoluntarius: secus vero est in contractu facto ex metu. Denique signa inuoluntarii supra posita *section.* 2. *numer.* 1. non inueniuntur in iis, quæ fiunt ex concupiscentia, vt Aristot. citatis verbis indicauit, quia nec causant tristitiam quamdiu concupiscentia durat, neque censentur amabilia solum in casu propter aliud, sed per se, & propter bonitatem suam.

II. *1. Difficultas contra præced. sententiam.* In contrarium autem, est valde difficile assignare in hoc differentiam inter concupiscentiam & metum. Et primam rationem difficultatis tetigit D. Thomas *prima secundæ quæstione sexta, articulo septimo ad primum*, quia sicut concupiscentia est quædam passio inclinans voluntatem, ita & metus. Respondet Diuus Thomas non esse parem rationem, quia concupiscentia est de bono, timor autem de malo. Sed non videtur hoc admodum conferre, quia tam voluntaria est fuga mali, sicut persecutio boni, quia sunt eiusdem rationis & proportionis, nam sicut bonum est consonum voluntati, & ideo inclinatio in illud est voluntaria, ita è contrario malum est dissonum, & ideo fuga illius est æque voluntaria. Vel igitur considerantur hi effectus in ordine ad propria & immediata obiecta, & sic, tam voluntarius est vnus, sicut alius, quia vnus est persecutio boni, alter vero fuga mali: vel considerantur in ordine ad effectus qui ex eis proueniunt: & hoc etiam modo non potest esse diuersitas, quia si causa est æque voluntaria, etiam effectus, per se loquendo. Quod si interdum contingit in his quæ fiunt ex metu coniungi *inuoluntarium* aliquod, non ex metu, sed aliunde, vt supra dictum est, etiam potest contingere vt ea quæ fiunt ex concupiscentia, sint aliquo modo inuoluntaria secundum quid, non ex concupiscentia, sed aliunde: nam sicut ex timore vnius mali maioris amplectimur aliud minus, quod est inuoluntarium, ita & ex concupiscentia vnius boni deserimus aliud, quod etiam est inuoluntarium.

III. *2. Difficultas.* Vnde oritur secunda ratio dubitandi, quam Diu. Thomas attigit *argum.* 2 quia sicut per timorem aliquis agit quod nolebat, ita etiam contingit operari ex concupiscentia, & respondet metum non mutare omnino voluntatem, sed relinquere illam affectam ad prius obiectum secundum se consideratum: concupiscentiam vero mutare affectum, atque ita efficere vt iam non sit inuoluntarium quod antea erat: quæ responsio videtur difficilis, quia gratis hoc dicitur: vtrumque enim experimur contingere in vtroque affectu, interdum enim metus affectum mutat, vt patet de metu inferni, vel mortis: atque etiam interdum concupiscentia non omnino mutat affectum, sed trahit voluntatem repugnantem per aliquem simplicem affectum: sic enim interdum aliquis qui amat honestatem, vel habet habitum honeste operandi, concupiscentiam vincit, retinens simplicem affectum ad honestatem: ergo nulla est data differentia. Tandem augetur difficultas, quia supra dictum est metum directe causare *voluntarium simpliciter* contra aliquid *inuoluntarium secundum quid*: vnde etiam fit vt possit augere *voluntarium simpliciter*, vt si metus ipse maior sit, vel si addatur aliis motiuis, quæ voluntatem mouebant ad volendum: ergo in hoc æquiparatur metus concupiscentiæ. Aliunde vero etiam concupiscentia causat *voluntarium* repugnans *inuoluntario secundum quid*, vt, verbi gratia, cum quis ex appetitu honoris occidit filium contra affectum quem habet erga illũ. Et ratio est, quia interdum vnum bonum repugnat alteri bono, & potest homo esse affectus ad vtrumque, vnum simpliciter, & aliud secundum quid. Et confirmatur vltimo, quia neuter istorum affectuum causat fere *inuoluntarium*, nisi quatenus iuuatur ab altero, vel ab eo fundatur, nam metus mortis causat proiectionem mercium, quæ inuoluntaria est ratione concupiscentiæ diuitiarum, & è contrario concupiscentia diuitiarum aggredi facit periculum mortis, quod inuoluntarium est ex timore mortis, in quo ergo est differentia?

IV. Etiam si non sit facile hanc differentiam declarare, tamen dubitari non potest quin magna sit: ipsa n. experientia docemur amore & beneficiis inclinari homines vt facile & sponte operentur, timore autem & metu potius retrahi, seu obdurari, vel saltem non ita spõtanee operari. Radix autẽ differentiæ videtur in obiectis istorum affectuum, nam obiectum concupiscentiæ cum sit bonum, de se & ex vi sua est cõsentaneum voluntati, & nullam vim, aut necessitatẽ ei infert quantum in se est: at vero obiectum metus cum sit malum, de se est dissonum volũtati, & potest necessitatem quandam inferre, vt cõtingit præcipue in omni metu extrinsece illato. Vnde fit, vt licet ex suppositione talis mali fuga illius voluntaria sit, tamen simpliciter & malum ipsum sit inuoluntarium, & consequenter fuga eius, quia nollet homo constitui in ea necessitate vt sibi esset necessarium fugere, vel timere malum, & ita hoc *inuoluntarium* est quasi intrinsece annexum

xum timori: quod non ita reperitur in concupiscentia.

V. *Concluditur resolutio huius sectionis.* Ex quo tandem fit, vt moraliter ac regulariter loquendo, & concupiscentia nec secum afferat, nec admittat *inuoluntarium* aliquod: quamuis enim non repugnet aliquo modo misceri huiusmodi *inuoluntarium* in his quæ ex concupiscentia fiunt, vt probant obiectiones factæ, *in num. 2. & 3.* tamen hoc est valde per accidens & extrinsecum, & non habet fundamentum in ipsa concupiscentia, quæ quantum est ex se, prorsus est voluntaria, & ideo intimo quodam modo afficit voluntatem, & spontanee inducit mutationem in illam. At vero ea quæ fiunt ex metu, regulariter loquendo, ac moraliter, quantum est ex vi metus, habent adiunctum illud voluntarium fundatum aliquo modo in ipso metu, & in necessitate quæ ab intrinseco inducit malũ illud quod timetur, & est veluti fundamentum & ratio totius motionis voluntatis, & ideo hæc etiam motio est magis ab intrinseco, quam illa, ac propterea magis inuoluntaria.

DISPVTATIO IV.

De ignorantia, vtrum sit causa voluntarii, vel inuoluntarii.

Tractatio de ignorantia triplex.  E ignorantia triplex est consideratio, prima vt esse potest quoddam speciale peccatum: secunda vt est circumstantia plurium peccatorũ: & constituit quendam peccandi modum distinctum à modo peccãdi ex malitia, vel ex passione: tertia est vt causat voluntarium, vel inuoluntarium. Prima proprie pertinet ad materiam de fide, in qua docetur quid homo, per se loquendo, scire teneatur: peccatum enim ignorantiæ speciale est oppositum illi obligationi sciendi. Secunda spectat ad materiam de peccatis. Tertia est propria huius loci, & diligenter tractanda, quoniam est cæterarum fundamentum.

SECTIO I.

Vtrum recte diuidatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, & consequentem, & quo sensu.

I. *Hæc diuisio ignorantiæ potissima est.* MVltæ solent tradi ignorantiæ diuisiones: de quibus legi potest Almain. *tractat. 1. moral. cap. 2.* & latius Castro *2. de leg. pœnal. cap. 14.* & Cordub. *in quæstionario lib. 2. quæst. 1.* & *disput. 4 de censuris sect. 8.* aliqua attigimus de his diuisionibus. Sed quæ hic proponitur à D. Thoma, est propria huius loci, & quæ maiori explicatione indiget: reliquas vero postea breuiter attingam. Vt autem difficultas huius diuisionis recte intelligatur, aduertendum est voces illas *antecedens, concomitans, & consequens* esse respectiuas, vt patet ex ipsis vocibus. Vnde duo explicare oportet: primum respectu cuius dicantur antecedere, vel consequi:

II. *Arguitur 1. cõtra ipsam diuisionem.* secundo in quo sit hæc antecessio vel concomitantia.

Ratio difficultatis circa priorem partem est, quia vel fit comparatio ad actum voluntatis, seu effectum eius, qui ex ignorantia, vel cum ignorantia fit, aut fit comparatio ad voluntatem directam vel indirectam ignorandi, quia illa relatio non potest fieri ad alium terminum quantum spectat ad præsentem materiam moralem: sed si comparatio fiat ad voluntarium effectum ex, vel cum ignorantia factum, sic nulla inuenitur ignorantia consequens, quia neque tempore, neque causalitate consequitur talem actum, vt statim dicam. Si vero relatio est ad voluntatem ipsius ignorantiæ, sic nulla est ignorantia concomitans, quia omnis ignorantia vel cadit sub voluntatem directe, vel indirecte, & sic est consequens: vel non cadit sub voluntatem, & sic est antecedens consensum voluntatis ipsius: nõ ergo potest dari medium, cum illa duo membra contradictorie opponantur: ergo non potest intelligi illa trimembris diuisio, nisi per comparationem ad diuersa.

Deinde augetur difficultas explicando alterã partem, scilicet qualis sit habitudo quæ per hos terminos significatur: duplex enim tantum ad rem præsentem intelligi potest: altera est durationis, altera causalitatis. Prior nihil videtur spectare ad præsens institutum, nam in hoc sensu omnis ignorantia, quæ potest aliquid conferre ad *voluntarium & inuoluntarium*, oportet vt secundum durationem comitetur actum qui voluntarius, vel inuoluntarius dicitur ratione ignorantiæ, nam si in eo instanti in quo fit actus, non sit ignorantia, erit cognitio: ergo non fiet actus cum ignorantia, vel ex ignorantia: necesse est ergo vt sint simul duratione: quod vero ignorantia duratione antecedat, vel sequatur, est impertinens per se loquendo, nam si finito actu ignoranter facto, statim in eodem instanti tolleretur ignorantia, nihilominus fuisset actus voluntarius, vel inuoluntarius: quia hoc non pendet ex futura scientia, sed ex præsenti. Et idem est proportionaliter, si illa ignorantia non antecessisset duratione, dummodo in instanti in quo fit actio, sit eadem inconsideratio, seu inaduertentia, propter eandem rationem, quia præsens actus regulariter per scientiam præsentem fit, non per præteritam, nisi quatenus aliquo modo durat: in hoc ergo sensu omnis ignorantia deberet dici concomitans: si autem illis terminis significetur habitudo causalitatis, sic excludenda est ignorantia consequens, quia omnis ignorantia aut est causa actus, & sic est antecedens, aut non est causa, & ita est concomitans: nulla vero est quæ sit effectus ipsius actus vt hac ratione possit dici consequens: vnde omnes qui de ignorantia consequente loquuntur, dicunt vel semper, vel frequenter esse causam actus, non vero effectum, vt cum aliquis proiiciendo sagittam occidit hominem, ignorans ibi adesse propter negligentiam, illa ignorantia est consequens, & tamen est causa illius actus, qui non fieret si adesset scientia, & imputatur ad culpam propter negligentem ignorantiam, ergo non potest commode exponi hæc diuisio per habitudinem causæ.

III. *Arguitur 2.* (margin beside "partem, scilicet qualis...")

In hac difficultate dicam prius sensum & rem intentam in hac diuisione, postea reddam rationem nominum quoad fieri possit. Censeo igitur illam trimembrem diuisionem optimè explicari per duas bimembres, prima est quod ignorantia alia est causa actus ex ignorantia facti, alia vero non est causa, sed solum concomitans illum: ad quam diuisionem possunt accommodari verba Aristotelis *3. Ethicor. cap. 1.* & Nyssen. *libr. 5. Philosophiæ cap. 2.* dicentium quædam fieri ex ignorantia, alia cum ignorantia: *& de prioribus* [inquiunt] *tristamur postea cum aduenit scientia, de posterioribus* IV. *1. Diuisio ignorantiæ per quã incipit explicari trimẽbris diuisio in titulo posita.*

vero

vero postea latamur. Est autem aduertendum ignorantiam non posse per se neque directe esse causam actionis voluntariæ. Nam cum de ratione voluntarii sit vt ex cognitione procedat, potius ignorantia quātum est de se impedit actum voluntatis, & saltem tollit voluntarium directum, vt supra dixi: solum ergo dici potest causa actus tanquam remouens prohibens, quia scilicet tollit scientiam, quæ si adesset, non fieret actus. Vnde è contrario illa ignorantia non dicitur esse causa actus, sed comitari illum, quando non tollit scientiam impedituram actum, quia nimirum si homo haberet cognitionem, non operaretur illum actum.

V. Sed statim occurrit difficultas circa hanc explicationem, quæ est Aristotelis & omniū, nam per illam conditionalem scientiam de futuro non potest explicari recte præsens causalitas ignorantiæ, tum quia illę conditionales sunt valde incertæ, & pendent ex libertate voluntatis, quæ in vtramque partem facile mutari potest, tum etiam, quia vt præsens actus imputetur, vel non imputetur ad culpam, nihil refert quod homo esset, vel non esset facturus adesset scientia, quia præsens peccatum non pendet ex futuro contingenti: ergo idem est de voluntario: actus enim imputatur ad culpam quatenus voluntarius est. Deinde illud signum Aristotelis de gaudio & tristitia postea subsecutis, adueniente scientia non est sufficiens, tum propter rationem factam quia potest mutari voluntas, tum etiam, quia potest id oriri ex aliqua obiecti diuersitate: nam si quis, v. g. comedat carnes die prohibito, ignorans inuincibiliter prohibitionem, nunc illa ignorantia est causa actus, & omnino excusat à culpa, & tamen ille postea intelligens se comedisse carnes sine peccato, gaudere potest: illud ergo gaudium non est signum quod prior ignorantia fuerit causa actus.

VI. Ad hoc breuiter dicendum est ex Diu. Thoma *quæstione tertia de malo, articulo octauo*, vbi dicit doctrinam Aristotelis, & signum ab eo datum intelligendum esse *nisi voluntas mutata sit*, itaque non est pensanda ex futuro euentu conditionato, sed ex præsenti dispositione voluntatis, quæ interdum ita est affecta vel formaliter & actualiter, vel certe virtualiter, ratione prioris actus aliquo modo virtute durantis, vt ex vi talis actus, & dispositionis efficeret actum interceden te scientia, quem ignoranter facit, nisi aliunde magna mutatio in ea fieret, ad quod necessarium esset aliam scientiam, seu alia motiua concurrere, quæ illius affectum immutarent, quæ tamen sunt per accidens, & etiam raro eueniunt: hic autem loquimur per se & moraliter considerata tali dispositione voluntatis ex sola ignorantia, vel cognitione facti. Quando ergo voluntas est sic disposita & affecta ignorantia, quæ illi coniungitur, non censetur esse causa actus: quando vero non est illa affecta, censetur esse causa, neque oportet vt habeat formale propositum contrarium, nec virtuale ex prioribus actionibus relictum, sed satis est quod careat illo affectu.

VII. *3. Diuisio ignorantiæ.* Secunda diuisio ignorantiæ est in inuoluntariam & voluntariam, quam magis significauit Aristoteles & Nissen. *locis citatis*, & Damascen. *lib. 2. c. 24*: cum dixerunt, *aliud esse ob ignorantiam aliquid facere, aliud vero ignoranter facere.* nam primum membrum, id est, *ob ignorantiam facere*, dicunt accidere quando ignorantia omnino occupant hominem, & casu illi obuenit, ita vt ille nullo modo sit sibi causa talis ignorantiæ: & hoc est ignorantiam esse inuoluntariam, non enim sumēda est hic illa vox in eo rigore, in quo *inuoluntarium* dicitur contrarie; seu quod repugnet positiuo appetitui elicito, sed sumenda est priuatiue, seu negatiue, ita vt omnis ignorantia quæ nullo modo est volita nec directe, nec indirecte inuoluntaria dicitur. Secundum vero membrum, scilicet *ignoranter facere*, explicant prædicti autores tunc accidere, quando homo est sibi causa suę ignorātiæ per suam electionem, seu voluntatem directam, aut indirectam, vt infra exponam. Atque ita facile constat hæc diuisio, quæ cadere potest in membra præcedentis diuisionis, nam ignorātia, quæ est causa actionis, potest esse voluntaria, & hanc sine dubio vocauit Aristoteles ignorantiam antecedentem: aliquando vero potest esse inuoluntaria, & hanc vocauit consequentem. Atque eodem modo ignorantia, quæ nō est causa actionis, potest volūtaria, & inuoluntaria esse, quia est eadem ratio, quod apertis exemplis ostendi facile posset, vt ex dicendis patebit.

VIII. *Ignorantia quæ non est causa actus, videtur esse consequens.* An vero dicenda sit concomitans quocumque modo accidat, videtur esse quæstio de nomine potius, quam de re: aliquibus enim videtur hanc ignorantiam non posse dici concomitantē si voluntaria sit, sed tunc dicendam esse consequentem: & quidem Aristoteles videtur ita loqui, nam illud solum membrum diuidit quod est ob ignorantiam aliquid facere in causam, vel non causam actionis, & addit vtramque ignorantiam facere inuoluntarium: at vero si ignorantia voluntaria sit etiamsi non sit causa actionis, non reddit actum simpliciter non voluntarium, vt iam dicam: ergo de ratione talis ignorantiæ est vt sit omnino inuoluntaria.

IX. *Placet aliis dici concomitantem.* Sed nihilominus si rem attendamus, non video rationem differentiæ, ob quam non debeat dici *concomitans* ignorantia quæ non est causa actionis, tam si voluntaria sit, quam si sit inuoluntaria, quia quando est inuoluntaria, licet respectu actionis sit concomitans, tamen respectu voluntatis est omnino antecedens, & similiter quando est voluntaria, licet respectu voluntatis sit consequens, tamen respectu actionis est concomitans: ergo vel in vtroque casu dicenda est concomitans, vel si in vno dicitur consequens, in alio debet dici antecedens. Et fortasse, cum res sit de modo loquendi, clarius loqueremur dicendo respectu diuersorum posse hanc ignorantiam, vel concomitantem, vel antecedentem, vel consequentem appellari, nam respectu actionis semper est concomitans, respectu volantatis interdum antecedens, interdum consequens. *Iudicium autoris.*

X. *Explicatur iā trimembris diuisio tituli.* Atque hinc facile intelligitur sensus à D. Thoma intentus in illa trimembri diuisione: voluit enim breuiter in illa explicare vtramque diuisionem à nobis declaratam. Ratio etiam nominum facile ex dictis reddi potest, vel explicando illa membra respectu diuersorum, vel certo dicendo comparationem fieri ad voluntatem absolute, siue ad ignorantiam, siue ad actionem terminatam, & ignorantiam *antecedentem* dici, quæ omnino antecedit voluntatem tam ignorandi, quam operandi actionem ex ignorantia factam: ignorantiam autem *consequentem* appellari, quæ consequitur aliquam voluntatem saltem ignorandi: *concomitantem* vero, quæ concomitetur aliquam voluntatem saltem operandi, siue antecedat voluntatem ignorandi, siue sequatur. Vnde constat ad quem terminum fiat comparatio, & in qua habitudine, scilicet causalitatis, non durationis, vt recte probat ratio in principio facta *num. 1.*

Secundo

XI. *3. Diuisio ignorantiæ. Culpabilis ignorantia quæ:* Secundo ex his facile est explicare aliam diuisinem ignorantiæ. Tertia ergo sit, qua diuiditur ignorantia in *culpabilem, & inculpabilem*: vt autem ignorantia culpabilis sit, duo requiruntur, vnũ vt sit voluntaria, quia hoc est de intrinseca ratione cuiuscumque peccati: secundum vt sit prohibita, seu priuans scientia præcepti, nam velle ignorare quæ quis non tenetur, non est culpa. Solum oportet aduertere duobus modis posse hominem teneri ad aliquid sciẽdum: primo modo absolute & per se: quomodo fideles non tenentur scire res fidei, & tunc ita est ignorãtia culpabilis, vt constituat propriam speciem peccati, de quo in materia de fide. Secundo modo potest homo teneri ad aliquid cognoscendum solũ ex hypothesi vel in ordine ad actionem, si eam operari vult, vt qui sagittam proiicit in agro, absolute non tenetur scire, nec inquirere an sibi lateat homo, vel an soleat illac freqnenter transire: tamẽ supposito quod vult ibi sagittam mittere, tenetur hoc scire: quod si voluntarie omittat, erit culpabilis ignorantia, tamen illa culpa non est per se specialis, sed est actionis circumstantia, cum qua vnam culpam constituit. *1. Notatio pro hac ignorantia.*

XII. *2. Notatio.* Illud etiam oportet in hoc membro aduertere, aliud esse, ignorantiam esse culpabilem, aliud vero esse per culpam contractam, nam in hoc multi autore decepti sunt, vt forte referam inferius. Omnis enim ignorantia quæ ex peccato nascitur, est per culpam contracta, quia culpa hominis factum est, vt ignoret: v.g si verum est hominem fide carentem, si per sua peccata non ponat obstaculum, fore à Deo illuminandum, optime dicitur ille homo propter sua peccata manere in ignorantia fidei, & carere diuina illuminatione: non tamen hoc satis est vt illa ignorantia sit culpabilis, quia fieri potest vt sit omnino inuoluntaria, quia nunquam venit in mentẽ hominis cogitare de scientia illi opposita: etiam indirecte, quia licet impedimentum talis cognitionis voluntarium sit, quia est culpa, non tamẽ vt impedimentum, sed solum vt continetur in alio genere peccati: quod contingit quando homo prorsus ignorauit tale peccatum esse impedimeneum ad illam cognitionem. Atque ex his constat duobus modis ignorantiam posse esse inculpabilem, vno modo si sit prorsus inuoluntaria, altero modo si sit de scientia non præcepta nec propter se, nec propter actionem proprie: tamen ad materiam moralem nihil refert ignorãtia rei ullo modo præceptæ, quia illa nihil confert ad bonitatem vel malitiam actionis, & ideo semper agimus de ignorantia quæ per se opponitur præcepto.

XIII. *4. Diuisio ignorantiæ.* Quarta diuisio ignorantiæ est in *affectatam, & negligentem*, quæ facile explicatur ex doctrina de voluntario directo & indirecto: Vtroque enim modo potest ignorantia esse voluntaria, & quãdo directe est volita, vocatur *affectata*, præsertim si sit in se volita, nam si sit voluntaria in alio, potest esse *crassa*, seu *supina*, vt statim dicam, nam hoc *voluntarium in alio*, inter indirecta numerari solet. Solum potest in hoc inquiri quomodo posset ignorantia esse in se directe volita: ad hoc enim necesse est vt sit in se directe cognita, quod videtur ignorantiæ repugnare, nam si quis sciret se ignorare, hoc ipso non esset ignorans: sicut si quis sciret se errare, hoc ipso non erraret. Respondetur posse aliquem scire se ignorare negatiue, quia nescit an aliter se res habeat quam ipse existimet, vel an aliquid supersit cognoscendum de re, vel an sit ei aliqua diligentia præstanda ad acquirendam scientiam. Item sæpe satis est de hoc dubitare, & licet non semper quis velit directe ignorare, si tamen directe velit non facere diligentiam, quam putat esse necessariam, hoc satis est ad ignorantiam affectatã: oportet autem, vt existimo, vt talis voluntas non inquirendi scientiam non oriatur ex alia priori ignorantia non affectata, sed tantum indirecte voluntaria, tota siquidem ignorantia subsequẽs per primam radicem est mensuranda, vt si quis directe nolit in aliquo negotio diligentiam facere ad inquirendam veritatem, quia putat se in illa re esse sufficienter instructum, illa non esset ignorantia affectata si hæc alia tantum esset indirecte voluntaria, & etiam illa non esset culpabilis, si hæc esset inuoluntaria, seu inuincibilis, & hac ratione ignorantia quæ fuit in Paulo, cum dixit, *ignorans feci* 1. Timoth. 1. non fuit affectata, vt existimo, quamuis contrarium doceat Cordub. *loco citato*, vbi alia donit exempla minus vera ex defectu huius regulæ, quia scilicet non considerauit quod diximus. *Exponitur ignorantia affectata.*

XIV. *Exponitur ignorantia negligens.* Ignorantia *ex negligentia* proprie est illa, quæ solum est indirecte voluntaria, quæ cernitur quando homo tenetur scire, vel diligentiam facere ad sciendum, & sciens negligens est, seu omittit facere illam diligentiam: & quia in hac negligentia, potest esse magis & minus, iuxta hoc, solent distingui varii gradus huius ignorantiæ, nam quæ oritur ex magna desidia, vel pigritia, catur crassa, & ad hãc reuocatur etiam illa ignorantia quæ oritur ex magna solicitudine rerum temporalium, vel ex magno affectu ad aliquam actionem, quo modo peccãt qui aliquod munus exercent, seu acceptant sine sufficienti doctrina ad illud necessaria, vel qui plura munera exercẽt, quibus necesse est impediri ne in singulis adhibeant diligentiam necessariam ad sciendum quę oportet: quamuis multa ex his sunt magis voluntaria in causa seu in alio, quam proprie indirecte. At vero quando negligentia est communis, tunc ignorantia retinet commune nomen ignorantiæ culpabilis seu negligentis.

XV. *Quando negligentia cẽseatur indirecte volita.* Est autem difficile ad explicandum quid sit necesse, vt ignorantia, seu negligentia, quæ est causa eius, sit indirecte voluntaria. Dicendũ est præter obligationem sciendi, & potentiam inquirendi, seu adhibendi diligentiam, necessariũ esse vt homo aliquo modo aduertat, vel moraliter aduertere posit, & quid ignoret, & ignorãtiam ipsam, & diligentiam quam adhibere potest ad illam expellendam, & quod his positis non facit: nam, vt supra dixi, voluntarium indirectum requirit aliquam aduertentiam & considerationem, nam sine hac nõ potest homo voluntarie se applicare ad sciendum, seu inquirendum, & ita non poterit etiam voluntarie omittere: qualis tamen & quanta esse debeat hæc aduertentia, & quo modo posit esse voluntaria, vel inuoluntaria, dicam *sectione vltima huius disputationis*, nam in hoc eadem est ratio de ignorantia, & de aliis actionibus, vel omisionibus humanis.

XVI. *5. Diuisio ignorantiæ.* Quinta diuisio ex dictis fere explicata manet, scilicet in ignorantiam *vincibilem, & inuincibilem*: quæ duæ voces possunt late sumi, vt significant absolutam, vel physicam potestatem, vel impotentiam hominis ad expellendam aliquam ignorantiam cuiuscunque rei sit: & hoc modo solum illa ignorantia poterit dici proprie *inuincibilis*, quę humano & ordinario modo expelli non potest, qualis vix reperitur nisi in amentibus, vel aliis hominibus, qui non possunt ratione vti, aut de his rebus, seu factis, quæ loco, aut tempore à nobis distant, vel similibus. Vnde ignorantia vincibilis opposita inuincibili in prædicto sensu, non

erit

erit idem quod ignorantia culpabilis, quia poterit esse etiam de scientia non necessaria vel quia potest fundari in aliqua potestate quam homo non teneatur exercere ad expellendam ignorantiam, vt iam dicam. Tamen iuxta communem vsum illæ voces sumuntur solùm iuxta morale debitum sciendi, & potestatem etiam sciendi moralem, & negotio, seu scientię proportionatam: & in hoc sensu ignorantia vincibilis coincidit cum culpabili & inuoluntaria.

XVII. *Placitum Cordubæ de ignorantia culpabili inuincibili reiicitur.* Neque enim probo quod ait Corduba esse posse aliquam ignorantiam inuincibilem & culpabilem, *qualis est*, inquit, *ignorantia ebrij*, quæ iam vinci nō potest, & tamen culpabilis est in ebrietate. Sed hoc non rectè dicitur, quia si ignorantia est culpabilis, est voluntaria & libera: ergo necesse est, vt sit in potestate hominis illam vincere. Vnde in exemplo adducto, quamuis aliquis culpabiliter inebrietur, si tamen prorsus non aduertit, nec moraliter aduertere potuit ignorantiam inde futuram, illa non est culpabilis, licet fortasse sit ex culpa contracta, iuxta doctrinam supra datam *numero duodecimo*, si autem aduertit, est quidem illa ignorantia culpabilis in sua causa, scilicet in ebrietate, & in eadem vincibilis fuit: postea vero sicut iam expelli non potest post ebrietatem, ita iam non est in se culpabilis noua culpa: ergo proportione seruata eo modo quo est inuincibilis, est inculpabilis, & è contrario sicut est culpabilis, ita & vincibilis.

XVIII. *Quomodo iuxta nonnullos, ignorātia fiat inuincibilis.* Est autem controuersia inter Doctores, quid necesse sit vt aliqua ignorantia fiat inuincibilis, nam quidam requirunt ab homine summam diligentiam, & quod homo faciat quantum in se est etiam præparando se ad gratiam, nec per aliquod peccatum impedimentum ponat diuinæ illuminationi qua posset ignorantia expelli. Ita Adrian. *quodli.* 4. *q.* 1. & ex parte Castro *supra*, quamuis in 2. & 3. diuisione aliter loqui videatur. Sed de hac re latius in materia de fide, *in disp.* 17. quia nec dicti autores generaliter loquuntur, sed specialiter de ignorantia quæ est in materia fidei.

XIX. *Vera responsio aliorum.* Et ideo dicendum cum communi sententia ignorantiam inuincibilem illam esse, in qua homo voluntariè nihil facere omittit eorum, quæ potest & debet facere ad illam expellendam, & nihilominus eam expellere non potest. Ita diuus Thomas *prima secundæ, quæstione* 76 Alens. 2. *p. q.* 29. & alii *in* 2. *distinctione vigesima secunda*. Sed quod ad potestatem attinet, intelligendum est non solum de potestate remota, sed aliquo modo proxima, id est, quod iuxta capacitatem hominis, & consideratis circumstantiis, & notitia quam habet, possit se applicare ad eam diligentiam adhibendam, quia licèt illa diligentia in se sit possibilis, tamen si in mentem hominis nunquam venit de illa cogitare, aut de aliqua re, quæ moraliter posset ad illam excitare, vel certè si eodem modo nunquam intellexit illud esse medium accommodatum ad scientiam acquirendam, non potest dici talis diligentia moraliter esse in hominis potestate. Atque eodem modo circa obligationem oportet aduertere, non satis esse, hominem teneri ad aliquid faciendum, quod si faceret, non ignoraret, sed oportet vt teneatur id facere ad scientiam acquirendam, nam alia obligatio est quasi extrinseca, & per accidens: atq; eodem modo necessarium est, vt homo non excusetur à tali obligatione propter aliquam aliam causam rationabilem; nam quoad rem moralem, perinde est excusari & non teneri.

XX. *Vnus modus ignorantiæ inuincibilis.* Vnde concluditur, dupliciter posse ignorantiam esse inuincibilem: primo modo, quia nunquam venit in mentē hominis se teneri ad id sciendum vel inquirendū, vel ad vtēdum tali medio, seu tali diligētia ad acquirendam sciētiam, vt v. g. ad non furandum, ne ponat impedimētum diuinę illustrationi quia huiusmodi dispositio reddit hominem impotentem ad faciendā diligentiam, & hæc propriissimè est ignorantia inuincibilis. *Alter modus.* Secundo modo est quando homo dubitans se ignorare, facit moralem diligētiam rei & negotio accommodatam, & nihilominus non potuit illam ignorantiam expellere, & illa dicitur ab aliquibus ignorantia *probabilis*, quia iam ille homo probabili fide in illa durat, & ideo excusat maiorē diligentiam adhibere, licet fortasse posset. Quanta vero esse debeat huiusmodi diligētia vt sit *probabilis*, nō potest vna regula definiri, sed prudētia opus est iuxta materiæ qualitatem. Vnde tandē fit ignorātiam vincibilē duo illa requirere, quæ de voluntario indirecto supradicta sunt; sc. quod possit & debeat prædicto modo scire seu inquirere, & nō faciat, nec dilgētiam adhibeat, quam si omnino omittat, talis ignorantia est propriissimè vincibilis, & coincidit cum *crassa*, vel *supina* vel *affectata*: si vero adhibeat aliquam diligentiam, non verò sufficientem, dici solet ignorantia *improbabilis*.

XXI. *Sexta diuisio ignorantiæ.* Ad explicandam autem amplius hanc quintā diuisionem, oportet aduertere sextam, quam Aristoteles tetigit 3. *Ethic. c.* 1. & de qua est titulus in iure ciuili *ff. de iuris & facti ignorantia*. Est ergo alia ignorantia *iuris*, alia *facti*. Sub *iure* comprehenditur ius diuinum, naturale, & positiuū, aut ius humanum, ac deniq; omne superioris præceptū: sub *facto* autē comprehenditur vel tota actio, vel circunstātia eius, vel effectus, qui ex illa postea sequitur: & vtrumque horum, scil. & *ius*, & *factum* potest inuincibiliter, & vincibiliter ignorari: licèt de singulis ferè soleāt moueri quæstiones, Vtrum ius naturale, diuinum, positiuū vel humanū possit inuincibiliter ignorari. Sed non sunt huius loci, viderique possunt dicta in materia de Legibus: generatim tamen loquendo non dubito quin in omnia hęc membra possit cadere ignorantia inuincibilis, quamuis facilius in iure positiuo diuino, quàm naturali, quia hoc habet cū homine magis intrinsecā connexionē. Vnde inter naturalia quędā sunt quæ minus possunt ignorari sine culpa, quia sunt lumine naturæ notiora, & fortè aliqua sunt tam per se nota, vt nullo modo possint inuincibiliter ignorari, vt sunt principia vniuersaliora, vt *bonum est faciendum, turpe vitandum*, & aliqua etiam immediata, vt *nemini est facienda iniuria*: atq; eadem ratione facilius potest ignorari ius humanum, quam diuinum: & factum, quàm ius, quia est magis contingens, & mutabile, & in ipso facto facilius ignorantur extrinsecæ circumstātiæ, quàm intrinsecæ, & quæ sunt per se connexæ cum ipso opere: & iuxta hæc diuersa capita iudicandū est de diligentia quæ sufficiat ad reddendam ignorantiam *inuincibilem*, seu *probabilem*.

XXII. *7. Diuisio.* Septimò addi potest diuisio tacta ab Aristot. nam alia est ignorantia quę absolutè opponitur scientiæ & cognitioni, in quam propriè nomen *ignorantiæ* conuenit: alia verò est quæ solùm priuat actuali aduertentia, seu memoria, quæ magis propriè dicitur *inconsideratio*, seu *obliuio*, & vocari solet *ignorantia actualis*, & ad vtramque ferè possunt accommodari ferè omnia dicta, & de vtraq; dicemus duabus sectionibus sequentibus.

XXIII. *8. Diuisio.* Vltimò non est omittenda diuisio Dialectica ignorantiæ, in ignorantiam *negationis*, & *prauæ* dispo-

O

dispositionis. Circa quam, quod ad rem moralem spectat, solum est aduertendum ignorantiam *negationis* non esse quamcunque negationem scientiæ, quæ potius *nescientia* dicitur, neq; quamcunque priuationem physicam, sed moralem, ita vt sit carentia scientiæ moraliter debitæ, tamen sine errore, vel cognitione cōtraria, nam quando hæc adiungitur, illa dicitur ignorantia *prauæ dispositionis*: vocatur autem *praua* non moraliter, seu culpabiliter, sed quia est mala affectio, seu dispositio hominis, quæ si sit voluntaria, pertinebit ad malum culpæ: si autem inuoluntaria, tantum ad malum pœnæ. Est autem considerandum hāc ignorantiam *prauæ dispositionis* coincidere cum conscientia erronea, in qua intercedit positiua cognitio, seu existimatio, & ex hac parte potest mouere directe voluntatem, & ita non solum causare voluntarium, sed etiam interdum causare honestum actum, & suo modo concurrere ad specificationem eius, & de illa dicendum est *tractatu sequenti disput. vltima*: præter positiuum vero includit negationem debitæ scientiæ: & quoad hoc eadem est ratio de illa, quæ de ignorantia *priuatiua*, quoad causandum *voluntarium*, vel *inuoluntarium* de quo iam dictum est.

SECTIO II.

Vtrum & quæ ignorantia causet voluntarium, vel inuoluntarium.

Diximus quomodo ignorantia ipsa voluntaria, vel inuoluntaria sit: sequitur dicendum quomodo ratione illius actio aliqua, vel omissio, vel effectus eius voluntaria, vel inuoluntaria sit, & dicemus de illis tribus ignorantiis antecedenti, concomitanti, & consequenti, nam de omnibus est difficultas.

I. *1. Difficultas circa titulum quoad ignorantiam antecedentem.* Primo de antecedenti dici solet causare *inuoluntarium*, in quo est duplex difficultas. Prima, quia hæc ignorantia est causa actus voluntatis: ergo causat *voluntarium*. Antecedat constat ex dictis, quia in hoc distinguitur hæc ignorantia à concomitante. Consequentia vero probatur, quia actus voluntatis per se est voluntarius: ergo qui causat illum, causat *voluntarium*: hac enim ratione probauimus supra metum & concupiscentiam causare *voluntarium* simpliciter.

II. *2. Difficultas quoad eandem ignorātiam.* Secunda difficultas est, quia *inuoluntarium* est illud quod repugnat appetitui positiuo volūtatis, sed quod fit per ignorantiam antecedentem, non est hoc modo inuoluntarium, quia non est necesse vt qui propter ignorantiam comedit carnes die prohibito, tunc actu habeat displicentiam, seu simplicem affectum illi actioni contrarium: imo vix fieri potest vt illum habeat, quia supponimus in illo actu ignorare illam cōditionem, quæ ab illo posset auertere voluntatē.

Assertio contra hāc difficultatem. Dices non sumi hic *voluntarium* in eo rigore id est, contrarie, sed solum negatiue, seu priuatiue, sicut supra de ignorantia inuoluntaria dicebamus. Vnde potest hæc responsio confirmari, quia ignorantia nō potest facere actum magis inuoluntarium, quam ipsa sit.

Refellitur. Sed cōtra hoc est, quia tam Aristoteles, quam D. Thomas, & alij, hanc differentiam ponunt inter ignorantiam antecedentem, & concomitantem, quia illa causat *inuoluntarium*, hæc vero nec *voluntarium*, nec *inuoluntarium*, sed *non voluntarium*: ergo necesse est vt priorem partem intelligant de *inuoluntario contrarie*, alias quid differret inter ignorantiam antecedentem & concomitantem.

III. *3. Difficultas quoad ignorātiam concomitātem.* Atque hinc oritur tertia difficultas de ignorantia cōcomitante, quia si formaliter sumatur, vt concomitans est, sicut non causat *voluntarium*, ita nec *non voluntarium*, tum quia illa vt sic, non est causa actionis: ergo nullam conditionem in eam influit: tum etiam, quia alias hæc ignorantia semper excusaret culpam, nam vt actio non imputetur ad culpam, satis est quod non sit voluntaria, quamuis positiue inuoluntaria non sit, nam cum de ratione culpæ sit *voluntarium*, sufficit carentia *voluntarii* ad excusandum à culpa: si vero consideretur hæc ignorantia quatenus ipsa voluntaria, aut inuoluntaria esse potest, non semper facit actionem non voluntariam, nam quādo ipsa voluntaria est, etiam actio quæ cum illa fit reputatur voluntaria, & imputatur ad culpā. Veluti si quis occidat hostem, putans se occidere feram, non facta sufficienti diligentia ad vitandum homicidium, sine dubio ei imputatur ad culpam, etiam illa ignorantia concomitans sit, nam si ille esset ita virtualiter dispositus, quod si sciret ibi esse hominem, non interficeret, nihilominus propter negligentiam culparetur vt homicida: ergo non minus culpandus est eo quod ita sit affectus, quod si sciret, libentius occideret, nam hæc dispositio non excusat, sed potius accusat. *Confirm.* Atque idem à fortiori est quando ignorantia concomitans est de conditione aliqua impertinente ad actum, vt si quis furetur die festo ignorans esse diem festum, qui non minus esset furaturus, etiamsi id sciret, nam illa ignorantia reputatur concomitans, & tamen nullo modo facit actum non voluntarium, non solum si voluntaria ipsa sit, sed etiam si sit omnino inuoluntaria.

IV. *4. Difficultas quoad ignorātiam consequentem.* Vltimo esse potest difficultas de ignorantia consequenti: de qua dicitur quod causat *voluntarium*: quod non potest esse verum de *voluntario directo*, quia aufert illius obiectum: neque etiam de *voluntario indirecto* id videtur vniuersale, quia supra dictum est quod quamuis omissio aliqua sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium indirecte, quia per accidens sequitur, sed ignorantia est quædam omissio: ergo licet ipsa sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium: vt v.g. si aliquis negligenter ignoret hunc qui petit eleemosynam esse pauperem, & ideo dat, illa ignorantia consequens est, nam est causa actus, nō n. daret si sciret esse diuitem, & est voluntaria, cum non sit facta sufficiens diligentia ad expellendā illam, & tamen illa donatio non fit voluntaria, imo alter tenetur restituere quod accepit: ergo illa doctrina non est vniuersaliter vera. Et confirmatur, nam ignorantia ebrii qui se voluntarie inebriauit, non facit semper voluntarium homicidium subsecutum, & tamen illa est consequens: nam & est causa actus, non enim occideret si non esset priuatus vsu rationis propter ebrietatem, & est voluntaria saltem in alio, id est, in ebrietate.

V. In hac re considerandum est aliud esse loqui de effectu, seu actu quem voluntas habet occasione ignorantiæ circa rem aliam cognitā, aliud vero de actu circa rem ignoratam vt ignorata est. Quod exemplo declaratur, nam qui comedit carnes die prohibito ignorans prohibitionem, duo potest intelligi operari, & velle: vnum est quod comedit carnes, quod non est ab ipso ignoratum, sed cognitum: alterum est quod trāsgreditur præceptum quod est ab ipso ignoratum, & fortasse occasione huius ignorantiæ facit illud primum. Hic non est proprie sermo de priori actu, seu effectu, sed de posteriori, tamen vt primam difficultatem dissoluamus.

Dicendum

VI. Dicendum primo, ignorantiam posse esse causam voluntarii directe circa aliquod materiale obiectum quatenus cognitum est alias. Hoc tetigit Caietanus 1. 2. *quæst.* 76. *articul.* 1. & clarius Adrian. *quodlib.* 4. & exemplo adducto declaratur: nam ille actus comedendi carnes simpliciter est voluntarius, & tamen vt sic, est causatus ab ignorantia, eo modo quo ignorantia potest causare, scilicet vt causa per accidens remouens prohibens, nam si ille sciret prohibitionem, non comederet. Et hoc etiam probat difficultas prima supra tacta: atque idem procedat de ignorantia consequenti, in concomitante vero non habet locum, quia sicut non est causa actus, ita nec eius *voluntarii.*

VII. Dices, cum *voluntarium directum* per se requirat cognitionem, quomodo potest ignorantia esse causa illius? Deinde si causa hæc sit omnino inuoluntaria, quomodo potest esse causa effectus voluntarii? hac enim ratione omnes autores dicunt ignorantiam antecedentem causare *inuoluntarium.* Ad priorem partem Respondetur duo requiri vt voluntas moueatur: primum vt in obiecto appareat aliqua ratio attrahens ipsam, secundum vt non appareat aliquid detinens, seu auertens ipsam. Quantum ad primum, concurrit positiue cognitio ad causandum *volũtarium*, non tanquam remouens prohibens, sed tanquam applicans materiam circa quam, seu causam per se mouentem voluntatem: quoad secundum vero potest per se concurrere ignorantia, non quidem obiecti cogniti vt cognitum est, sed alicuius conditionis eius, quæ auerteret voluntatem, & ideo non concurrit vt cognitio, sed vt remouens prohibens, vt dixi. Vnde patet responsio ad posteriorem partem, nam hæc ignorantia non causat hoc voluntarium eo quod ipsa voluntaria sit, sed præcise ex hoc quod tollit impedimentum talis voluntarij, & ad hoc nõ est necesse vt sit voluntaria, sicut cognitio causat *voluntarium*, etiamsi ipsa voluntaria non sit, sed mere naturalis, quia non causat vt voluntaria, sed præcise vt applicans obiectum mouens potentiam: & idem esse potest de habitu, & in omni alia causa actus voluntatis, quia hæ sunt veluti causæ physicæ per se, & vel per accidens actus voluntatis: quando vero autores dicunt ignorantiam inuoluntarium causare *inuoluntarium*, intelligunt respectu conditionis ignoratæ, vt statim dicam, non respectu actionis cognitæ, & obiecti directe voliti.

VIII. *2. Assertio manifesta.* Dicendum secundo. Respectu conditionis ignoratæ, omnis ignorantia causat *non voluntarium directum & in se.* Hoc est per se notum, supposito illo primo principio quod voluntas non potest ferri in incognitum: ergo voluntas necessario efficit vt id quod ignoratum est, vt sic, non possit esse in se volitum: hoc autem necessarium est ad *voluntarium directum & in se.*

IX. Solum posset aliquis dubitare de ignorantia affectata, nam hæc non videtur excludere hoc voluntarium directum: cum enim aliquis vult ignorare prohibitionem superioris, vt liberius operetur, tunc directe vult sic operari, & tamen operatur ex ignorantia affectata. Respondetur, aut ibi non esse *voluntarium directum*, aut eo modo quo est, non esse ex ignorantia vlla, sed supponere cognitionem, illa enim non vult absolute efficere illam operationem quatenus continet transgressionem præcepti, quia reuera non scit esse tale præceptum, nec huiusmodi transgressionem: sicut qui directe vult ignorare quid Ecclesia sentiat, vel definierit de aliqua propositione, vt liberius opinari possit, non vult directe sentire & opinari contra illam, quia reuera ignorat esse contra illam: imo ideo vult hoc ignorare vt non cogatur à sua sententia discedere. Propter quod multi probabiliter existimant talem ignorantiam affectatam excusare à formali peccato hæresis, quamuis non excuset à culpabili errore: qui ergo ita vult ignorare, directe solum vult operationem illam, cuius prohibitionem ignorare vult, & ad summum vult etiam exponere se periculo transgrediendi legem: seu sic operari, etiam si contingat id esse prohibitum, & respectu huius voluntarii directi non habet ignorantiam, nam satis cognoscit esse possibile & contingens illud esse prohibitum.

X. *3. Assertio.* Dicendum tertio. Ignorantia antecedens causat simpliciter *inuoluntarium* respectu actus, vel effectus quatenus ignoratus est. Si in hac conclusione *inuoluntarium* sumatur negatiue, seu priuatiue, est res certissima, & indubitata etiam in fide: constat enim huiusmodi ignorantiam excusare culpam, vt patet de Iacob accedente ad Liam antequam esset vxor sua, qui in eo actu nihil peccauit ratione ignorantiæ, non autem excusat à culpa, nisi quia tollit voluntarium. Ratio à priori est clara, illa enim conditio ignorata non est directe voluntaria in se, vt patet ex conclusione præcedenti, neque etiam est voluntaria indirecte, seu in alio, quia nullo modo est præuisa, sed inuincibiliter ignorata, vt supponitur. Item quia causa eius, quæ est ignorantia, est prorsus inuoluntaria: ergo ex nullo principio potest ille actus vt sic, esse voluntarius. Si autem in conclusione inuoluntarium sumatur contrarie, sic est conclusio incerta propter secundam difficultatem *num.* 2. tactam, quam melius expediemus simul cum sequenti conclusione.

XI. *4. Assertio bipartita.* Dicendum quarto. Ignorantia concomitans, si sit omnino inuoluntaria, facit actum ignoratum omnino inuoluntarium *priuatiue*, quamuis non *contrarie.* Ita Almain. *tractatu* 1. *moral. cap.* 4. licet sine causa existimet hoc esse contra Diu. Thomum, nunquam enim hoc aperte negauit, nam potius de omni ignorantia concomitante videtur affirmare quod causet non voluntarium, de quo postea. Alii vero autores *in* 2. *d.* 22. præsertim Gabriel *quæst.* 2. & Marsil. *quæst.* 15. *articul.* 2. Adrian. *quodlib.* 4. videntur huic conclusioni contradicere, quia sentiunt hanc ignorantiam concomitantem non excusare à culpa, quantumuis inuoluntaria sit. Tamen illi videntur loqui de quadam ignorantia, quam ego potius *impertinentem* vocarem ad rem moralem, quam concomitantem, & adhuc de illa non recte loquuntur, vt dicam.

XII. *Probatur hæc assertio quoad 1. partem.* Probatur ergo conclusio eodem modo, quo præcedens, quia talis ignorantia excusat à culpa: ergo tollit voluntarium. Antecedens probatur, quia qui sic ignorat, licet alias habeat paratam voluntatem ad ita operandum si sciret, tamen hic & nunc non operatur ex illa voluntate, & alias facit sufficientem diligentiam ne sequatur talis effectus, vel certe prorsus ignorat talem actum esse prohibitum, vel aliquid simile: ergo non est vnde ei imputetur ad culpam talis effectus, vel transgressio. Confirmatur & declaratur, nam si quis mittat sagittam & occidendam feram, & facit sufficientem diligentiam ad vitandum periculum occidendi hominem, & postea occidat inimicum quem libentius occideret si sciret ibi adesse, nihil peccat, nec est homicida: ergo non occidit voluntarie. Antecedens

dens patet, quia si occideret amicum, non esset homicida, quia iam esset ignorantia antecedens: ergo neque occidendo inimicum. Patet consequentia, quia ratio culpæ non pendet ex re extrinseca mere casuali, quod autem contingat ibi esse amicum, vel inimicum, est mere casuale & extrinsecum.

XIII. Rursus hoc ita declaro, nam variis modis potest intelligi homo esse dispositus in huiusmodi euentu, primo quod illam præparationem voluntatis ad occidendum inimicum habeat solū in habitu, seu virtute ratione actuum præcedentium, tamen hic & nunc nihil cogitet de inimico, neque habeat aliquem actum voluntatis circa illum, & tunc est euidens nihil peccare occidendo illum, quia actus emittendi sagittam pro vt hic & nunc fit, est prudenter factus, & cum sufficienti diligentia, vt supponitur: ergo illa voluntas sagittandi nullam habet malitiam: ergo illud homicidium tunc non est in se directe volitum, vt per se constat: neque etiam in alio, scilicet in venatione, quia per accidens sequitur, & nullo modo est præuisum: neque etiam indirecte, quia hic & nunc non tenetur homo ille vitare hanc actionem, ne sequatur ille effectus, vel saltem excusatur ob excusabilem inaduertentiam: ergo, &c.

XIV. Secundo modo potest esse homo ita dispositus, vt quando emittit sagittam, actu cogitet de inimico, & habeat simplicem complacentiam, seu desideriū mortis illius, prout explicatur his verbis: Vtinam ibi esset inimicus, vt illum configerem: & tunc multis videtur ille effectus voluntarius, quia est volitus ab operante. Sed, vt in superioribus diximus, in rigore aliud est esse *volitum*, aliud *voluntarium*. Ille ergo effectus in eo casu, est volitus obiectiue per simplicem affectum & voluntatem inefficacem, non tamen per absolutam & operatiuam, & ideo non est voluntarius tanquam à voluntate procedens, sicut si sagitta ab alio mitteretur, & ater haberet illum affectum, vtinam illa sagitta interficeret inimicum meum, peccaret quidem interno affectu homicidii, & ille effectus si fieri contingeret, esset illi obiectiue volitus, non tamen actiue, & ideo non esset voluntarius, neque actio illa exterior illi imputaretur ad culpam: idem autem est quando illa duo coniunguntur in eodem, nā ille affectus interior circa mortem inimici, & actus exterior emittendi sagittam, licet vnius suppositi sint, tamen vnus non est actiue ab alio, & ille affectus non imperat hanc actionem, sed sola voluntas venandi: ergo effectus ex venatione secutus non est voluntarius ratione illius affectus simplicis: vnde in illo casu ille non est homicida exterior, nec maneret irregularis si faceret [vt supponitur] sufficientem diligentiam. Confirmatur, nam si ille effectus tunc esset voluntarius ratione illius simplicis affectus, esset directe voluntarius, quia ille affectus directe terminatur ad illud obiectum in se: ergo tale *voluntarium* non fundaretur in ignorantia prout nunc loquimur: constat autem non esse directe voluntarium per modum actionis, sed solum per modum obiecti, in quo voluntas habet simplicem complacentiam, quare, &c.

XV. Tertio tamen modo posset intelligi huiusmodi homo ita dispositus, vt non solum haberet simplicem affectum, sed etiam hunc actum: Volo emittere sagittam, si forte illic sit inimicus: & tunc sine dubio effectus videtur iudicandus voluntarius, quia iam illa actio non procedit tantum ex voluntate venandi, sed etiam ex voluntate interficiendi inimicum: tunc autem vel moraliter fieri non potest, vt cum tali voluntate fiat sufficiens diligentia ad vitandum homicidium, vel si admittamus hanc fieri, dicendum est voluntatem illam non procedere ab ignorantia, sed à communi scientia, quia iste existimat casu fieri posse, vt ibi sit inimicus, non obstante præmissa diligentia, & ideo hoc nihil repugnat conclusioni positæ.

Dices: Si hæc ignorantia concomitans non est causa actionis, non est etiam causa effectus subsecuti ex actione: ergo quod illa sit inuoluntaria, nihil referre potest vt effectus etiam inuoluntarius sit: alioqui si ipsa esset inuoluntaria positiue, seu contrarie, vt regulariter esse potest, etiam effectus esset positiue inuoluntarius, quod est contra conclusionem positam. Respondetur in primis, vt ignorantia hæc faciat effectum omnino non voluntarium, non oportere vt sit causa, sed satis esse vt tollat conditionem ad *actuale voluntarium* necessariam, qualis est cognitio, quæ per ignorantiam tollitur. Vnde licet illa conditionalis aliquo modo vera sit, scilicet quod si sciret, libentius faceret, tamen hic, & nunc nullam actualem voluntatem directam, aut indirectam ponit in operante, quæ sit causa illius effectus, & hoc prouenit ab ignorantia, & ideo potest causare inuoluntarium in effectu, quamuis non causet ipsum effectum. Denique cum illa ignorantia sit inuincibilis, ratione illius fit, vt voluntas emittendi sagittam possit esse prudens, & debito modo facta, & consequenter vt effectus subsecutus sit prorsus casualis, & præter voluntatem operantis. Neque est eadem ratio de *inuoluntario contrarie*, nam ignorantia siue sit priuatiue, siue positiue inuoluntaria, per se solum habet tollere cognitionem, & consequenter voluntarium, tamen ex se non habet inducere affectum contrarium respectu effectus subsecuti, & ita manet simul confirmata vltima pars conclusionis. XVI.

Sed vrget secunda difficultas *in numer. 2.* posita, quænam sit differentia in hoc inter ignorantiam antecedentem & concomitantem, quādo vtraque est inuoluntaria. Nam Aristotel. & Diu. Thomas in hoc videntur constituere, vt dixi. Respondetur primo ignorantiam concomitantem quatenus inuoluntaria est, induere aliquo modo rationem antecedentis, vt dixi, & ideo forte non esset necessarium constituere aliquam differentiam. Secundo dicitur, quamuis in actuali affectu nulla sit, tamen in virtuali & interpretatiuo, aliquam reperiri: nam quando in rigore ignorantia est antecedens, quia homo censetur ita affectus vt si sciret non faceret, censetur actio non solum *priuatiue* inuoluntaria, sed etiam quodammodo *positiue*, quia censetur illa voluntas virtualiter habere affectum contrarium, cuius signum est tristitia postea subsecuta adueniēte scientia: quando vero ignorātia est concomitans, nullum *inuoluntarium positiue* nec actuale, nec virtuale ibi admiscetur, quia voluntas neutro modo habet affectum contrarium, & libentius esset factura si scientia adesset: cuius signum est gaudium postea subsecutum adueniente scientia. XVII. *Ad 2. difficultatem in n. 2.*

Vltimo dicendum, ignorantiam simpliciter voluntariam reddere actum, vel effectum subsecutum voluntarium, siue illa sit consequens, siue concomitans. In hac conclusione, præsertim quoad priorem partem, omnes conueniunt, & sumitur ex illo August. 3. de lib arb. c. 19. *Non tibi imputatur ad culpam si inuitus ignores, sed si scire neglexeris.* Ratio vero est, quia ignorantia illa est XVIII. *5. Assertio bimembris.*

causa

causa talis actus, seu effectus, vt dictum est de ignorantia consequenti: ergo si ipsa est voluntaria, etiam effectus erit voluntarius, saltem indirecte & in causa. Quo fit vt obiter dicam huiusmodi effectum per accidens non posse esse magis voluntarium, quam sit ipsa ignorantia: vnde si illa sit tantum imperfecte voluntaria, v.g. ex leui negligentia, quæ ad mortale peccatum non sufficiat: etiam effectus erit imperfecte voluntarius, & excusabitur à culpa mortali, licet non à veniali. Ratio huius est, quia effectus non potest esse perfectior sua causa totali, vt sic: ergo si totum *voluntarium* respectu effectus sumitur ex *voluntario* causæ, scilicet ignorantiæ, non potest illud esse maius respectu ignorantiæ, quam hoc. Notarunt hoc Cordub. & Castro *locis citatis*, & Nauar. *in summ. cap. 12. num. 6.* licet oppositum insinuet Caiet. 1.2. *q. 76. art. 4.* & forte plura de hoc *in tractatu de peccatis*.

XIX. Sed superest altera pars de ignorantia concomitante, de qua non procedit ratio facta, quia non est causa actionis, vt *in 3. difficultate* tactum est. Sed nihilominus etiam hæc pars est certissima, vt probant exemplum, & ratio adducta *in 3. difficultate numer. 3.* & præterea quia illa ignorantia non excusat tunc à culpa: ergo nec tollit voluntarium. Tandem ille tenetur expellere illam ignorantiam ad euitandum actum, & voluntarie hoc facere omittit: ergo voluntarie etiam operatur saltem indirecte. Quare nihil refert quod hæc ignorantia non sit causa actus, & quod si adesset scientia, actus nihilominus fieret: tum quia quamuis dicemus illum actum non esse voluntarium in ignorantia tanquam in causa, erit tamen illa ignorantia conditio sufficiens vt ille actus sit voluntarius indirecte, quatenus homo tenetur & potest illum vitare & non facit, nam quod esset facturus existente scientia, non excusat illum, sed potius quodammodo magis accusat, quia illa est praua dispositio, & contraria obligationi, qua tenetur vitare actum: tum etiam quia ille effectus est voluntarius in alio actu directe voluntario, vt v.g. occisio hominis in venatione: ignorantia autem voluntaria quamuis sit concomitans, est ratio, seu conditio vt prior ille actus venandi imprudenter, seu incaute fiat, & consequenter vt in illo censeatur volitus effectus inde secutus.

XX. *Expeditur 3. difficultas posita n. 3.* Atque ex his satisfactum est ad tertiam difficultatem in principio positam: concedimus enim totum id quod probare intendit, vt ex hac vltima assertione, & ex præcedenti satis constat: quando ergo Arist. dicit ignorantiam concomitantem causare *non voluntarium*, vel certe locutus est saltem de illa ignorantia quando omnino nō est volūtaria, vt supra notaui, vel locutus est præcise de illa quatenus concomitans est, nam vt sic non habet causare *voluntarium*, sed potius *non voluntarium* saltem *directum*: quod vero causet *voluntarium*, interdum id habet quatenus ipsa voluntaria est, sub qua consideratione participat rationem ignorantiæ consequentis, vt dictum est. Atque eodem modo est interpretandus D. Thom. cum 1.2. *quæst. 76. articul. 3.* dicit ignorantiam concomitantem non excusare, scilicet præcise, vt concomitans est, nam vt est inuoluntaria, & quodammodo antecedens, excusare potest. *Ad confir. in eodem num.* Ad confirmationem ibi positam de ignorātia concomitante alicuius conditionis impertinentis ad actum, vt, v.g. quod fiat die festo: respondetur in primis hic non esse sermonem de ignorantia rei impertinentis ad actum moralē, quia illa etiam si sit antecedens, vel consequens, nihil etiam refert ad moralem actum. Deinde dicitur, qualiscunque sit illa conditio ignorata, posse fieri voluntariam, vel inuoluntariam per ignorantiam, si cætera necessaria concurrant, vt in exemplo ibi posito de eo qui furatur die festo, ignorans esse diem festum, si illa ignorantia sit inuincibilis, etiamsi sit concomitans, faciet actum inuoluntarium, vt tali tempore factum. Vnde si illa circumstantia posset aliquo modo aggrauare culpam, excusaret hominem ab illa grauitate.

XXI. *Expeditur 4. difficultas in n. 4.* Ad quartam difficultatem vno verbo dici potest, verum esse totum id quod in ea intenditur, non tamen esse contra dicta, hæc enim ignorantia facit conditionem, seu effectum ignoratum esse voluntarium tantum indirecte & in alio, & ideo seruandæ sunt regulæ de huiusmodi voluntario supra tactæ. Itaque si hæc ignorantia sit immediate causa alicuius omissionis ex qua sequitur alius effectus, considerandum est vtrum ille effectus sit priuatiuus, qui immediate sequitur ex alia priuatione: & tunc ille erit voluntarius in sua causa, si sit sufficienter præuisus, si vero effectus sit positiuus, vlterius inquirendum est, an quis teneatur illum vitare, nam tunc erit voluntarius, & non alius, quia si quis non tenetur vitare effectum, nihil refert quod ignoret illum fore consequendum ex priori omissione, imo sicut non tenetur euitare effectum, ita etiam non tenebitur vitare talem ignorantiam prout ad illam terminatur, & consequenter illa ignorantia vt sic, non erit voluntaria, neque consequens, quia neque est volita directe, vt supponitur, neque indirecte, quia non tenetur illam vitare. Si autem actus aliquis positiuus sit immediate voluntarius occasione ignorantiæ, tunc effectus subsecutus non est tantum indirecte voluntarius per negationem actus, sed etiam positiue voluntarius in alio. Vnde oportet vt vel per se sequatur ex priori actu cum sufficienti præuisione, vel certe si per accidens sequitur, necesse est vt homo teneatur illum vitare, alioqui non censeretur volitus, sed permissus. Et ita est intelligenda communis doctrina de ignorantia consequenti.

XXII. *Ad 1. exemplum in eodem num.* Vnde ad illud exemplum de eo qui vult dare eleemosynam ei qui se fingit pauperem, dicendum illam actionem dupliciter considerari posse, vno modo vt formaliter est eleemosyna, quæ terminatur ad pauperem quia pauper est, alio modo vt est efficax ad transferendum dominiū in hunc hominem quasi materialiter quatenus talis homo est. Priori modo talis actio est simpliciter, imo & directe voluntaria, quia formaliter & directe proponitur voluntati obiectum eleemosynæ, & in illud directe tendit, & ita illa actio est simpliciter studiosa & honesta, si alias prudenter fiat: posteriori autem modo illa actio non est directe voluntaria, nam ex parte obiecti est quasi virtualiter conditionata, volo dare si pauper est: vnde non existente conditione, non consequitur effectus, & ideo etiam ille effectus non est per se ac necessario coniunctus cum tali voluntate, neque cum actione exterius dandi. Quo loco se offerebat amplissima quæstio, quando ignorantia irritet voluntatem, seu contractū: sed hoc pertinet ad alias materias, & ideo obseruanda est tradita regula in dicta solutione, quod quando ignorantia est de aliqua conditione quæ virtualiter reddit voluntatem conditionatam, tunc si desit conditio, irritat ob rationem datā, & quia in eo casu talis conditio semper est motiuum intrinsecum voluntatis, vt est paupertas in actu eleemosynæ: quando vero conditio non est huiusmodi, sed est motiuum extrinsece applicans

cans voluntatem, nunc ignorantia circa talem conditionem non irritat actum.

XXIII. *Ad 2. exemplum.* Ad aliud exemplum in eadem difficultate positum de ignorantia ebrii, dicendum est, vt illa ignorantia sit consequens respectu alterius affectus subsecuti, non satis esse vt ipsa sequatur ex culpa voluntaria, sed oportere vt ipsa, quatenus potest esse causa, vel conditio vt fiat talis effectus, sit voluntaria, & aliquo modo præuisa, nam si hoc sit omnino ignoratum, quamuis ebrietas sit voluntaria materialiter, tamē vt est causa homicidii, est inuoluntaria, & ideo tunc ignorātia illa facit homicidium inuoluntarium, quia esto in se sit consequens, tamen vt respicit homicidium, est antecedens: si autem vtroque modo sit voluntaria, faciet homicidium voluntarium: atque ita semper est verum ignorantiam consequentem vt sic causare *voluntarium.*

XXIV. Sed poterat hic vlterius quæri, vtrū hæc ignorantia augeat, vel minuat *voluntarium*: quæ comparatio debet fieri ad actum eundem, vel certe ad subiectum, nam si fiat inter ipsas ignorantias, certum est, quo maior fuerit ignorantia, vel magis voluntaria, eo, cæteris paribus, reddere actū magis, vel minus voluntarium: vnde ignorantia affectata *magis voluntarium* facit, quam crassa, & hæc magis, quam negligens communi modo. Si vero fiat comparatio ad actum ex scientia factū, omnes concedūt, ignorantiam indirecte tantum voluntariam minuere potius quam augere *voluntarium*, quia ipsamet est imperfecto modo voluntaria, & propterea facit vt actus non sit directe voluntarius, sed tantum indirecte. Item, quia minuit cognitionem, atque ita ex hac parte minuit *voluntarium*, & aliunde non auget, cum ipsa sit imperfecto modo volita. De ignorantia autē affectata autores non cōueniunt, nam D. Bonau. *in 2. d. 22. 2. p. dist. art. 1. q. 3.* Almain *tractatu 1. moral. c. 4.* censent minuere ob rationes factas quia minuit cognitionem, & consequenter minuit contemptum, & tollit saltem *directum voluntarium.* At vero Diu. Thomas *1. 2. q. 76. art. 4.* quem sequitur Durand. *in 2. d. 22. q. 4.* sentiunt non minuere, sed potius augere, vel magis proprie, esse signum *magni voluntarii*, quia hæc ignorantia est directe voluntaria: vnde ex parte non minuit, & aliunde procedit ex vehemēti affectu talis actionis, nam ideo vult aliquis ignorare, vt libentius operari, seu peccare posit.

XXV. Sed hæc res latius *tract. 5. disp. 4.* est discutienda: nam mihi non est dubium quin hæc ignorantia possit procedere ex variis motiuis & affectibus, & quod interdum possit minuere voluntarium respectu alicuius conditionis ignoratæ, & consequenter quod possit minuere peccatū ex parte alicuius circunstantiæ, v. g. contemptus, vt si quis nollet scire quid Ecclesia de aliqua re definierit, quia non vult ab Ecclesiæ definitione discedere, & alioqui vult libere sentire quandiu sibi de Ecclesiæ definitione non constat: tunc si contingat in re dissentire à definitione Ecclesiæ, sine dubio est id cum minori voluntate, & absq; pertinacia, & cum minori contemptu: si autem negligat scire definitionem Ecclesiæ, quia decreuit ita sentire, quidquid Ecclesia sentiat, nunc illa ignorantia nihil minuet, sed potius est signum magni affectus: semper tamen hæc ignorantia aliqua ex parte auget voluntarium, saltem ex parte illius actus, vel effectus quem homo ita amat, vt ob id velit ignorare. Vtrum vero omnibus pensatis augeat, vel minuat culpam, prædicto loco tractandum est. Legatur Cordub. *libro secundo de ignorantia quæstione decima tertia.*

SECTIO III.

Vtrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.

De hac quæstione pauca in terminis inueniuntur in autoribus: videntur enim supponere eandem esse rationem de inconsideratione, & de ignorantia, quia inconsideratio quædam ignorantia est: habet tamen specialem & non modicam difficultatem, cuius cognitio etiam confert ad intelligendum quibus modis possit esse ignorantia indirecte voluntaria.

Supponendum primo sermonem esse de *voluntario* perfecto & rationali, nam certum est incōsiderationem actualem necessario excludere *voluntarium directum actuale*, quia nihil est directe & in se volitum, quin sit eodem modo cognitum, non tantum habitu, sed actu, quia habitus dum non operatur, non mouet, neq; excitat voluntatem, sed est quasi dormiens: & eadem ratione non satis est quod præcesserit cōsideratio etiam tempore immediate antecedenti, quia si iam nunc non est actu, tantum manet habitu, & non mouet: igitur solū potest superesse quæstio, vtrū id quod actu non consideratur, possit pro tunc esse indirecte voluntarium, seu in alio, quod nūc pro eodem sumimus. Dixi autem supra *indirecte voluntarium* solum habere locum in voluntario perfecto & rationali, quia intrinsece includit potestatem agendi, & non agendi. Est ergo sermo de voluntario perfecto, & non voluntario illi opposito, & consequenter de consideratione, vel inconsideratione illis proportionata. I. *1. Suppositio pro explicatione tituli.*

Secundo supponendum dupliciter actum, vel effectum posse denominari voluntarium: primo ab actu præterito, secundo ab actu præsenti, vel formali, vel interpretatiuo: inter quos duos modos est magna differentia, quod attinet ad res morales: nam quando actus, vel effectus denominatur voluntarius ex sola præcedenti voluntate, tūc siue hoc sufficiat vt denominetur actus bonus, vel malus moraliter, siue non (quod videtur ad quæstionem de nomine spectare:) tamen certum est in re ipsa non habere aliam malitiam, neque aliud demeritum, quam fuerit in præcedenti voluntate, ab qua denominatur voluntarius. Exemplum est in actu facto tempore ebrietatis, qui est voluntarius tantum præcedenti voluntate, quia tota malitia & demeritum consistit in voluntate: at vero actuale voluntarium per voluntatem præsentem cōtinet distinctam malitiam seu bonitatem. Hic ergo non agimus de *voluntario* per denominationem ab actu præterito: sic enim certissimum est, id quod nūc est actu inconsideratum, posse esse voluntarium ratione voluntatis quæ præcessit, si illa sit causa inconsiderationis subsecutæ, & actus ab illa procedentis, vt in exemplo ebrii. Quærimus ergo de *actuali voluntario*, Vtrum possit durare per præsentem voluntatem stante actuali inconsideratione. II. *2. Suppositio,*

Ex qua tituli explicatione satis patet ratio dubitandi. Videtur enim fieri non posse vt sit ita *voluntarium*, quod non est consideratum, quia nihil est actu volitum, nisi quod est actu cognitū: idem autem est esse actu cognitum, & esse actu consideratū. Dices hoc solum probare huiusmodi actum, vel obiectum non consideratum non posse esse directe voluntariū, posse autem esse indirecte. Sed cōtra, quia sicut ad *directe voluntarium* necesse III. *Præcipua ratio dubitandi in hac quæst.*

necesse est vt sit actu cognitum, ita ad *indirectum* necesse est vt saltem possit & teneatur considerare, & non faciat: si autem aliquis actu non consideret aliquam rem, non est in potestate eius actu considerare, nec potest hic & nunc actu teneri ad considerandum: ergo non est *indirecte voluntarium*. Probatur minor, quia neque homo potest se applicare ad considerandum, quod non considerabat, per solam potentiam intellectiuam, quia illa non est potentia libera, vnde non potest se determinare quoad exercitium, nisi vel ab obiecto necessario excitetur, vel aliunde applicetur, sicut contingit in visu & aliis potentiis cognoscitiuis: neque etiam est hoc in nostra potestate per voluntatem, quia voluntas non potest applicare intellectum vt consideret, nisi volendo vt consideret hanc vel illam rem: non potest autem voluntas hoc velle, nisi prius intellectus iudicet bonum esse considerare de illa re, quia non potest ferri, nisi in cognitum & iudicatum bonum: ergo talis voluntas supponit necessario aliquam considerationem illius rei, saltem quatenus potest esse obiectum considerationis intellectus: ergo si omnino nulla sit consideratio talis rei, non potest actio esse voluntaria. Imo de illo iudicio, quo intellectus iudicat actu bonum esse considerare, vlterius inquirendum superest, vtrum sit liberum, vel necessarium, nam si est liberum, oportet vt supponat voluntatem, & hæc voluntas supponit aliud iudicium, de quo redibit eadem quæstio. Si vero necessarium, sequitur non posse esse in potestate hominis considerare de aliqua re, nisi vel casu, vel externa prouidētia prius necessario moueatur ad aliquam considerationem illius rei: ergo hac seclusa nullum erit *voluntarium*.

IV. Vnde potest aliter vrgeri hæc difficultas, nam actualis inconsideratio semper non est voluntaria: semper ergo causat *non voluntarium*. Consequentia patet ex supra dictis de ignorantia: antecedens probatur, quia talis inconsideratio non potest esse directe voluntaria, propter argumentum factum, quia voluntarium directum requirit actum positiuum voluntatis, hic vero supponit cognitionem & considerationem actualem obiecti voliti: neq; etiam esse potest indirecte voluntaria, quia hoc ipso quod homo non considerat, non est in potestate hominis applicare se ad considerandum: vnde fit etiam vt non teneatur, quia obligatio supponit potestatem, & quia, vt homo hic & nunc obligetur actu, oportet vt hic, & nunc actu consideret se ad hoc teneri, quia non obligatur nisi mediāte ratione, & ideo si ratio veluti actualiter non imponat præceptum, seu applicet legem, non potest homo actu obligari; ergo si non considerat de obligatione ad considerandum, non potest teneri ad cōsiderandum: si autem prius considerat de obligatione considerandi talem rem, iam non prçcedit inconsideratio illius rei.

V. *3. Ratio trimembris.* Tandem confirmatur veluti inductione quadam, nam ob hanc causam quamuis aliquis operetur bonum, si tamen non considerauit bonitatem obiecti, vel actionis, nullam bonitatem moralem habet in voluntate sua, quia illa incōsideratio fecit actum & bonum inuoluntarium; & quia obiectum non dat bonitatem voluntati nisi vt cognitum, ideo licet in se sit bonum, si existimatur malum, & ita terminat voluntatis actum, non dat illi bonitatem, sed malitiam: si ergo per inconsiderationem occultetur bonitas eius, non dabit etiam bonitatem. Deinde eadem est ratio de malitia, vel de prohibitione inconsiderata: qua ratione qui omittit sacrum in die festo, ex actuali inaduertentia diei festi, non peccat: nec sacerdos omittens aliquam ex horis canonicis ex obliuione. Item hac ratione Theologi omnes excusant à mortali peccato delectationem ex se turpem, in qua homo aliquantulum immoratur absque reflectione & aduertentia turpitudinis eius, & in hoc distinguunt delectationem morosam à non morosa, scilicet non in mora temporis, sed inaduertentiæ, vt videre est apud Theologos *in 2. d. 24.* apud D. Thom. Bonauent. Richar. Alber. & alios, & Caiet. & Summistas, *verbo, delectatio morosa,* seu *verbo, cogitatio,* & nos infra *in tract. 5. disput. 5. sect. 7.* & tractatur late 1. 2. *quæst. 74. art. 8.*

VI. Propter hæc videri potest probabile actualem inconsiderationem reddere actum non voluntarium quantum ad conditionem non consideratam, & consequenter non esse in voluntate propriam & formalem bonitatem, vel malitiam, nisi quamdiu homo aliquo modo actu cōsiderat esse bonum, vel malum id quod operatur, & consequenter quod si homo cœpit aliquid operari cum tali consideratione, postea vero durat in actione externa diuertens intellectum à tali consideratione, illa actio in principio dicatur moraliter voluntaria, & bona, vel mala in actu, postea vero in continuatione solum denominetur talis ab actu præterito, qui fuit quamdiu durauit illa aduertentia, non vero ab actuali, vel præsenti voluntate. Vnde fit vt per illam continuationem, vel perseuerantiam in tali actione, nec crescat bonum, nec malitia, nec meritum, nec demeritum.

Præambulæ assertiones duæ ad præcipuam resolutionem tituli.

VII. *Obliuio naturalis seu inconsideratio inuoluntaria dari potest.* Vt explicemus veritatem, præmittendum est in primis dari aliquam incōsiderationem actualem prorsus inuoluntariam, quæ dici solet naturalis obliuio, de qua recte procedunt quæ hactenus dixi, & rationem huius vnico verbo attigit Caietan. *verbo, inconsideratio.* quia non est in potestate hominis facere vt omnia quæ habitu scit, aut memoria retinet, sibi actu offerantur: quando ergo obiectum considerandum nullo modo offertur, neque in se formaliter, neque in aliquo alio quod possit excitare cognitionem eius, tunc vero obliuio est naturalis & inuoluntaria, vt euidenter probat principalis ratio in principio facta.

VIII. *Obliuio seu inconsideratio voluntaria dari potest.* Supponendum secundo, æque certum esse dari aliquam inconsiderationem voluntariam. Hoc docuit expresse D. Thomas *in 1. 2. quæst. 6. artic. 3. ad 3. & art. 7.* dicens, sicut non velle & non agere, ita & non considerare esse voluntarium: & ideo sicut potest esse *voluntarium indirectum* sine actu voluntatis, ita sine actuali consideratione intellectus, & ideo tam *citata quæstion. 6. articul. 8.* quam *quæst. 74. art. 7. ad 2.* dicit, quamuis delectatio tollat aliquam actualem considerationem, nihilominus illam inconsiderationem esse voluntariam, quia est in potestate hominis vel impedire concupiscentiam, vel ea non obstante applicare intellectum ad considerandum. Idem recte demonstrat Scotus *in 2. d. 42. quæst. 1 artic. 1.* & idem supponunt omnes Theologi & Summistæ tractantes de morali inconsideratione, & de peccato quod ab ea procedit, vt magis ex sequentibus constabit. Colligitur etiam ex Aristotel. *2. de anim. capit. 5.* dicente posse hominem intelligere actu cum velit, & *lib. 2. cap. 4.* idem repetit, si intellectus sit in actu primo constitutus: atque idem sentit August. *2. de Trinit. cap. 3 & lib. 15. cap. 27.* & sæpe

& sæpe in eisdem libris eleganter tractans & inquirens quid debeat in intellectu præcedere vt possit voluntas illum ad considerandum applicare vt latius infra dicetur. Vnde sumenda est ratio à priori huius veritatis, scilicet quia voluntas potest mouere intellectum ad exercitium actus: & hac ratione non omnis actualis inconsideratio est naturalis & ab extrinseco, sed aliqua est ab intrinseco ex volũtate hominis: quod recte declarauit Gabr. *in 2. d. 22. quæst. 2. articul. 1.* ergo eadem ratione inconsideratio intellectus poterit aliquando tribui voluntati tanquam propriæ causæ positiuæ, vel saltem priuatiuæ, nam *sicut affirmatio est causa affirmationis, ita priuatio priuationis*: si ergo voluntas applicans est causa vt intellectus consideret, eadem voluntas non applicans erit causa non vt consideret: ergo illa inconsideratio est à voluntate vt à causa per se in moralibus: ergo est voluntaria. Confirmatur, nam hac ratione aliqua inconsideratio est culpabilis & imprudens, vt expresse docuit D. Thomas 1. 2. q. 183. art. 24 & 5. & Gabr. *supra* dicens rationem dormire, & non inquirere inquirenda, nec curare de agendis, aut non agendis, esse sæpe culpabile, & ideo etiam actum voluntatis esse malum, quia est præter regulam rationis, quæ vel actu inest, vel inesse deberet: nihil autem esse potest in intellectu culpabile, nisi quatenus est voluntarium à voluntate, quia *voluntarium* est de intrinseca ratione culpæ, vt sæpe dictum est. Tandem hac ratione orare sine attentione est malum & culpabile, quia ipsa distractio mentis potest esse voluntaria; nihil autem aliud est non attendere, quam non considerare: igitur aliquando, & sæpe carentia actualis considerationis potest esse voluntaria.

Responsio principalis ad titulum per duas assertiones.

IX. Ex his duobus principiis colligo duas alias assertiones æque mihi certas. Prima est inconsiderationem inuoluntariam causare actum non voluntarium, quoad conditionem non consideratam. Itaq; quantumuis actus sit malus, vel prohibitus, si malitia eius omnino inuoluntarie non aduertitur, excusat hominem ab illa, & sic de aliis. Ratio est supra tacta, quia sine cognitione actuali non potest esse actualis voluntas: ergo sine potestate considerandi non potest esse hîc & nũc potestas volendi, sed quando inconsideratio est omnino inuoluntaria, deest potestas considerandi, quia supponimus esse inuoluntariam directe & indirecte: ergo etiam deest hîc & nunc potestas proxima volendi: ergo tollitur *voluntarium directum & indirectum*, nam vtrumque supponit intrinsece potestatem proximam volendi. Vnde confirmatur, nam ignorantia inuoluntaria causat *inuoluntarium*, non ob solam negationem scientiæ habitualis, quia operatio humana per se non dependet ex habitu, sed ex actuali cognitione; igitur causat *inuoluntarium*, quia tollit potestatem considerandi actualiter contra voluntatem. Et eadem ratione quando homo habet impeditum rationis vsum, non est capax *voluntarij* pro tunc non ob defectum actus primi, vt sic, sed quia inde redditur impotens, vt hîc & nunc faciat actum secundum, ergo etiamsi non sit læsum organum, nec desit habitus, aut actus primus, quacumque alia ratione homo hîc & nunc sit impotens ad actum secundum: erit incapax *voluntarij*.

X. Dices primo, esse differentiam, quia prior impotentia quę oritur ex læsione organi, vel carentia actus primi, vel alio simili impedimento, est impoteutia simpliciter, & ideo excusat, & reddit actum inuoluntarium: at vero hęc inconsideratio tantum actualis, solum inducit impotentiam ex suppositione, eo modo quo res quando est, necesse est esse, quia illa inaduertentia nõ est necessaria nisi supposito quod sit. Respondetur simpliciter negando assumptum, nam sicut prior inconsideratio est necessaria ex suppositione alicuius impedimenti pertinentis ad actum primum, ita hæc inconsideratio, de qua agimus, oriri potest ex aliquo impedimento necessario, & antecedenti omnem voluntatem, pertinente ad aliquam conditionem, necessariam ea parte obiecti vt homo exeat in actum secundum: vt v. g. quod offeratur ei aliquod obiectum excitans intellectum, & illo mediante voluntatem. Vnde necesse est aduertere impotentiam actualiter considerandi interdum oriri ex causa & suppositione prorsus extrinseca, seu naturali, & tunc illa inconsideratio est inuoluntaria, & causat *inuoluntarium*, siue illa suppositio tollat actum primum, siue præcise impediat actum secundum; nam est eadem ratio, vt probant argumenta facta. Aliquando vero potest homo in sensu composito esse impotens ad considerandum, tamen ex suppositione libera. Et hoc potest esse adhuc duobus modis, primo quod illa suppositio iam præcessit, tamen hîc & nunc iam non pendet ex voluntate, vt v. g. quia homo ita se voluntarie distraxit, seu applicauit ad studium, vel aliquid simile, vt iam in illo nullum principium actu maneat quo possit se ad aliam cognitionem applicare, & tunc etiam hæc inaduertentia etiam hîc & nunc causat *inuoluntarium*, quia reuera iam de præsenti non est voluntaria, sed solum per denominationem extrinsecam ab actu pręterito. Alio tandem modo potest dici homo hîc & nunc impotens ad considerandum ex suppositione voluntaria & libera pro eodem instanti, scilicet supposito quod non se applicuit ad considerandum, seu quod voluntarie fertur à concupiscentia quæ illum distraxit à cõsideratione: & de hac impotentia recte procedit argumentum factum, sed non de illa loquimur, quia hæc non sufficit vt inconsideratio sit inuoluntaria, quandoquidem tota illius radix est voluntas.

Dices secundo recte fieri posse vt inconsideratio sit inuoluntaria, & tamen quod operari cum tali inconsideratione voluntarium sit: ergo inconsideratio inuolũtaria non semper facit opus inuoluntarium. Antecedens patet à simili de ignorantia, nam licet homo ignoret prohibitionem, potest suspẽdere illum actum prohibitum, & ideo operari cum tali ignorantia potest esse voluntarium, & interdum etiam culpabile. Respondetur, cum inconsideratio inuoluntaria dicitur causare *inuoluntarium*, intelligendum est de inconsideratione non solum materialiter (vt sic dicam) sed etiam formaliter, quatenus hîc & nũc potest esse causa talis actus. Quod facilius in ignorantia declaratur, quia potest quis nunc inuoluntarie ignorare prohibitionem, atq; etiam aduertere suam ignorantiam, & tunc male faceret applicando se ad opus cum tali ignorãtia, si posset commode suspendere actum, donec ignorantiam expelleret, vel faceret quod in se est, ad illam expellendam. Vnde quamuis tunc illa ignorantia sit inuoluntaria, tamen vt applicata ad opus non erit inuoluntaria, & hoc appello esse formaliter *inuoluntarium*: idem ergo est de inconsideratione, quamuis in illa vix posset accidere vt ipsa in se sit inuoluntaria; & non vt applicata XI.

ad

ad opus, quia cum expellat, seu excludat actualem considerationem, excludit etiam illam reflexionem quod sic operari cum tali inconsideratione non expediat, vel non liceat; imo videtur excludere potestatem habendi talem reflexionem, & ideo in consideratione hac videntur illa duo semper esse coniuncta.

XII. Secunda assertio est, inconsiderationem actu voluntariam non reddere actum omnino non voluntarium quoad conditionem, seu circumstantiam non consideratam. Hæc est, vt existimo, communis sententia omnium Doctorum, qui ex hoc principio affirmant huiusmodi incōsiderationem voluntariam non excusare hominem à culpa. Sic Arist. & D. Thom. & alij interpretes *in 3. Ethicor. cap. 3.* vbi inquit non inuite operari eum, qui in singulari ignorat quod confert: vbi ignorātiam in particulari vocat inconsiderationem actualem, quem etiam vocat ignorantiam electionis, & dicit non esse causam *inuoluntarij*, sed malitiæ. Idem *7. Ethicor. capit. 3.* dicit incontinentem habere quidem scientiam in vniuersali, seu in habitu, non tamen in particulari, seu in actu, nec ob id excusari: & idem repetit *cap. 10.* & sæpe alias. Ex quibus locis D. Thomas, & alii Theologi colligunt huiusmodi actualem inconsiderationem non solum non excusare voluntatem, verum potius nunquam voluntatem peccare sine tali inconsideratione, vel errore, qui prior sit. vt patet *in 1. 2. quæst. 76. artic. 4. & 77. art. 2. & 78 art. 1. & 1 p. quæst. 63. artic. 2. & 3.* Præterea hoc maxime verum habet in peccatis ex ignorantia, & ex passione, de quibus omnes docent occultare aliquo modo malitiam obiecti, & actualem considerationem eius, vt patet *in 1. 2. quæstion. 78. art. 1. ad 1.* Colligitur etiam hæc assertio ex eodem D. Thoma *in eadem 1. 2. quæstion. 20. artic. 4. & quæst. 73. articul. 8.* vbi dicit effectum qui per se sequitur ex aliqua causa, posse esse in illa voluntarium, etiamsi non sit præuisus, seu in se ac directe consideratus: eadem autem ratio est de quacumque alia conditione, seu circumstantia per se coniuncta cum obiecto considerato, quamuis ipse formaliter & in se considerata non sit. Eadem doctrina sumi potest ex Caietano *2. 2. quæstion. 88. articul. 1.* vbi distinguit duplicem deliberationem mentis, seu rationis, formalem scilicet, & virtualem, & priorem ait fieri cum actuali consideratione obiecti, & malitia eius, seu prohibitionis & aliarum circumstantiarum, quam considerationem interdum dicit esse perceptibilem, interdum vero imperceptibilem, quia nimirum velocissime fit, & absque magna reflexione; posteriorem vero significat fieri sine hac actuali consideratione ex habitu, vel consuetudine, vel ex priori deliberatione iam facta. Idem aperte docet Gabr. *loco citato* ex *2. distinct. 22.*

XIII. Ratione probatur conclusio, quia si causa est voluntaria, ex hoc capite non erit effectus inuoluntarius, vt supra dictum est, ergo similiter si inconsideratio est voluntaria, non ob id erit actus inuoluntarius, quia talis inconsideratio est causa actionis, vel illi æquiualet. Secundo hac ratione, supra dictum est ignorantiam voluntariam non causare de se inuoluntarium: eadem autem ratio est de incōsideratione actuali, quia, vt iam dixi, ignorantia non refert ad *voluntarium*, vel *inuoluntarium* ratione habitualis scientiæ qua priuat, sed proxime, & immediate ratione actualis considerationis, quam tollit, quia voluntas non mouetur proxime & immediate ab habituali cognitione, sed ab actuali.

XIV. Probatur tandem conclusio ab inconuenienti, quia alias sequitur malitiam moralem actus non esse voluntariam, nisi quis actu consideret illum actum quatenus offensa Dei est: cōsequens autem est valde absurdum, alias nullus peccaret mortaliter, nisi is, qui dum peccat, actu cogitat illum actū offensam Dei esse grauem, quod pauci cogitant dum peccant, sed solum de sua voluptate, vindicta, vtilitate, &c. Sequela vero patet, quia si hęc conditio actus non cogitetur, formaliter & in se erit actualiter inconsiderata: ergo vel erit inuoluntaria, & sic admittitur iam sequela illata, vel si non obstante ea inconsideratione actuali potest esse voluntaria, non alia ratione est, nisi quia ipsa inconsideratio voluntaria est, & ipsi homini imputatur, nam si esset inuoluntaria & inculpabilis, reliqua etiam quæ consequuntur essent inuoluntaria.

Secundo eodem modo sequitur neminem peccare venialiter, nisi qui actu considerat malitiam, & turpitudinem venialis peccati, eamque reperiri in actu particulari quem exercet. Sequela patet eodem fere discursu: consequens autem vix credi potest; alias certe multi homines mediocriter perfecti raro, aut nunquam venialiter peccarent, quod quam sit falsum, constat ex materia de gratia. Sequela patet, quia multi sunt qui propter nullam causam commit ent actum malum, si actu animaduertant malitiam eius etiam venialem, & in peccatis venialibus quæ ex subreptione fiunt, nunquam intercedit hæc actualis consideratio, nam quando hæc interuenit, iam est actus deliberatus saltem illa delibe atione imperceptibili, quæ sufficit ad mortale, quantum est ex parte modi operandi, vt Caietan. supra notauit, & latius in materia de peccatis dicemus. XV.

Tertio sequitur nunquam actum imputari ad culpam, nisi fiat cum actuali conscientiæ reprehensione, quia si hæc non intercedit, oportet vt aliqua inconsideratio interueniat: ergo si illa non sufficit ad causandum *voluntarium*, etiamsi voluntaria sit, excusabit semper quamdiu non abest actualis consideratio seu reprehensio conscientiæ. Consequens autem videtur esse contra illud Pauli 2. ad Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* quod testimonium fere ad hoc propositum ponderat Hieronym *dialog. 2. contra Pelag.* reprehendens illum quod diceret nullum esse peccatum ex ignorantia commissum. *Sæpe enim* (inquit) *aliqua malitia latet vbi bene egisse arbitramur: & ideo Apostolus temperat sermonem, ne forte per ignorantiam deliquisset.* quæ certe ignorantia vix poterat in Paulo esse nisi actualis inconsideratio. Vnde ad hoc confirmandum adduci possunt Patrum testimonia, qui monent vt opera etiam virtutum magna discretione fiant, *ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis*, vt dixit Gregor. 1. *moral. cap. 19.* alias 39. & 5. *moral cap 22.* alias 23. & *libr. 9. cap. 16.* seu 25. & *sequentibus*, & Cassian. *collat. 1. cap. 20. 21 & 22.* Item possent hîc afferri testimonia sacræ Scripturæ, quæ maxime reprehendunt eos, qui ex nimia peccādi consuetudine, sine vlla conscientiæ reprehensione delinquunt, & peccata sicut aquam bibunt: hæc ergo actualis inconsideratio non excusat, nec tollit *voluntarium* si ipsa voluntaria sit. XVI.

Sed tota difficultas quę tangitur in argumentis in principio positis, est, quæ regula seruanda sit ad iudicandum quando hæc inconsideratio sit inuoluntaria, & excuset ac tollat *voluntarium*; quando vero sit voluntaria, quod censeo explicatu difficile. Duo tamen extrema vitanda sunt; primum erit si quis putet ad huiusmodi voluntarium XVII. *Qua regula discernendum sit ne inconsideratio voluntaria, an non.*

luntarium satis esse vt in aliquo obiecto actu considerato virtualiter contineatur aliud, tanquam propria & per se causa eius physica, vel morali: quod potest fundari in doctrina D.Thomæ supra cit. quod effectus per se secutus est voluntarius, quamuis non sit præuisus: hæc enim regula non potest esse vniuersaliter vera, quia quamuis hæc cõtinentia vnius in alio sit intrinseca & per se ex natura rei, nihilominus potest esse inuincibiliter ignorata, vt licet in simplici fornicatione contineatur detrimentum prolis, nihilominus potest inuincibiliter ignorari ea malitia: ergo eodem modo potest similis effectus, vel conditio actus inuoluntarie non considerari, si nihil actu offeratur quod sit sufficiens ad excitandam mentem, vel voluntatem, vt intellectum applicet ad huiusmodi considerationem. Item hac ratione excusatur quis à culpa morosæ delectationis, quando ex naturali obliuione non considerat conditionem sui operis: idem ergo erit de reliquis.

XVIII. Vnde obiter sumi potest aliqua regula ad huiusmodi *inuoluntarium* cognoscendum: quandocumque intellectus in ea est dispositione circa aliquod obiectum, vel conditionem obiecti, vt ex vi illius non possit voluntas applicare intellectum ad propriam considerationem illius obiecti, seu conditionis, tunc inconsiderationem illius esse omnino inuoluntariam, & consequenter reddere actum vel omissionem actus inuoluntariam prout ad actum, vel conditionem eius terminatur. Hæc regula constat ex omnibus supra adductis, & ex Caietan. 1.2. *q.6. art.8.* & Cordub. *lib.2. de ignorant. q.17. dub.1.* vbi refert Alens. & alios. Et ratio propria est, quia deficiente in intellectu huiusmodi cogitatione, non potest in voluntate dari *directum voluntarium*, ex illo principio, *nihil volitum quin præcognitum.* neque etiam potest esse *indirectum*, quia hoc semper etiam supponit potestatem volendi directe, & ideo supra dixi huiusmodi voluntarium tantum reperiri in potentia libera, quia fundatur in potestate operandi, & non operandi: si autem hîc & nũc non est in homine potestas considerandi rem aliquam in se ipsa, non est etiam potestas directe illam volendi: ergo non poterit actu esse voluntaria indirecte. Dices esse posse voluntariam in alio, in quo virtute continetur. Respondetur huiusmodi *voluntarium* etiam supponere potestatem volendi in se id quod in alio continetur, alioqui illud non potest esse volitum vt quid distinctum ab ipso obiecto primario quod in se & formaliter volitum est, & ideo hoc voluntarium supponet, vel actualem considerationem, vel saltem potestatem proximam & liberam considerandi illam virtualem continentiam vnius in alio, & propterea hoc *voluntarium in alio* inter *voluntaria indirecta* computari solet, eademque ratione reperiri non potest nisi in potestate rationali & libera.

XIX. Vnde infertur primo, si contingat intellectum nihil actu considerare, nihil etiam esse posse tunc *voluntarium directum*, aut *indirectum*, vt notauit recte Scot. *in 2. dist. 4. & 42.* & Ferrar. 2. *cont. Gent. cap.101.* & Hangest. *in suis moralib. capit. 6. §.1.* Et ratio est clara ex dictis, quia nulla præexistente in intellectu cogitatione actuali, non est potestas in voluntate mouendi illum ad aliquid cogitandum: ergo illa carentia cogitationis tunc non potest attribui voluntati nec directe, nec indirecte. Dices contingere posse vt illa totalis inconsideratio procedat ex voluntate, nam sicut potest applicare intellectum vt consideret, ita etiam vt suspendat considerationem; ergo etiam potest velle vt omnino nihil cogitet. Respondetur fortasse hoc non esse in potestate voluntatis, quia vix est humano modo possibile: tamen hoc dato, saltem est certum pro illo instanti, pro quo durat talis actus voluntatis non posse esse in intellectu illam carentiam totalem actus, quia hæc destrueret ipsum actum voluntatis ad summum ergo fieri poterit vt immediate post illud instans intellectus suspendat omnem actum ex imperio voluntatis, & tunc illa suspensio esset voluntaria ab actu præterito, non vero hic & nunc ab actu præsenti pro hoc instanti, vt nunc loquimur, quia iam non est amplius in potestate voluntatis tollere illam suspensionem actus ab intellectu, nisi aliunde proueniat aliqua noua cogitatio naturalis, ac non voluntaria. Vnde obiter colligitur differentia inter intellectum & voluntatem respectu *voluntarij indirecti*, nam hoc esse potest sine vllo prorsus actu voluntatis, vt supra dictum est, non tamen esse potest sine vllo prorsus actu intellectus. Et ratio est, quia carentia actus voluntatis non tollit potentiam proximam volendi, sed potest esse ex sola libertate voluntatis, positis omnibus requisitis in actu primo ad nolendum: at vero totalis carentia actus intellectus tollit potestatem proximam volendi etiam ipsam considerationem intellectus.

Voluntarium indirectum stare potest absq; actu voluntatis, non absq; actu intellectus.

Secundo infertur ex dicta regula, etiamsi intellectus aliquid actu cogitet, si res ipsa cogitata, vel eius consideratio non sit talis vt ex se sufficiat ad excitandam voluntatem vt possit applicare intellectum ad alterius rei cogitationem, non satis esset vt inconsideratio alterius rei sit voluntaria, nam si illa res sit prorsus separata ab altera quæ actu cogitatur, eius consideratio erit omnino inuoluntaria ex eodem principio, quod tunc non est in voluntate potestas applicandi intellectum ad talem cogitationem: non enim quælibet res potest excitare memoriam alterius, nec voluntas potest facere vt intellectus ab vna in aliam transeat, considerandam, nisi inter illas sit aliqua connexio, vel etiam aliqua consideratio illius: qualis autem aut quanta hæc esse debeat, explicandum superest. XX.

Alterum ergo extremum erit si dicamus, tunc solum inconsiderationẽ esse voluntariam, quando supra illam aliquo modo reflectitur intellectus actu formali, vt expresse aduertendo se non satis considerasse hanc rem, & teneri ad exactius considerandum, vel saltem dubitet de sufficienti cogitatione, & de obligatione amplius cogitandi: & eadem ratione iuxta hunc modum dicendi, vt res actu non considerata sit voluntaria, oportebit vt aliquo modo cadat in actualem apprehensionem intellectus, vel directe, vt si intellectus præuideat ex tali causa esse consequẽdum talem effectum, vel saltem de hoc dubitare incipiat, vel saltem reflexe si incipiat dubitare, vtrum oporteat inquirere & considerare sit ne periculum vt consequatur talis effectus. Qui quidem modus dicendi si esset verus, facile expediret difficultates positas facileque declararet quando obliuio alicuius rei censenda sit naturalis, scilicet quando nec res oblita actu obiicitur menti consideranda, neque ipsamet obliuio, seu inconsideratio illius, nec obligatio considerandi illam. Deniq; iuxta hunc modum excusarentur homines à multis peccatis, & à perplexitatibus & scrupulis. XXI.

Sed tamen hoc ipsum apud me reddit hunc dicendi modum valde suspectum, & moraliter incredibilem, quia iuxta illum sequuntur omnia incommoda quæ in probatione secundæ cõclusionis *n.14.* illata sunt, nam vix est vllus peccator, XXII.

cator, qui dum actu peccat faciat illam reflexionem, an satis consideret obiectum & malitiam eius, vel teneatur amplius considerare, &c. excusabūtur ergo homines facillime à culpis quas libere committunt. Deinde sic argumentor, nam vt inconsideratio sit voluntaria ex parte voluntatis, non est necessarius positiuus actus quo velit non considerare, nam cum inconsideratio sit quædam omissio; sufficit carentia actus vt illa sit voluntaria, vel sufficere poterit etiam voluntas alterius rei ex qua sequatur talis inconsideratio, si alioqui ex parte intellectus sit sufficiens dispositio ad *hoc voluntarium*.

XXIII. Rursus ex parte intellectus, quod non sit necessaria illa reflexio, quæ aliquo modo terminetur ad circumstantiam, vel conditionem actus non consideratam in particulari, sic declaratur, nam constituamus hominem actu considerantem esse malum, vel peccatum id quod operatur, non tamen in particulari considerare quale malum, vel peccatum sit, neque circa hoc facere aliquam reflexionem. Interrogo igitur, an illa consideratio speciei, vel grauitatis peccati in particulari sit voluntaria, nec ne? & consequenter an peccatum commissum cum illa inconsideratione sit in ea specie mali, quam in re habet actus, vel tantum sit malum in ordine ad illam communem rationem quæ est in illa apprehensione actuali. hoc posterius non potest conuenienter dici, nam inquiro quænam sit illa species malitiæ. Dici potest esse in quadam specie, quæ sumi potest ex habitudine ad obiectum conceptum sub ratione generica vt est in hoc actu, volo honeste viuere, seu inique agere, de qua specie inferius suo loco. Sed contra hoc est, quia in eo casu oportet vt peccatū sit aut veniale, aut mortale, quia à parte rei non potest dari aliquod peccatum ab his abstrahens, quia distinguūtur quasi per contradictionem scilicet per auersionem, aut non auersionem à Deo vltimo fine, sed in eo ille non deliberauit, nec considerauit actualiter, vtrum illud sit peccatum veniale, aut mortale, vt suppono, sed solum esse peccatum: ergo necesse est vt aliqua specialis ratio actu non considerata sit voluntaria. Dicetur fortasse illud esse peccatum veniale, quia hoc ipso quod est peccatum, vt minimum, debet esse veniale, & ideo si vlterior malitia non consideratur, saltem contrahetur illa minima, quæ ad veniale sufficit. Sed reuera hæc responsio in doctrina morali est valde falsa, & periculis exposita, nam si hoc verum est, fere omnia peccata sunt venialia, præsertim in hominibus vulgaribus, qui non exquisite reflectuntur supra suas actiones, quia dum peccant, interius ad summum reprehenduntur se se male agere, neque examinant species malitiæ, nec grauitatem peccatorum. Item quis dicat eum qui detrahit proximo, considerans actu se male agere, & nocumentum illi inferre, etiamsi in re ipsa magnum inferat nocumentum, peccare solum venialiter, quia non considerauit actu grauitatem nocumenti. Atque idem fere est de eo, qui iecit sagittam, aut applicuit ignem, prævidens fore vt sequatur aliquod incommodum, non tamen in particulari aduertens quale illud sit, nam tunc si occidat hominem, vere censebitur homicida & irregularis, quia reuera se exposuit voluntarie huiusmodi periculo, & imprudenter egit sic operando: ergo signum est in huiusmodi euentibus illam inconsiderationem in particulari, & conditionem actus ex illa ortam esse voluntariam. Quod etiam potest alia via confirmari, nam si duo furentur cum eadem omnino aduertentia, quod furtum est malum absque ampliori ponderatione & inquisitione, & vnus furetur 100. & alter 10. grauius peccat qui furatur centum, quamuis formaliter non aduertat in illa materia esse grauiorem malitiam: alias dicendum esset omnia peccata quæ fiunt cum simplici illa & confusa aduertentia malitiæ, esse æqualia, & esse minima, quod nemo Theologus dicet.

Si vero prius illud eligatur, scilicet vt particularis malitia, vel species sit voluntaria, satis esse aduertentiam ad communem rationem mali, in primis habeo ex parte quod intendo, scilicet ad hoc voluntarium non esse necessariā formalem illam reflexionem, quę includat propriam & determinatam apprehensionem talis conditionis, vel malitiæ. Deinde sic argumentor, nam illa apprehensio obiecti non est satis vt voluntas determinate applicet intellectum ad considerandam talem speciem, vel conditionem cōtentam sub illa ratione communi, quia voluntas non potest determinatè ferri in incognitum, & tamen illa consideratio, seu particularis conditio, aut species est voluntaria, quia stante illa aduertentia obiecti communis, potest volūtas saltem confuse mouere intellectum vt inquirat quid sub illo communi lateat: quæ motio satis est vt intellectus possit pertingere ad considerandum id quod in re ipsa est: ergo eadem ratione aduertentia ad obiectum sub ratione amabilis, vel eligibilis, vel sub alia simili, erit satis vt voluntas antequam libere eligat, possit mouere intellectum ad perficiendum & prudenter iudicandum de tali obiecto, & de re agenda: ergo si se præcipitet, & id facere omittat, hoc satis erit vt talis inconsideratio, talisque conditio, seu circumstantia actus sit voluntaria. Probatur consequentia, quia tanta connexio esse potest inter bonum vt sic, & bonum honestum, quanta est inter malum in communi, & tale malum, & similiter inter actionem, & obiectum, vel circumstantias eius poterit facile intelligi similis connexio. XXIV.

Quocirca dicendum censeo hanc inconsiderationem & effectum eius, variis modis posse esse voluntaria: primo directe & in se, & ad hoc est necessaria illa reflexio intellectus inanimaduertentis, oportere amplius inquirere, vel considerare de tali re, &c. ergo & actus voluntatis volentis non considerare, sed operari absque maiori consideratione; directe voluntarius est, quia *voluntarium directum* non est sine positiuo actu voluntatis, & si terminari debet ad obiectum in se ipso, oportet vt obiectum in se sit actu cognitum. XXV.

Secundo potest esse hæc inconsideratio in se voluntaria, tamen indirecte tantum, & ad hoc necessaria est eadem reflexio ex parte intellectus, quia non potest aliqua res esse in se voluntaria, nisi in se ipsa sit proposita voluntati, vt ipsa possit libere operari, vel suspendere actum circa ipsam, nam in hoc distinguitur *voluntarium in se* à *voluntario in alio*: posita autem illa reflexione intellectus circa inconsiderationem ipsam, potest voluntas nullum actum habere circa illam, nec circa intellectum applicandam ad ampliorem considerationem, sed solum circa hîc & nunc faciendum, & tunc illa inconsideratio est indirecte voluntaria per solam carentiam actus: conditio autem, vel malitia, vel circumstantia actus quæ non fuit considerata, erit voluntaria *in alio*, vel *indirecte* in ipsa inconsideratione, vel certe propinquius in voluntate operandi cum tali inconsideratione. XXVI.

Tertio potest hæc inconsideratio esse voluntaria in alio directe, vel indirecte, seu per actum posi- XXVII.

positiuum, aut per carentiam actus, qui modus est difficilior ad explicandum, & in particulari sæpe excedit, vt existimo, facultatem humanam posse exacte discernere vtrum inaduertentia fuerit voluntaria nec ne, & ob id fortasse dictum est *prauum esse cor hominis*, *& inscrutabile*, Ierem. 17. & illud Psalm. 81. *Ab occultis meis munda me.* Nihilominus difficultas hæc non est sufficiens, vt negetur hic modus voluntariæ inconsiderationis, quem sine dubio supponit Diu. Thomas 1. 2. *quæstione 6. locis cit.* & in illa doctrina *num.* 17. citata quod effectus potest esse voluntarius, licet non sit præuisus: quod necessario intelligendum est de præuisione directa, nam indirecta saltem excludi non potest, alioqui esset effectus inuincibiliter ignoratus. Et ideo idem Diu. Thom. 1. 2. *quæstion. 76. articulo quarto*, dicit, cum aliquid nō cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas per se & directe feratur in peccatum, sed tantum per accidens, seu indirecte: vnde concludit minorem tunc esse contemptum, minusque peccatum, non tamen nullum. Atque eadem veritas colligitur ex aliis autoribus, qui dicunt ad hoc voluntarium sufficere deliberationem virtualem, vt Caiet. ait, vel interpretatiuam, vt Durand *in 2. d. 24. q. 6. n. 5.* & ex aliis qui dicunt esse culpabilem negligentiam voluntatis non applicantis intellectum vt sufficienter se informet, prout loquitur Gabr. *in 2. d.* 22. & admittit Cordub. cum aliis quos refert *q. 17. dub. 1. in fine.* Rationes autem ad ostendendum, ita esse, sufficienter adductæ sunt tum in reprobando secundum modum dicendi *in num.* 22. tum etiam in probāda secunda assertione *num.* 12.

XXVIII. Modus autem quo id potest declarari & intelligi, hic est. Nam vt voluntas libere moueatur, necesse est vt in intellectu præcedat aliquod iudicium circa rem agendam cum sufficienti reflexione, & ponderatione ipsius obiecti, & cum aliqua saltem imperceptibili collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel indifferentiæ talis obiecti, & bonitatis eius: nam cum libertas oriatur ex ratione, actualis vsus libertatis pendet etiam ex actuali vsu rationis, quo proponatur obiectum aliquo modo vt indifferens, & conferendum, ac regulandum per rationem, an sit amandum, nec ne: quod docuit D. Tho. *in 2. d. 24. q. 3. art. 1.* dicens, *Appetitus rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis*: rationis autem apprehensio duplex esse potest, vna simplex & absoluta, quando scilicet ratiocinando, bonum, vel malum, conueniens, vel nociuum inuestigat, & talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata, de qua nos in præsenti loquimur: hoc ergo iudicio, & apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas libere se determinet ad prosequendum obiectum propositum, potest applicare intellectum vt perfectius conferat, vel diiudicet, vel vt conetur distincte concipere quod tantum confuse propositum est, vel alio modo simili: ad quod non semper requiritur nouus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit supra se ipsam, vt Scotus *supra* notauit: qui enim considerat aliquam rem, hoc ipso potest velle considerare, etiam si non habeat alium actum quo consideret se considerare: & eadem ratione potest applicare intellectum ad considerandum in se & distincte, quod confuse ibi continetur, vel terminum talis habitudinis, de quo latius infra suo loco: & inculcat acute satis Aug. 10. *de Trinit. cap. 1. & 2.* Vbi inter alia dicit voluntatem cum scire desiderat, non ferri in incognitū, sed appetere plene cognoscere id quod aliquo modo imperfecto, vel confuse nouit: *Aut enim* [inquit] *in genere totum habet quod amat, & id appetit scire in aliqua re singulari*, &cæt. hoc igitur modo, vel alio simili, potest voluntas applicare intellectum considerantem & conferentem, sed non plene, ad perfecte & plene considerandum: & quidem si in hoc sit voluntas negligens, & statim sine ampliori consideratione se determinet, erit inconsideratio, & conditio actus inconsiderata, voluntaria, vel indirecte, per carentiam actus, quem voluntas posset & deberet habere: vel aliquo modo per actum positiuum, quo voluntas vult ad aliquid aliud attendere, vel sequi pasionem aliquam, quæ talem consideratione̅ impedit: si autem voluntas applicet intellectum ad considerandum, & quantum in re ipsa est sufficientem faciat diligentiam, & nihilominus inconsideratio omnino non fuerit ablata, tunc iam erit inuoluntaria, quia neque directe, nec indirecte volita est.

Quod si quis inquirat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando vero non, vt propterea sit iudicanda inaduertentia culpabilis, vel inculpabilis. Respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotii & circumstantiarum, & iuxta hæc ferendum esse iudicium prudentis arbitrio. Sic enim in præsenti, si homo prius quam libere eligat, seu amet obiectum propositum, faciat mediocrem diligentiam iuxta capacitatem suā, vt prudenter de tali actione, vel obiecto iudicet, tunc inconsideratio remanens erit inuoluntaria: si vero pro qualitate negotii imprudenter se gerat, temereque se exponat periculis practice errandi, tunc non excusabitur, & inconsideratio durans erit indirecte voluntaria: est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At vero in particulari declarare, vtrum in actione hac & consideratione homo prudenter se gesserit, & vtrum fuerit in morali potestate eius amplius facere: interdum assequi id homo poterit: sæpe vero, vt existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, præsertim cū hæc deliberatio sæpe fiat imperceptibiliter, & ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, & an deliberauerit, nec ne. XXIX. *Quæ sit diligentia sufficiens ad iudicādam inaduertentiam inculpabilē.*

Ad rationem dubitandi principio positam *num.* 3. fere patet solutio ex dictis, nego enim in primis, quandocunque actu homo non considerat aliquid non esse in potestate eius illud considerare, per voluntariam applicationem intellectus, iam enim declarauimus quomodo sit in potestate nostra, supponendo aliquam considerationem, vel iudicium non liberum, sed naturale, & ex illa progrediendo ad vlteriorem considerationem voluntariam. Deinde, quamuis admittamus interuenire aliquam formalem reflexionem supra considerationem, vel inconsiderationem ipsam, forte enim, moraliter loquēdo, frequenter ita accidit, tamen nullo modo est necessarium vt per hanc reflexionem attingat intellectus vsque ad omnes particulares conditiones obiecti, seu actionis, ita vt nulla censenda sit voluntaria, nisi prius aliquo modo cadat in intellectum per conceptum proprium & particularem, id enim non est verisimile, neque morale, sed ad summum accidere potest vt homo in confuso aduertat, vel formidet, aut dubitet, oporteatne amplius considerare, &c. XXX. *Ad præcipuam rationem in n. 3.*

Et hinc patet responsio ad alteram partem illius difficultatis de obligatione considerandi, quæ XXXI. *Ad 2. rationem in n.* ...

quæ non videtur actu vrgere, nisi actu consideretur. Respondetur enim vt præceptum actu obliget satis esse vt actu sit pro hoc tempore impositum vel vt sit in morali potestate hominis actu de illius obligatione considerare: præsertim quia hæc obligatio considerandi, de qua agimus non semper est ex speciali præcepto, sed oritur ex præcepto non occidendi, vel nõ scandalizandi, & similibus, aut ex generali præcepto prudenter operandi: ad cuius obligationẽ, seu potius vt ab illa homo non excusetur, non est necesse vt formaliter, & quasi in actu signato homo reflectatur, & aduertat se debere prudenter operari: alioquin huius aduertentiæ & reflexionis posset etiam intercedere alia obligatio, ad quam necessaria esset alia aduertentia & reflexio, & sic posset in infinitum procedere. Vnde satis est quòd sit in potestate hominis prudenter operari & animaduertere omnia necessaria ad hanc obligationem & prudentem operationem. Sicut etiam tenetur homo ad liberè operandum, & libertas est vna ex conditionib⁹ voluntariis maximè necessariis ad humanam operationem, & tamen necesse non est, vt formaliter & in se prius aduersatur, ita vt homo actu consideret se posse vel debere liberè operari, sed satis est, vt re ipsa possit hoc præstare, & ꝙ possit id considerare, si velit.

XXXII. *Ad rationem trimẽbrem in n.5* Ad inductionem factam in vltima confirmatione. Ad primum exemplum de bonitate respondetur nos hîc non disputare, qua ratione voluntarium sufficiat, vt actus moralis sumat speciem, vel augmentum bonitatis, vel malitiæ, sed solum quid requiratur ad voluntarium, quidve illud impediat. Deinde generatim nunc dicere possumus ad malitiam actus sufficere voluntarium indirectum, & consequenter conditionem aliquam, vel circumstantiam obiecti posse dare malitiam actui morali, etiamsi in se non sit actu considerata: bonitas autem requirit voluntarium aliquo modo directum, & ideo sine actuali consideratione bonitatis obiecti vel circumstantiarum eius, fortasse non potest actus ab illis sumere bonitatem aliquam. Et ratio differentiæ est, tum quia bonitas debet esse per se intenta, malitia verò est præter intentionem & per accidens: tum etiam, quia bonitas cùm sit positiua, requirit positiuã voluntatem: malitia verò per solam priuationem vel carentiam actus haberi potest. Denique quia si potest homo & debet aliquid considerare, & nõ facit, hoc non potest ei bonitatem aliquam conciliare, sed potius malitiam: si autem vel non potest vel non debet considerare, iam non erit inconsideratio voluntaria prout necesse est ad bonitatem vel malitiam actus: Ad aliud exemplum de inconsideratione præcepti positiui respondetur, eam inconsiderationem causare inuoluntarium, quando est per naturalem obliuionem: quod facile & frequenter accidere potest in huiusmodi preceptis positiuis, etiam supposita eorum scientia habituali, quia cùm ex se non habeant intrinsecam connexionem cum rebus ipsis, non facilè excitatur eorum memoria ex presentia, seu consideratione ipsarum actionum. Secus verò est de preceptis naturalibus seu malitia intrinseca ipsis actionib⁹, seu obiectis nam si sufficienter consideretur actio ipsa veluti materialis, statim excitatur considera io malitiæ, vel certe facillimè excitari potest, si homo paululum animaduertere velit. Vnde ad vltimum exemplum de delectatione morosa, respondetur autores loqui, quando homo delectatur indeliberatè per simplicem apprehensionem absque reflexione vel collatione aliqua, vt constat ex D. Thoma *loco citato, & 1. 2. quæst. 74. articulo 8.* vbi de hac re ex professo disputatur: quia verò hæc delectatio habet ita annexã intrinsecè turpitudinem, vt vix possit homo qui sic delectatur, supra seipsum reflectere & cõsiderare, quid faciat & in quo immoretur, quin statim occurrat illi turpitudo illius actionis vel obiecti ideo autores sæpe ita loquuntur, maximè cùm explicant quæ aduertentia in huiusmodi delectatione requiratur ad peccatum mortale, de quo nunc tractatum non est, sed absolutè de voluntario.

DISPVTATIO V.

De circumstantiis seu accidentibus humanorum actuum.



DE circumstantiis humanorum actuũ duplici modo tractant Theologi. Primo in ordine ad cõfessionem, & sub hac ratione solet tractari de hac materia *in 4 d. 16. 17. & 18.* & in materia de Pœnitentia nonnulla dixi. Secundo tractatur de his per se & ratione ipsorum actuũ moralium, & ita pertinet ad hunc locum tum quia ex eis pendet ratio voluntarij & inuoluntarij, tum maximè, quia earum cognitio omnino necessaria est ad cognoscendã bonitatem vel malitiam humanorum actuum, de quo postea nobis disputandum est *in sequenti tractatu.* Dicemus igitur de his circumstantiis an sint, & quid, & quot sint, & quomodo humanum actum afficiant?

SECTIO I.

Vtrùm sint aliquæ circumstantiæ actus humani internæ, & externæ?

QVòd humani actus ad suum esse plures conditiones requirant, per se notum est: neque id controuertitur, vt constat ex Aristotele *3. Ethicor. ca. 1.* quem Nyssenus, Damascenus, & omnes Theologi imitati sunt atque etiam Philosophi. Quod ergo in dubium vertitur est, Vtrùm hæ conditiones seu attributa (vt Rhetores loquuntur) sint accidentia actus humani, quæ nos *circumstantiarum* nomine declaramus, vel pertineant potius ad substantiam eius, aut per modum obiecti saltem partialis, quod reducitur ad causam formalem extrinsecam, aut per modum causæ per se efficientis vel finalis. *Punctum quæstionis.*

I. Prima sententia est, actum humanum posse considerari aut in esse naturæ, aut in esse moris: & primo modo habere propriè circunstantiam: nam occisioni hominis, vt est physica actio, accidit omnino quòd fiat in agro, vel domi, vel ꝙ fiat propter honorem tuẽdum, vel propter rem furandam: tamen in esse moris non habere circumstantiam, sed omnes has conditiones esse substantialia principia, seu causas per se moralis actionis vt sic. Ita videntur sentire Durand. *in 4. d. 16. quæstione 3. ad argumenta*, dicit enim has cõditiones esse extrinsecas actui in esse naturæ: intrinsecas verò in esse moris. Et eodem modo loquitur Nauarr. *cap. consideret de pœnitentia, dist. 15. in principio.* Citari potest Alensis 4. *parte, quæst. 77. membro 3. articulo 1. & 5.* sed ibi solùm dicit, cir-

cunstantias aggrauantes non esse de substantia actus vt peccatum est, esse tamen de substantia eius vt tale peccatum est. Potest præterea hæc sententia tribui Aristoteli *loco cit.* ex quo, vt dixi, sumptæ sunt istæ circunstantiæ, inter quas ipse ponit personam operantem, quæ tamen est causa per se actionis moralis. Dici potest per circunstantiam non intelligi personam operantem, sed aliquam conditionem eius, nimirum quod sit in dignitate constituta, vel aliquid simile. Sed hoc videtur esse præter mentem Aristotelis, addit enim neminem posse ignorare huiusmodi circunstantiam suę actionis, quia nō potest ignorare seipsum, quod necesse est intelligi de ipsa persona operante simpliciter, quia cōditionem, vel statum suū bene potest aliquis ignorare. Deinde affirmat Aristoteles eo loco ignorantiam cuiuscunq; circunstantiæ reddere actionem inuoluntariam, quod non potest esse verum de circumstantia accidentali, nam licet aliquis furetur in loco sacro ignorans qualitatem loci, nihilominus illa actio erit voluntaria: loquitur ergo de conditione essentiali, cuius ignorantia facit totum actum vt moralem, absolute inuoluntariū, quia ablato vno principio essentiali, tolletur tota rei essentia, vt in dicto exemplo, si quis ignoret rem quam accipit, esse alienam, tota illa actio furti est inuoluntaria, etiam vt furtum est. Denique exempla Aristotelis satis indicant ipsum nomine *singulorum* non intelligere accidentia aliqua, sed essentiales conditiones actus, nam sub circunstantia *quid*, ponit materiam circa quam versatur actus, quæ non est accidens, sed obiectum, imo etiam genus & species actus numerat.

II. Ratione tandem probatur hæc opinio, quia actus moralis vt moralis pendet in suo esse & in sua substantia ex circunstantiis, nam si est bonus, requirit complementum omnium circunstantiarum, sine quibus bonus esse non potest, vt, v.g. ad actum temperantiæ requiritur talis qualitas, vel tanta quantitas cibi, qua ablata, non erit actus temperantiæ: illa ergo conditio materiæ, quæ pertinet ad circunstantiam *quid*, non est accidentalis, sed essentialis temperantiæ, vt sic. Et in vniuersum idem est de cæteris circunstantiis, & de quolibet actu virtutis, pendet enim actus virtutis essentialiter ex prudentia; prudentia autem iudicat omnia & singula quæ circunstant actum, vt absolute decernat quid faciendum sit. Eadem autem ratio est de actu malo, quia de priuatiuo per positiuum iudicandum est.

III. Secunda sententia distinguit inter actum internum & externum. Internus dicitur solus actus voluntatis, externus quilibet alius siue sit intellectus, siue alicuius potentiæ subordinatæ voluntati. Affirmat ergo hæc opinio actum exteriorem habere circunstantias accidētales, quod postea comprobabimus: negat vero actum interiorem habere huiusmodi circunstantias. Sic Gabr. *in 3. dist. 23. quæst. 1. articul. 1.* cum Ocham *in 3. quæst. 10. dub. 4. & quodlibeto 3. quæst. 15.* indicat etiam Durand. *in 2. d. 38. quæst. 1.* ex quo sumi potest fundamentum huius opinionis, scilicet quia omnes illæ conditiones quæ videntur circunstare actum externum, respectu voluntatis componunt vnum integrum obiectum eius, non enim possunt circunstantiæ afficere actum internum, nisi voluntariæ sint; hoc autem ipso quo sint voluntariæ, habent rationem obiecti, saltem partialis; nam actus voluntatis vnus est & simplex, qui vnica habitudine tendit in obiectum circunstantiis affectum: totum autem obiectum pertinet ad substantiam actus: non ergo est accidens eius. Et iuxta hanc rationem fauet huic sententiæ D. Thom. 1. 2 *quæstion. 19. articul. 2.* vbi dicit actum interiorem ex solo obiecto habere bonitatem: intelligit ergo circunstantias respectu actus interioris nō esse circunstantias, sed transire in rationem obiecti. Atque ita opinatur & exponit Conrad. *in illo loco.* Caiet. *quæst. 18 articul. 4.* idem affirmat de circunstantia finis, non vero de reliquis, qui etiam videndus est *ead. quæst. art. 10.*

Tertia opinio vtitur alia distinctione ex parte circunstantiarum; nam quædam addunt, seu mutant speciem moralem, aliæ autem augent, vel minuunt intra eandem speciem: de his posterioribus concedit hæc opinio esse accidentia, quia magis, vel minus accidunt formæ; de prioribus vero negat esse accidentia, sed principia essentialia actus moralis, quia nihil dat speciem, nisi quod est principium essentiale rei. Et hanc opinionem sequuntur multi Thomistæ, & solet tribui Caietano *citatis locis*, vereor tamen ne tota hæc dissensio sit de modo loquendi. Explicabo ergo potius rem ipsam, & inde constabit quomodo loquendum nobis sit, & obiter attingam *in numer. 14.* quo sensu fuerit Aristoteles locutus. IV.

Primo ergo certum est ad substantiam actus moralis necessarias esse, & per se pertinere aliquas causas, quę possunt ad quatuor genera causarum reuocari, vt notant Alens. *2. part. quæst. 105. membr. 4.* Prima causa est efficiens, sub qua comprehenditur & ipsum operans, & quidquid ex parte illius simpliciter necessarium est ad operationem moralem, vt est voluntas, intellectus, &c. Secunda causa est finalis, quæ potest esse vel intrinseca ipsi obiecto, seu materiæ, vt est in materia eleemosynæ ipsa honestas misericordię; vel extrinseca, qualis erit in dicto exemplo honestas pœnitentiæ, si eleemosyna fiat ad satisfaciendum Deo: hic tamen finis extrinsecus licet aliquo modo concurrat per se ex parte operantis, non tamen semper est necessarius. Tertia est causa veluti materialis, quæ non est proprie subiectum, nam hoc nihil refert ad præsentem considerationem, sed est illa materia, circa quam versatur actus, vt quod sit circa aliud, vel circa passiones proprias, vel quod versetur circa hunc cibum, vel circa alium, quæ materia reducitur ad obiectum materiale. Quarta est causa formalis, quæ si sit extrinseca, quale est obiectum, sic materialiter coincidit cum materia circa quam; formaliter vero, cum fine, seu motiuo, nam, vt supra dictum est, finis est obiectum voluntatis: si autem sit sermo de causa intrinseca, cum actus moralis sit forma quædam, non habet aliam causam formalem pręter suam rationem intrinsecam & quidditatiuam. Hæc ergo quatuor vt sic non sunt accidentia actus moralis, sed per se pertinent ad illius substantiam, vel vt principia intrinseca, vel vt causæ per se extrinsecæ, nam hic actus, qui etiam vitalis est, necessario postulat intrinsecum principium à quo fiat, & obiectum circa quod versetur, & quia est actus voluntatis, oportet vt illud obiectum sit finis, vel propter finem.

V. *1. Assertio certa ad substantiam actus moralis pertinere 4. causas.*

Secundo certum est in his quatuor causis posse considerari aliquas conditiones, quæ licet accidant rebus vt res physicæ sunt, sunt tamen de essentia actuum moralium vt morales sunt, vnde non poterunt hæ dici propriè *circunstantiæ* iuxta propriam huius vocis impositionē, quam D. Thomas 1. 2. *quæst. 7. articul. 1.* explicuit, ita docet idem D. Thomas *ibi articul. 3. ad 3. & quæst. 2.*

VI. *2. Assert. est certa interdum conditiones aliquas pertinere ad substātiā actus moralis.*

quæstion. 2. *de malo*, *articul.* 6. significat Richard. *in* 4. *dist.* 17. *articul.* 3. *quæst.* 5. Alens. 1. *&* 4. *part. quæst.* 77. *memb.* 3. *articul.* 5. qui significant Aristotelem in hoc sensu fuisse locutum, quod est probabile, sed non certum. Declaratur breuiter inductione, & præterea probatur, nam in primis ex parte causæ agentis necessaria est libertas & vsus rationis, nam hinc pendet substantia actus moralis, in causa etiam instrumentali potest interdum considerari qualitas, seu conditio quæ variet essentialiter humanum actum, vt si dedit potionem mortiferam, vel salubrem, & sic de aliis. Item ex parte finis valde pertinet ad humanum actum, qualis ille fuerit, honestus, vel turpis, vel indifferens, hic enim finis habet rationem motiui, & obiecti formalis, & ideo pertinet ad essentiam actus, præsertim si sit finis intrinsecus. Tertio ex parte materiæ circa quam quod sit propria, vel aliena, quod sit parens, vel extraneus, & similes conditiones possunt essentiam actus moralis variare. Ac denique ex parte ipsius actus interioris quod sit odium, vel amor, & ex parte exterioris etiam, modus eius potest spectare ad essentiam moralem, vt si fortiter percussit, vel tantum leuiter attigit, ex quo pendet vt sit homicidium, nec ne.

VII. Vnde quoad hæc omnia & similia verum est quod prima sententia asserebat posse aliquas conditiones esse accidentales actui in esse rei, quæ sint essentiales actui in esse moris. Et ratio à priori est, quia esse morale pendet primario ex ordine rationis: contingit autem sæpe vt actio, vel obiectum habeat diuersum ordinem ad rationem propter diuersas conditiones earum rerum, quæ ad actum moralem concurrunt. Vnde si in huiusmodi actu consideretur genus eius, seu communis ratio entis moralis, sic pendet ex obiecto, quod coincidit cum fine, & materia circa quam, & non est omnino simplex, sed sæpe consurgit ex concursu multarum rerum, seu conditionum, quæ necessariæ sunt vt sit conforme, vel difforme rationi, & ideo variata vna, vel altera conditione, potest actus totus moralis variari.

VIII. 3. *Assertio.* Dicendum tertio. In his quatuor causis aliquæ possunt interuenire circunstantiæ, quæ accidentaliter pertineant ad actum humanum in ratione boni, vel mali moralis. Ita D. Thom. 1. 2. *quæstion.* 7. *articul.* 1. qui in eundem sensum Aristotelem exponit, quod sequuntur alii Scholastici, Richard. *in* 4. *distinct.* 17. *articul.* 3. *quæstion.* 3. Gabr. *in* 3. *distinct.* 23. *quæstion.* 1. *artic.* 1. *& in* 2. *d.* 41. Ocham *in* 3. *quæstion.* 3. *dub. vltim. & quodlib.* 3. *quæstion.* 15. Burid. 3. *Ethic. quæstion.* 12. Almain. *tractatu* 1. *moral. cap.* 6. Soto *in* 4. *distin.* 8. *quæstion.* 2. *artic.* 4. Boëtius etiam *libr.* 4. *de locis topicis*, sic intellexit Aristotelem & Ciceronem *libr.* 2. *de inuent.* Neque est alienus ab eadem sententia Gregor. Niss. *libr.* 5. *Philosophiæ cap.* 2. quamuis id non satis explicet, sed indifferenter loquatur; atque eodem fere modo de circunstantiis scribit Damascen. 2. *de fide capit.* 24. Chrysostom. *homil.* 17. *in capit.* 5. *Matth.* vbi dicit ad iudicium ferendum de operibus non tantum esse ipsa opera consideranda, sed etiam tempus, locum, causam, personam, & quidquid aliud operibus acciderit, habetur in *capit. occidit* 27. *distinct.* 8. Item Augustin. *lib. de vera & falsa pœnitent. capit.* 14. *&* 15. *in capit. consideret. de pœnitentia distinct.* 5. vbi in ordine ad confessionem dicit oportere considerare circunstantias actus, quas aperte significat non mutare substantiam eius: & 15. *de Ciuit. cap.* 7. ad hoc accommodat illud Genes. 4. *Si recte offeras, non autem recte diuidas, peccasti.* Quam expositionem sequitur Basil. *libr.* 2. *de baptism. cap.* 8. vbi de his circunstantiis disputat, indicatque accidentia esse, quamuis non satis clare.

Ratio est, quia sicut bonitas, vel malitia actionis moralis pendet ex his conditionibus, ita ex eisdem interdum augetur, vel minuitur, seu accidentaliter perficitur, seruata illius substantia: ergo tunc huiusmodi conditiones erunt accidentales actui. Patet consequentia, quia magis, vel minus, quando non variant substantiam, ad accidentia pertinent. Neq; enim quærenda est hîc exacta ratio accidentis, nimirum quod sit per veram inhærentiam & informationem, quia neq; in omnibus physicis accidētibus hoc proprie reperitur, sed multa tantum accidūt, adiacent, seu circunstant rem, & multo minus id petendum est in actibus moralibus, quorum esse sæpe pendet ex rebus extrinsece denominantibus, vt inferius videbimus. Antecedens vero declarari facile potest discurrendo per singulas causas, nam q; persona operans sit huius, vel illius dignitatis, potest pertinere ad quandam maiorem bonitatem, vel æstimationem moralem actus, non variata substantia eius: similiter quod materia, circa quam versatur actus, sit huius, vel illius quantitatis, in furto, v.g. vel alio simili, & sic de cæteris. Ratio autem est, quia ordo ad rationem non semper ex his circunstantiis ita variatur, vt omnino mutet confirmitatem, vel difformitatem ad rationem, quamuis efficiat vt secundum magis, vel minus varietur: tunc ergo erunt conditiones accidentales, non essentiales, quod magis confirmabitur ex sequentibus corollariis. IX.

Primo enim ex hac conclusione infertur has circunstantias non solum accidere actui humano in esse naturæ, sed etiam in esse moris, quia accidunt illi quatenus est conformis, vel difformis rationi, atque adeo quatenus liber est. Vnde prima sententia indefinite, seu permissiue intellecta verum quidem affirmat, scilicet posse aliquos ex his conditionibus esse accidentales in esse naturæ, & essentiales in esse moris, tamen intellecta vniuersaliter, seu exclusiue, id est, nunquam has conditiones esse accidentales in esse moralis actus, est falsa, vt patet aperte de intensione actus, nec ratio illius sententiæ contra hunc sensum procedit, quia licet rectitudo moralis actionis pendeat ex concursu plurium conditionum, seu circunstantiarum, tamen non solum pendet ex illis quoad substantiam & essentiam, sed etiam quoad augmentum, vel diminutionem; & quoad hoc sunt accidentales. X.

Secundo infertur has circunstantias non solum esse posse accidentia actus exterioris, sed etiam actus interioris: primum de exteriori omnes admittunt. Solum est considerandum exteriorem actum & esse obiectum actus interioris, & esse actionem humanam & voluntariam ab interiori manentem: priori modo facile intelligitur huiusmodi obiectum posse accidentaliter variari ex huiusmodi circunstantiis non variata substantiali honestate eius, vt orare in tēplo, vel alio loco, eandem honestatem religionis habet; tamen cum circunstantia *loci sacri* habet quodammodo maiorem; si vero loquamur secundo modo, sic, vt inferius dicam, actus exterior habet totum suum esse morale ab actu interiori, & ideo non potest proprie affici accidentaliter à circunstantiis sub hac ratione, nisi medio actu interiori. XI.

Vnde probatur & declaratur altera pars primo ad hominem, quia actus exterior non solum in ratione obiecti, sed etiam in ratione actus moralis afficitur accidentaliter his circunstantiis, XII.

vt omnes fatentur: ergo & interior. Secundo hoc ipsum sic declaratur & probatur, quia dupliciter intelligi potest has circunstantias afficere interiorem actum, & vtroque modo possunt habere rationem accidentium, quatenus non sunt necessariæ simpliciter ad primariam & essentialem eius bonitatem, sed ad aliquod augmentum, vel diminutionem, & ad aliquam perfectionem accidentalem. Primus modus est ex parte obiecti, vt cum aliquis vult furari in Ecclesia, illa circunstantia loci non circunstat actum voluntatis ex parte ipsius, quia, vt suppono, ille actus non fit in Ecclesia, circunstat tamen ex parte obiecti, quia materia circa quam primo versatur ille actus, est furtum: quod vero res furto surripiēda sit in Ecclesia, accidit. Secundo modo contingit hæc circunstantia ex parte ipsius actus, vt si quis existēs in Ecclesia, ibi cogitet & deliberet de fornicatione, vel furto faciendo extra Ecclesiam, nam tunc locus non est circunstantia obiecti, sed ipsius actus, quia in tali loco fit: quod sit causa exempli positum, siue illa circunstātia augeat malitiam, siue non. Quod vero hæ circunstantiæ vt afficiant actum interiorem debeant esse voluntariæ, non obstat quominus sint accidentia: primo, quia præsertim cum sint perfectioris rationis non sunt voluntarię directe, sed ad summum indirecte, vt patet in dicto exemplo de circunstantia *Vbi*: & idem erit de circunstantia *Quis*, si sacerdos, v.g. odio habeat proximum, fortasse illud odium erit grauius ex persona operante, licet non velit se directe operari: interdum etiam hæc circunstantia est voluntaria per modum actus, & non proprie per modum obiecti, vt in circunstantia *Quomodo*, qualis est intensio actus, non enim est intensio volita per modum obiecti, sed sicut homo eliciendo actum voluntatis vult ipsum, ita maiori conatu eliciendo vult intensionem eius. Deinde quamuis in primo modo contingat has circunstantias esse directe voluntarias, non tamen hoc repugnat cum ratione accidentis, quia sunt vel secundario, vel quasi remote, & consequenter volūtarie, vt patet in primo exemplo de circunstantia *loci*: accidit enim primariæ intentioni operātis quod res furto auferenda sit in loco sacro: & idem clare cernitur in circunstantia *finis extrinseci*, qui distinguitur ab obiecto primario specificante actum.

Quomodo circunstantia actus interioris ex parte obiecti possit esse accidentalis.

Quomodo ex parte actus.

Quis.

XIII. Tertio colligitur ex dictis non tātum circunstantias augentes in eadem specie, sed etiam addentes nouam speciem esse accidentia, non enim dicuntur hæ circunstantię mutare speciem, quia tollant vnam, & in aliam transferant, sed quia priori speciei essentiali addunt aliam. Vnde sicut in rebus physicis forma accidentalis addita substantiæ addit nouam speciem entis, quod non obstat quominus sit verum accidens, quia talis forma & species est præter rationem subiecti, & potest adesse & abesse, ita in his moralibus licet circunstantia addat nouam speciem moralem præexistenti, accidit tamen actui vt in sua prima specie cōstituto, quia est præter rationem eius, & potest adesse & abesse. Vnde recte notauit D.Thom. *quæst.* 2 *de malo art.* 6. *in corp. & ad* 2. has circunstantias mutantes speciem posse comparari vel formaliter ad speciem quam addunt, & vt sic, non habere rationem accidentis, sed principii essentialis, seu obiecti, vt cum quis vult dare eleemosynam vt satisfaciat pro peccatis, ille actus eleemosynæ, vt formaliter constituitur in specie satisfactionis, seu pœnitentię, respicit motiuum pœnitentiæ, non vt circunstantiam, sed vt proprium obiectum formale. Secundo modo possunt comparari ad actum cui dant talem speciem ipsi accidentalem, vt in dicto exemplo, finis ille pœnitentiæ comparatus ad actum misericordiæ, vt sic, dat illi speciem accidentalem: hoc pacto satis est vt hæ circunstantiæ sint accidentia actuum moralium, nam etiam in entibus naturalibus si forma accidentalis comparetur formaliter ad compositum quod constituitur quatenus tale est, non dicitur accidens eius, sed principium essentiale, vt albedo est de essentia albi quatenus album, quamuis simpliciter subiecto accidat.

Ad fundamenta aliarum opinionum satis responsum est inter probandum nostram sententiam. Solum superest respondere ad Aristotelem allegatum *numer.* 1. quem multis placet reuera non fuisse locutum de circunstantiis accidentalibus, sed de conditionibus essentialibus requisitis ad actum voluntarium: quod si hoc verum est, respondetur ad argumentum tacuisse ipsum de circunstantiis accidentalibus, non vero illas negasse. Mihi tamen ille sensus difficilis videtur, primo quidem, quia video omnes expositores, & Theologos aliter illum intellexisse. Secundo, quia diminutus fuisset in morali doctrina tradenda. Tertio, quia nihil est quod cogat ad limitandam illo modo doctrinam eius, nam quod asserit de circunstantia *Quis*, potest intelligi & de ipsa persona, & de conditione, seu statu personæ. Neq; obstat quod ait neminem posse ignorare hanc circunstantiam, *quia non potest ignorare seipsum*, nam in primis non loquitur de inaduertentia, sed de ignorantia, quæ in rigore dicit carentiam scientiæ etiam habitualis, & hoc modo certe dici potest neminem posse ignorare suum statum & conditionem. Deinde illud *non posse*, non esse necesse intelligi metaphysice, sed vt plurimum, seu moraliter, patet: tum quia ibidem dicit Aristoteles vniuersalia legis naturæ præcepta non posse ignorari, quod prędicto modo & moraliter oportet intelligi, tum etiam quia in rigore etiam potest quis ignorare conditionem ex parte personæ operantis necessariam ad actum moralem, nimirum potest quis ignorare se libere operari. Deinde quod Aristoteles ait ignorantiam circunstantię cuiuscunque causare inuoluntarium, supra à nobis explicatum est de inuoluntario sub tali ratione ignorata, non absolute sub quacunque alia: & hoc modo conuenit etiam circunstantiis accidentalibus, & necesse est ita exponi, etiamsi sit sermo in essentialibus, vt patet in exemplo eiusdem Aristotelis. Nam si quis (inquit) loquatur de aliqua re, quam ignorat sibi sub secreto esse commissam, actio est inuoluntaria: quod quidem est verum quatenus illa est reuelatio secreti, nam quatenus est locutio quædam, voluntaria manet, & potest esse aliud peccatum, v.g. verbum otiosum, & interdum actus virtutis: & idem est facile aliis exemplis ostendere. Denique vt fateamur aliqua exempla Aristotelis esse de conditionibus essentialibus actuum moralium, tamen alia possunt accommodari ad accidentales, vt quod leuiter, vel acerbe percusserit, quod talis effectus consecutus sit ex actione. Quare existimo Aristotel. in communi fuisse locutum de quibuscunque conditionibus, aut circunstantiis, quæ in actione singulari prout fit, reperiuntur, siue illæ sint essentiales, siue accidentales, nam omnes possunt ad voluntarium, vel inuoluntarium aliquo modo conducere, sub qua ratione ibi Aristoteles de circunstantiis disseruit: de qua re iterum redibit sermo *section. sequenti.* XIV.

SECTIO II.

Quot sint circunstantiæ humanorum actuum.

I. 1. Numeratio circunstantiarum. RAtio dubii sumi potest ex diuersis enumerationibus grauium autorum: Aristoteles enim sex enumerat, nempe, *Quis, quid, quomodo, circa quid*, vel *in quo, quo instrumento, cuius gratia*: in qua enumeratione omittit *tempus & locum*. Secundo Tullius 1. *de inuent.* septem numerat; addit enim circunstantiam *Vbi, & Quando*: omittit autem circunstantiam *Circa quid*, quam Aristoteles docuit: & eandem sententiam tradit Gregor. Nissen. paululum mutatis verbis, scilicet *persona, res, organum, tempus, locus, modus, causa, vbi*: per *causam* intelligit finalem, ita enim appellari solet, quasi per antonomasiam, præsertim in hac circunstantiarum enumeratione, & hoc modo solet dici in iure pensandam esse causam actionis ad iudicium ferendum, de ea *in l. verum. ff. de furtis, & capit. occidit. 23. quæstione octaua & capit. sciendum. 29. dist. & capit. cum causam. extra de testibus.* Tertio Damascen. *libro secundo, capite vigesimo quarto*, enumerat octo, scilicet *Quis, quem, quid, quomodo, quo, quare, vbi, quando*: distinguit enim cum Aristotele circunstantiam *quid, & circa quid*, & hanc posteriorem vocat *personam circa quam fit operatio*, quam distinguit à *persona operante*, quam vocat *quis*: & præterea cum Tullio addit *vbi, & quando*, & ita consurgit ille numerus octauus circunstantiarum.

(2. Numeratio. — 3. Numeratio.)

II. 4. Numeratio. Quarto adhuc videntur aliæ circunstantiæ addendæ huic numero, nam si numerantur *vbi, & quando*, & *relatio ad finem*, cur non etiam *qualitas*, & *quantitas* materiæ, cum ex his possit moralis actio multum variari? Item euentus consequens actionem solet esse magni momenti in rebus moralibus, & tamen non continetur in illo numero: additur autem in *l. aut facta. ff. de pœnis*, quæ inserta est in iure Canonico *cap. aut facta. de pœnitentia, d. 1.* Item *liberum & voluntarium* multum referunt ad rem moralem, & quamuis absolute sint de substantia actus moralis, tamẽ prout possunt secundum magis, vel minus variari, inter circunstantias numerari debent; & ad hoc spectat vtrum actio fuerit coacta, vel ex metu, passione, aut ignorantia, & ita hæ circunstantiæ numerantur *in cap. consideret. de pœnit. d. 5.* Et huc spectat quod ait Chrysost. *Matth. 5. hom. 16.* & colligitur etiam ex *c. 1. 15. q. 6.* scilicet considerandum esse qua voluntate facta sit actio. Denique *in dicto c. cum causam.* aliæ adduntur circunstantiæ, ait enim inquirendum esse de *causis, personis, loco, & tempore, visu, auditu, fama, certitudine, scientia*, aut *dubitatione*, vel *credulitate*. August. addit *perseuerantiam, & multiplicationem actionis*.

III. Placet 3. numeratio. Hæc res est facilis: mihi probatur enumeratio Damasceni, quæ est distinctior, clarior, & sufficiens: cuius sufficientiam satis explicat D. Thomas 1. 2. *quæstion. 7. art. 3.* & merito distinguit personam operantem ab illa, circa quam versatur actio, nam licet conueniant in nomine, & ratione personæ, tamen conditiones earum valde diuerso modo afficiunt actum moralem: *vbi* etiam, & *quando* hîc non sumuntur in rigore physico pro intrinseca rei præsentia, vel duratione, sed pro extrinseco loco continente nõ tam proprio, quam communi, vt est Ecclesia, vel platea, & cæt. Et similiter tempus sumitur pro extrinseca & publica mensura humanarum actionum, in quibus considerari possunt conditiones, aliquæ, quæ referant ad moralitatem actus, & diuerso modo afficiant à cæteris circunstantiis, & quamuis inter se videantur aliquo modo conuenire in ratione extrinsecæ mensuræ, tamen habent veluti specificas rationes distinctas in modo afficiendi actum moralem, & ideo merito vt distinctæ numerantur.

IV. Cæteræ numerationes ad 3. reduci possunt. Aliæ vero omnes circunstantiæ, quæ vel excogitari possunt, vel insinuatæ sunt, in his satis continentur, nam circunstantia *quid*, primum indicat materiam actionis, non simpliciter, vt est obiectum, quia hoc modo non est circunstantia, sed pertinet ad substantiam actus, sed vt habet aliquam conditionem accidentalem actui morali, siue illa conditio physice considerata, sit quantitas, siue qualitas, materiale enim hoc est: & sub eadem circunstantia comprehenditur effectus, seu euentus consequens actionem, nam est quid factum per actionem. Deinde ad circunstantiam *quomodo* annumerari possunt omnes illæ conditiones, quæ augent, vel minuunt *liberum*, aut *voluntarium*; quidam enim actionis modus intelligi potest quasi physicus, qualis est *intentio*, aut *voluntas*: alius esse potest moralis solum per concomitantiam quandam, vel extrinsecam causalitatem denominans actionem, vt est *ignoranter*, vel *coacte* operari. Alii vero reducunt has conditiones ad circunstantiam *Quis*, quando sunt veluti conditiones quædam personæ operantis. Rursus perseuerantia actionis potest reuocari vel ad circunstantiam *temporis*, vel ad *modum actionis*, quia illa nihil aliud est, quã ipsemet actus magis, vel minus durans: multiplicatio autem actionis non est circunstantia, sed est numerus, vel multitudo actionum: sic enim in ordine ad confessionem numerus peccatorum non est circunstantia, sed est veluti substantia materiæ aperiendæ in confessione, quia vnus actus non efficit aliũ ex vi solius multitudinis. Deniq; aliæ specialiores circunstantiæ numeratæ dicto *cap. cum causam*, vel reuocantur ad circunstantiam *quomodo*: vel certe non pertinent ad bonitatẽ, vel malitiam actionis, prout nunc de circunstantiis agimus, sed ad reddẽdum firmum, vel infirmum testimonium: non est autem inconueniens quod in aliis rerum generibus reperiantur aliæ circunstantiæ, vt actio pingendi, vel scribendi, alias circunstãtias requirit vt bona sit in genere artificii, quam vt sit bona in genere moris, quamuis seruata proportione in prædictum numerum possint reuocari omnes circunstantiæ.

V. Responsio ad obiecta ex Arist. In n. 1. displicet. Ad Aristotelem, qui *tempus & locum* omisit, responderi potest illum non numerasse accidentales circunstantias, sed conditiones essentiales, & ideo omisisse *locum & tempus*, quæ semper accidentales sunt: quæ responsio & procedit ex dubio fundamento, & non videtur vniuersaliter vera, nam interdum *tempus*, & *locus* pertinent ad substantiam actus, in esse morali, & ignorantia illarum reddit actum inuoluntarium in illo esse morali, vt ignorantia quod hodie sit dies veneris, facit vt actus comedendi carnes non sit malus. Alii respondent, estq; communis responsio, Aristotelem non omisisse has circunstantias, sed comprehendisse illas in verbo illo, *in quo*, id est, in quo tempore, & in quo loco: ita sentit D. Thom. 1. 2. *quæst. 7. & in Ethic. & ibi* Burid. & alii: habet tamen difficultatem expositio, quia iuxta textum Græcum, particula, *circa quid*, & *in quo*, non ponuntur vt diuersa, sed vna vt exponẽs alteram, ac si dicamus *circa quid*, seu *in quo* versatur actio, & ita Aristoteles cum aliis circunstantiis ponat diuersa exempla, huius tantum ponit vnum & idem, dicens, *Putauerit autem quispiam filiũ*

hoſtem eſſe. Dici autem poteſt, quamuis his duobus verbis eadem circumſtantia ſignificetur, tamen ad illa reuocari *tempus* & *locum*, quia circa illa fit actio: poſſent etiam aliquando reuocari ad circumſtantiam *quid*, quia interdum actio non eſt mala, vel bona ratione temporis niſi quia tunc eſt actio prohibita ratione materiæ in qua verſatur.

VI. Sed hinc fieri poteſt generalis obiectio contra hanc diuiſionem, nam vel data eſt ſecundum rationes ſpecificas, & vltimas harum omnium circumſtantiarum: & hoc modo multo plura membra fuiſſent numeranda, vt ex dictis conſtat: vel tantum ſecundum quaſdam rationes genericas, quo ſenſu pauciora membra ſufficerent, vt facile etiam ex dictis haberi poteſt: & præſertim reſpectu interioris actus, ſi quis recte conſideret, fere omnes circumſtantiæ quæ ſumuntur ex parte obiecti, pertinent ad *quid*, vel *propter quid:* ex parte autem actus ad *quomodo.* Reſpondetur rem hanc non fuiſſe tam metaphyſice expendendam, ſed moraliter, numerata enim ſunt illa membra, quæ iuxta communem modum ſentiendi & tractandi de humanis actibus ſufficere viſa ſunt ad moralem eorum valorem exiſtimationemque conſiderandam: & ideo neque omnes conditiones diſtincte enumeratæ ſunt, illud enim eſſet in infinitum procedere, neque ſolum ſecundum vniuerſaliſſimas rationes, nam illud etiam eſſet valde confuſum, ſed ſecundum quaſdam rationes generales, quæ, vt dixi, ſufficiunt ad intentum.

SECTIO III.

Quid neceſſe ſit vt hæ circumſtantiæ afficiant actum moralem.

I. *Vnde oriatur hæc quæſtio.* SOlent ab aliquibus diſtingui hæ circumſtantiæ, quia quædam ſunt pertinentes ad rem moralem, quædam impertinentes. Sed non oportet hac diſtinctione vti, quia quæ ſunt impertinentes, reuera non ſunt circumſtantiæ moralium actionum, quamuis poſſint eſſe accidentia phyſicarum mutationum. Hinc vero oritur ratio dubii in hac quæſtione: nam interdum hæc accidentia phyſica cenſentur moraliter circunſtantiæ, interdum vero non, quia interdum afficiunt moraliter actum, interdum vero non: quæ ergo eſt radix huius differentiæ? aut quid neceſſarium eſt vt hæ conditiones actus moraliter illum afficiant? hoc autem inquiri poteſt aut ex parte ipſius actus, ſeu conditionis eius, aut ex parte operantis.

II. Dicendum primo illam conditionem actus habere rationem circumſtantiæ moralis, eumque moraliter afficere, quæ comparata ad rationem rectam mutat habitudinem ad illam in maiori, vel minori conformitate. Hanc regulam aſſignant omnes autores, & inductione, ac exemplis poteſt facile oſtendi, nam quod homicidium fiat in hac domo, vel in illa priuatis, non eſt circunſtantia, quia ratione illius talis actio neque eſt minus, neque magis difformis rationi: quod autem fiat in templo, ſtatim præ ſe fert maiorem diſſonantiam à recta ratione. Ratio vero generalis eſt, quia recta ratio eſt regula humanorum actuum, de quo *in tract. ſeq. diſput.* 10. latius, & circunſtantiarum eorum: ergo non poteſt affectio, ſeu ratio harum circunſtantiarum melius explicari, quam per ordinem & dictamen ad rectam rationem.

III. Atque hac eadem regula vtendum eſt ad intelligendum quando conditiones actus etiam morales ſint, non ſint proprie circunſtantiæ, ſed eſſentiales conditiones, nimirum quando ſunt tales, quæ iuxta rectam rationem omnino ſunt neceſſariæ, non ſolùm ad magis & minus, ſed ſimpliciter ad honeſtatem, vel turpitudinem actus. Similiter ex hac regula eſt intelligendum quando circunſtantię ſunt ſpecie diuerſæ, quando verò aggrauant intra eandem, quia ſpecies morales ſumuntur per habitudinem ad rationem rectam, ſeu ad obiectum vt recta ratione regulatum: quando verò circunſtantia omnino mutat conformitatem, vel difformitatem ad rationem mutat etiam ſpeciem: ſi verò cum eodem ordine faciat rem eſſe magis conformem, auget intra eandem ſpeciem, & dicitur notabiliter augere, vel aggrauare, quando illud augmentum eſt magni ponderis, vel æſtimationis iuxta rectã rationẽ. Tandem ex eadem radice oritur quod ex circunſtantiis ſuperiori ſect. numeratis, quædã ſemper moraliter afficiunt, vt *quomodo*: v.g. intẽtio, *quid* ſeu *quantitas materiæ*: quia hæ conditiones ſemper aliquo modo mutant materiam, quatenus in ea conſtituitur medium rationis, ſeu mutant habitudinem actus ad obiectũ morale: aliæ vero conditiones phyſicæ non ſemper pertinent ad rem moralem, vt *locus*, *tempus*, *perſona*, *inſtrumentum*, quia non ſemper mutant medium rationis, ſeu habitudinem ad illam.

IV. *Vnde fit vt quædam circunſtantiæ faciant ad mores, aliæ non.* Petes: Quare quędam conditiones mutant habitudinem ad rationem, & non aliæ? Reſpondetur huius quæſiti aliam reſponſionem non poſſe tradi, niſi quia quędam ſunt talis naturę, vt mutent honeſtatem, aliæ vero non: hoc autem in particulari ſemper oritur ex aliqua proportione quam recta ratio inuenit in rebus ipſis in ordine ad debitum finem humanæ vitæ: verbi gratia ex hoc quod res ſit aliena, intrinſece oritur quod accipere illam domino rationabiliter inuito ſit contra honeſtatem, quia eſt contra debitum modum operationis humanæ, vt ſeruetur pax, & debitus ſocietatis modus & ſic de aliis; quæ omnia quoad nos per rectam rationem ponderantur ac regulantur, licet in ipſis rebus ſit fundamentum talis rationis rectæ, vt infra explicabo.

V. Secundo dicendum. Vt circumſtantia conferat ad honeſtatem moralem actus, vel turpitudinem ex parte operantis, oportet vt ſit aliquo modo volũtaria, & cõſequenter cognita directe vel indirecte. Hoc conſtat primo à poſteriori, quia ſi quis furetur in loco ſacro inuincibiliter ignorans conditionem loci, illa conditio non afficit moraliter illum actum ſolum ex defectu voluntarii. Ratio vero eſt quia tota honeſtas morum pendet ex voluntate: ergo quæ non cadunt ſub voluntatem aliquo modo, non poſſunt illã reddere magis, vel minus honeſtam: ergo neque actionem aliam moralem vt actio moralis eſt, quia vt ſic tota pendet à voluntate, vtrum vero oportet hoc voluntarium eſſe directum, vel ſufficiat indirectum: & vtrum in hoc ſit aliqua differentia inter bonitatem & malitiam, infra *tract.* 3 *diſput.* 5. *ſect.* 3. dicemus, & ſupra *diſp.* 4. *ſect.* 3. *num.* 32. attigimus.

VI. Solum poſſet nunc quæri propter Ariſtotelem 3. *Ethic. cap.* 1. Vtrum in omnibus prædictis circumſtantiis poſſit cadere inuoluntariũ ratione ignorantiæ, nam ille de omnibus affirmat, præterquam de circumſtantia *Quis*, de qua ſupra *ſect.* 1. *num.* 14. dixi: de aliis autem videtur falſa hæc doctrina, quia ſaltem circumſtantia finis non poteſt eſſe inuoluntaria, neque ignorata,

quia

quia, vt superius dixi, finis qui habet rationem circumstantiæ, non est finis intrinsecus operis, qui potius est obiectum, sed est finis extrinsecus operantis, quem oportet esse intentum: ergo directe volitũ: ergo cognitum. Quo modo ergo potest esse inuoluntarius & ignoratus? Respondetur primo Aristotelem non esse locutum de fine intento, sed de fine, seu effectu per accidens secuto: quod explicat Aristoteles suo exemplo, dicens: Si quis vulnerauit salutis causa, & interfecit. Sed reuera hæc circunstantia sic explicata, magis pertinet ad circunstantiam *quid*, sub qua continentur causales effectus, vt supra dixi cum D. Thom. ideo dicitur finem posse ignorari, non in se & in particulari pro vt est intentus, posse tamen ignorari secundum aliquam conditionem, v.g. siquis intendat scientiam vt rem facilem, cum tamen in se difficilis sit, vel etiã potest ignorari in mediis seu inhabitudine mediorum ad ipsum, vt si quis intendat sanitatem per medium nociuum, putans esse vtile, nam tunc ille excusatur a culpa ratione finis. Vltimo ex dictis colligitur cur finis sit potissima ex numeratis circũstantiis, quia & est magis intentus, & magis spectat ad debitum rationis ordinem, de quo in sequenti disp. à qua secunda pars huius secundi tractatus inchoatur.

DISPVTATIO VI.

De voluntate, & intentione, actibusque intellectus præuiis.



A Principio huius secundi tractatus, hucusque disseruimus de duabus differentiis generalibus actuum humanorum, quæ per *voluntarium*, & *inuoluntarium* declarantur. Restat in hac 2. parte eiusdem tractatus, vt in specie de actibus voluntatis agamus. Miscebimus tamen sermonem de actibus intellectus, quia ad explicandos voluntatis actus plane conducunt. Illud etiam attendendũ, *voluntatis* nomen in præsenti titulo non potentiam, sed actum importare: licet in discursu doctrinæ, ad ipsam quoque potentiam aliquando digrediamur.

Omnis igitur voluntatis actio aut circa finem, aut circa medium versatur: quod dupliciter contingit fieri: aut appetendo, aut exeqnendo: ex quo duplex oritur ordo actuum voluntatis, & intellectus practici, qui voluntatem gubernat in moribus. Prior omnes illos actus continet, qui necessarij sunt, vsque ad postremam medii electionem, qui sunt, voluntas, intentio, consilium, consensus, electio. Tres priores circa finem: posteriores circa medium [eo quo numerati sunt ordine] versantur. Stabilita autẽ electione, progreditur voluntas ad liberam executionem: & sic est secundus ordo, in quo duo tantum actus numerantur: imperium, & vsus: quibus actibus fruitio additur: quæ non est operatio ad finem vel appetendum, vel assequendum ordinata: sed fine potius comparato, ipsa subsequitur. Omnes præterea actus isti directe tendunt in aliqua obiecta, sæpe tamen sunt quasi reflexi, vt dum voluntas eligit medium, eligit eligere, & vtitur se ipsa, & intellectu, &c. tamen hæc actuum quasi reflexio non fit per actus ab ipsis rectis distinctos licet Caietan. *prima secundæ, quæstione decimasexta, articulo quarto*, oppositum censeat. Dicemus igitur de actibus directis & de reflexis obiter, quæ erunt necessaria. In hac autem disputatione de actibus ante consecutionem finis agemus.

SECTIO I.

De obiectis, rationibus, & differentiis voluntatis, & intentionis.

HÆc omnia adeo inter se nexa sunt, vt non possit vnum sine altero commode explicari. In primis igitur *voluntas* significat simplicem quendam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in obiectum propositum tanquam per se amabile, cuius effectus formalis non potest esse alius, quam velle illud obiectum propter se, sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex, quia nullum alium supponit neque formaliter, neque virtute alterum includit: ex quo patet hunc actum proprie versari circa finem: solus enim finis est bonum per se amabile, & quoniam principium omnis motus voluntatis est finis: hic autem est primus voluntatis motus, vt docet Arist. 3 *Ethic.* 2. I. *Primus actus volen di quid:*

Intendere significatione quadam generali est in aliud tendere: ex qua etymologia nomen *intentionis* varias habet significationes: nam & mentis attentionem, & sensuum applicationem significare solet, & interdum res inanimes dicuntur intendere suos fines. In proposito vero significat quandam liberam, vel perfecte voluntariam tendentiam in aliquem finem: quæ propria est rei vtentis ratione: ex quo constat, *intentionem* hic aliquid significare ad intellectum, vel voluntatem pertinens. Quid vero sit, alii aliter explicant D. Bonauent. 2. *d.* 38. 2. *p. q.* 2. dicit *intentionem* ad voluntatem, & intellectum æque pertinere, quam ait, non esse vnum actum, sed quasi mixtum ex duobus: quia *intentio* dicit appetitionem eius, qui intendit & collationem vnius ad alterum. Primum vero pertinet ad voluntatem: secundum ad intellectum, quæ coniunguntur. Aureol. apud Capreol. 2. *d.* 1. *quæst.* 1. ait, *intentionem* non esse actum, sed circumstantiam electionis, quia *intendere* solum est alicuius gratia hoc facere, hoc vero importat circumstantiam finis in electione. II. *Intentionis varia significatio.* *Intentio proprie quid:*

Dicendum tamen est, hoc nomine importari proprium quendam actum voluntatis quæ sententia est D. Thom. 1. 2. *quæst.* 8. & Doctorum 2. *d* 38. vnde Augustin. *intentionem* vocat amorem *Psalm* 7. & 9. Et ratio est, quia *intendere* hic est in aliquid voluntarie tendere: principium autem motionis, & tendentiæ est voluntas, vnde confirmatur: nam ex intentione potissimum pendent mores hominum, vt boni, vel mali sint: pẽdent vero ex voluntate. Ex ratione vero D. Bonau. solum concluditur, istam intentionem voluntatis supponere iudicium, & ordinem rationis, sicut motus progressiuus, quo exemplo ipse vtitur, directionem alicuius potentiæ cognoscentis requirit. Ad Aureol. vero respondetur, finem esse interdum circunstantiam electionis: tamen ipsam intentionem finis esse actum voluntatis. Ex quo vlterius colligimus huius actus obiectum esse finem ipsum, quæ est sententia cõmunis: ideo enim bonitas, vel malitia actus ab intentione pensatur, maxime quia ipse est circa finem, & finis est principium humanorum actuum, vt patet ex vi nominis: nam *intendere* est in aliud tendere: tendimus vero in terminum, & terminus voluntatis est finis. III. *Assertio. Intentio est proprius actus voluntatis.* *Obiectum intentionis est ipse finis.*

IV. *Voluntas & intentio in quo differant.* Sed ex his erit vt quæstio, quo modo voluntas, & intentio distinguantur, cum habeant idem obiectum, scilicet finem? Respondetur: in fine duæ sunt rationes. Prima est quoddam bonum per se amabile &, vt sic est obiectum voluntatis: quod patet, quia voluntas est primus, & simplicissimus actus voluntatis: qui tendit in obiectum sub prima quadam & simplicissima ratione: hæc autem est ratio boni per se, sine vllo ordine ad aliud. Secunda ratio est eius boni inuestigandi per media, & hoc modo est obiectum intentionis: quod patet etiam ex vi nominis: tunc enim proprie tendimus in finem, quando de illius consecutione tractamus. Vnde colligitur, *intentionem* finis solum reperiri in absentia ipsius finis: Quare Deus non intendit proprie suam felicitatem, tamen vult, & amat eam: vnde voluntas manere potest etiam consecuto fine, quod etiam distinctionem istorum actuum manifestat.

V. *Voluntas, & amor finis prorsus idem actus.* Ex qua differentia infertur primo, voluntatem non esse distinctam ab amore: nam ratio amoris est tendere in bonum absolute siue præsens sit, siue absens: hæc autem eadem est ratio istius actus, qui dicitur *Voluntas*, solum videtur addendum, amoris nomen posse vniuersalius vsurpari, & significare aliquando affectionem voluntatis, siue circa medium, siue circa finem: tamen loquendo de amore finis, seu boni propter se, nō apparet, quomodo possit distingui ab illo actu, qui est *Voluntas*. Quod confirmatur: nam hic actus amoris de se etiam est simplicissimus, & nullum alium supponit: ex quo fit, vt actus *intentionis* eo modo distinguatur ab *amore*, quo ab actu, qui est *voluntas*.

VI. *Desiderium quomodo aliqui ab intentione nō distinguāt.* Secundo colligunt multi, actum *intentionis* non distingui ab actu *desiderii*, quia ita videtur ad desiderium comparari, sicut *voluntas* ad *amorem*, *desiderium* enim generali significatione quamcumque appetitionem obtinendi boni, quo aliquis caret, significat: & non solum ad appetitionem efficacis voluntatis, sed etiam ad imperfectas volitiones, vel velleitates rerum etiam impossibilium sese extendit: *intentio* vero solum videtur significare absolutam & efficacem voluntatem obtinendi finem armatum per media consentanea. Quocirca si de *desiderio* non in illa generali significatione loquamur: sed pro vt est desiderium efficax finis, isto modo non videtur habere rationem formalem distinctam ab *intentione*, quia habet idem formale obiectum, scilicet obtinere bonum absens: nam cum dici solet, de ratione *desiderii* esse, vt versetur circa bonum absens: non est intelligendum, *desiderium* versari circa ipsam absentiam: nam potius istam fugit, sed versatur sub quadam ratione, quæ necessario supponit absentiam, hæc autem non est sola ratio boni vt sic: nam sic indifferens est ad absentiam, & præsentiam: ergo dicit consecutionem boni non habiti: sed hoc ipsum appetit intentio: ergo: &c.

VII. *Alii vt distinguant.* Alii nihilominus actus istos ita distinguunt. *Desiderium* [inquiunt] abstrahit à mediis, circa quæ *intentio* aliquo modo versatur: quod sic patet: cum amo bonum, quo careo, statim illud desidero sine vlla cognitione mediorum: imo contingit, media non esse necessaria, & nihilominus esse desiderium: & ex hoc desiderio nascitur consideratio mediorum, & intentio. Alii vero dicunt, desiderium non esse actum per modum volitionis: sed per modum cuiusdam passionis, quæ ex amore boni, & absentia eius nascitur, quæ est quasi ærumna quædam, quæ opponitur delectationi de bono præsenti: & patet, quia desiderium & delectatio opponuntur: sed delectatio contraria est huic ærumnæ: ergo, &c.

VIII. *Vera sententia desiderium ab intentione nō distingui.* Sed prior modus mihi magis probatur, quia desiderium intelligi debet per modum volitionis, illa vero ærumna de qua vltima sententia loquitur, potius est fuga quædam, & quasi nolitio ad modum tristitiæ de malo præsenti: cuius signum est, quia non ex obiecti bonitate, sed ex absentia oritur, quę absentia apprehenditur sub ratione mali, & ideo opponitur delectationi nō solum illi perfectæ, quæ oritur, bono iam consecuto, sed etiam illi imperfectæ, quæ ab spe boni iamiam consequendi oriri solet: & ideo dici solet desiderium affligere animam, non per se, sed ratione carentiæ, & vt illius ærumnæ principium, de qua vere dicitur, esse per modum passionis: desiderium vero non isto modo opponitur delectationi tanquam contrario, sed tanquam via termino: ille vero actus, quem secunda sententia aiebat esse desiderium, forte esse potest desiderium quoddam inefficax: tamen si sit efficax, & ab amore distinctum, non potest non dicere ordinem ad consecutionem obiecti, vt satis ostensum est. Quod vero illa sententia fingit, bonum esse potest absens, & tamen nullum esse necessarium medium fieri non potest. Et confirmantur hæc omnia à simili ex appetitu sensibili: qui licet non possit perfecte intendere finem, suo tamen modo potest saltem materialem. Eius vero intentio supposito amore, non est nisi desiderium: ergo idem desiderium perfectum in voluntate erit perfecta eius intentio.

IX. Ex his efficitur falsam esse sententiam Aureol. & Gregor. qui respectu finis non consecuti non distinguit hos actus amoris & desiderii, atque adeo neque voluntatem, & intentionem: contra quos præter dicta agemus, cum de fruitione erit sermo. Secundo circa finem nondum acquisitum solum duos actus perfectos posse habere voluntatem, qui ad illius consecutionem sint necessarii, scilicet voluntatem, & intentionem: siue amorem, & desiderium, imperfectos vero posse habere alios, qui tamen ad istos reducantur. Caietan. vero 1. 2. *quæst.* 16. *art.* 4. addidit alium actū, quem dicit pertinere ad ordinem intentionis, scilicet fruitionem imperfectam: sed tamen hic actus & imperfectus est in suo genere, & per se proprie ad ordinem intentionis nō spectat: tum quia est de fine vt aliquo modo consequuto: tum quia non est actus per se ordinatus ad consecutionem intentionis finis: sed est quasi passio resultans ex spe, vel propinquitate finis: qui actus ab autore naturæ fuit institutus, vt in intentione finis quis facilius, & constantius perseueret. *Fruitio imperfecta non spectat per se ad ordinē intentionis.* Maior difficultas esset de ipso actu spei, qui etiam est circa finem non habitum: & per se est necessarius, & directe ordinatus ad consecutionem finis. Sed dicendum est, spei actum per se non esse necessarium in hac quasi linea actuum humanorum, sed ex accidenti circa aliquod obiectum quod arduum est, & excellens, vt appetitus confirmetur, & communis est actibus circa finem, & circa medium: & tandem cum necessarius est, versatur circa finem, & ad intentionem reducitur: est enim quasi volitio quædam obtinendi finem, quantumuis arduus, & excellens videatur. *Neque etiā actus spei.* *Quāuis aliquādo reducatur.*

SECTIO II.

Vtrum voluntas, & intentio versentur aliquo modo circa media.

I. QVæstio intelligenda est formaliter de voluntate, vt voluntas est, & de intentione, vt intentio est: nam si realiter, vel materialiter idem actus, qui est intentio, potest quasi augeri & fieri electio, disputabitur infra. Dico primo: voluntas vt voluntas solum versatur circa finem, & non circa media: ita Diu. Thom. *prima secundæ quæstione octaua, articulo secundo*, quia voluntas est actus simplex circa bonum per se amabile nullum priorem actum supponens, sed hęc repugnant volitioni mediorum vt sic: ergo, &c. Confirmatur: nam fieri non potest: intellectum principiorum vt sic, assentiri conclusionibus: ergo neque voluntatem vt voluntas est, ferri in media. Dico secundo: actus intentionis vel virtute, vel expresse est appetitio mediorum in communi. Probatur, quia intentio est efficax voluntas obtinendi finem: sed velle finem absolute vt sic consequendum, est virtute velle exequi omnia media necessaria ad finem: ergo. Confirmatur: nam qui distat ab aliquo loco, & efficaciter vult fieri præsens illi, virtute vult peragere illud iter. Quod vero formaliter etiam possit, probatur: nam hic actus, *volo adhibere omnia media necessaria ad finem*, possibilis est, vt experientia ostendit, & videtur per se notum, quia illud obiectum est amabile, & ille actus est intentio, quia antecedit omnem consultationem de mediis, & est principium consilii, & electionis: hoc autem est proprium munus intentionis: & hoc videtur sensisse Diu. Thom. *prima secundæ quæstione duodecima, articulo quarto ad tertium*, dum ait, motum voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur, per ea, quæ sunt ad finem, esse intentionis.

1. Assertio.

2. Assertio.

II.
3. Assertio.

Dicendum tertio. Intentio, vt sic, non potest esse volitio alicuius medij particularis vt medium est, quia intentio, vt sic, antecedit consilium: ergo electionem: volitio vero medii particularis supponit consilium. Confirmatur primo, nam hac ratione, intentio ab electione distinguitur. Confirmatur secundo: nam posita intentione integra, & perfecta, nullum particulare medium necessario appetitur: imo si facta consultatione, vnum tantum medium reperiri contingat, potest voluntas mutare intentionem, & non velle illud: ergo intentio non est necessario coniuncta cum voluntate medii particularis, dico medij, vt medium est: quia fieri potest, vt id, quod est medium, sit alia ratione per se appetibile: & hac ratione potest intentio in illud ferri, & idem est de voluntate: fieri etiam potest, vt vnum medium ad aliud medium ordinetur: & vt sic ettiam intentio versatur circa medium, quatenus habet rationem finis: Aliqui præterea addunt intentionem versari circa media particularia non appetendo aliquod medium propter finem: sed appetendo finem per tale medium, seu appetendo finem in medio: sed hæc omnia mihi videntur verba distincta, non res.

SECTIO III.

Vtrum voluntas, & intentio sint actus liberi, vel necessarii.

QVæstionem hanc tetigimus agendo de appetitu beatitudinis: hic autem de voluntate, & intentione cuiuscumque boni per se amabilis. Et licet sermo sit de actibus voluntatis circa finem nondum acquisitum, tamen quia actus voluntatis, indifferens est, & manere potest fine etiam acquisito: de hoc etiam dicemus. Loquimur autem de voluntate quæ cum perfecta rationis consideratione procedit, & à causa extrinseca necessitatem non patitur. Item de necessitate vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Item de fine tam proximo, quam vltimo. I.

II.
1. Assertio.

Dicendum est primo. Ante finem acquisitum voluntas particularis finis nunquam est necessaria quoad exercitium, neq; proprie quoad specificationem, siue ille finis particularis sit, siue vltimus. Est communis, & probatur prima pars ex dictis *citato loco*, & ratio est, quia obiectũ, quod voluntati proponitur, vel non ostenditur, vt omnino necessarium, & carens omni ratione mali: vel non ita aperte, & euidenter proponitur, vt & ipsa voluntas non possit subterfugere: & intellectus non possit rationem, ad actu saltem nõ amandum inuenire. Et hinc probatur secunda pars: nam quodcumque bonum particulare potest voluntas repudiare: quia semper illi est aliqua ratio mali coniuncta. Item in volũtate finis particularis potest peccatum committi: signum ergo est, esse omnino in potestate voluntatis. Dicendum secundo: quamuis finis particularis sit iam acquisitus, actus voluntatis manet omnino liber, quæ conclusio patet ex eisdem rationibus. 2. Assertio.

III.
3. Assertio.

Tertio dicendum: acquisito vltimo fine, actus voluntatis circa illum est omnino necessarius. Si conclusio intelligatur de fine supernaturali, Deo scilicet clare viso, est communis, vt docuimus supra tract. 1. disp. 9 sect. 1. contra Scotum & alios. Si vero intelligatur quęstio de fine vltimo naturali in hac vita, nunquam est necessaria ista voluntas, quia tota huius vitæ consecutio est imperfecta. Si vero intelligatur in anima separata, forte in illa voluntas est necessaria eo modo, quo diximus, cum de beatitudine ageremus.

IV.
4. Assertio.

Quarto dicendum est. Actus intentionis nunquam est necessarius simpliciter. Hæc conclusio sequitur ex prima: nam intentio supponit voluntatem, & in hoc differt ab illa: quod voluntas potest esse ante, & post consecutionem finis: intentio vero solum est ante acquisitionem, tunc sic voluntas ante finem requisita, nunquam est necessarius actus, vt dictum est *in 1. conclus.* & intentio solum est in eo statu, & supponit voluntatem: ergo intentio nunquam est actus simpliciter necessarius. Loquor autem de necessitate simpliciter: nam loquendo de necessitate ex suppositione, quatenus vnus actus voluntatis potest ex alio necessario oriri: hoc modo intentio sequi potest necessario ex voluntate efficaci, si consecutio est possibilis, & cognita. Et hactenus de prima parte tituli disputationis. Dicendum iam de secunda, id est, de cognitione, & aliis necessariis ad eliciendos hos actus voluntatis, & intentionis.

(?)

SECTIO IV.

Vtrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.

QVæstio hæc etsi omnibus actibus voluntatis generalis videatur: in hoc tamen primo actu continet peculiarem difficultatem: tum quia primus est, tum etiam quia simplicissimus: atque adeo potentiæ cognoscentis directionem minus requirens.

I. *1. Sentẽtia negat absolute.* Prima sententia negat, & tribuitur Gregorio 2.d.25. fundamentum est, quia voluntas applicat intellectum ad cogitandum: ergo illa prima voluntas non potest procedere ex cognitione. Confirmatur, nam si voluntas velit intellectum nihil actu intelligere, id fiet, si voluntas sit efficax, vt supponimus: ergo tunc habebit actum, & intellectus nihil cogitabit. *2. Negat quoad perseuerantiam actus.* Secunda sententia inquit, in initio amoris necessariam esse aliquam cognitionem, quæ voluntatem excitet, & determinet, postmodũ vero amorem posse perseuerare etiamsi intellectus nihil cogitet quod experientia quadam persuadet. nam si quis de Deo cogitans excitet amorẽ Dei, postmodum solet amor intensus durare, intellectu nihil actu cogitante. Et ratio est, quia cognitio ad summum videtur necessaria, vt excitet & determinet voluntatem: igitur si semel sit excitata, non est, cur ille actus voluntatis in conseruari, & fieri pendeat ab actu cognitionis.

II. *1. Assertio.* Nihilominus dicendum est primo. Actus voluntatis non potest ferri in incognitum Hæc est primum principium in Philosophia morali. Sequuntur omnes Theologi 2. *dist.* 25. Diu. Thom. 1.2.*quæst.*9.*articul.*1.& Aristot.3.*de anima*, ait, appetitum moueri ab appetibili apprehenso, & experientia id videtur docere: nam illa, de quibus nunquam cogitamus, non amamus. Et ratio est, quia sicut appetitus naturæ sequitur ex forma naturali: ita appetitus elicitus ex forma apprehensa actu repræsentante obiectum: nam quamdiu hoc non efficit, ita inhæret, ac si non esset, quod attinet ad actionem vitæ. Confirmatur: alias non posset reddi ratio, propter quam magis nunc operaretur voluntas, quam antea. Dices, propter suam libertatem. Contra: quia libertas hæc oritur ex ratione: & in appetitu sensitiuo non habet locum ista ratio: ergo ille non poterit amare incognitum: ergo neque voluntas: nam necessitas cognitionis non est propter libertatem, vel necessitatem. Simile argumentum sumitur ex multitudine obiectorum, quæ amari possunt: nam si non magis applicaretur vnum, quam aliud, non magis posset tendere in vnum, quam in aliud, ergo oportet applicari per cognitionem. & hinc

III. *2. Assertio.* Dicendum secundo, probabilius omnino est, voluntatem non posse durare in amore, nisi intellectus perseueret in actuali cognitione. Est cõmunis, & ratio est, quia appetitus non magis durat, quam illud, à quo dimanat. Secundo, quia actio non potest conseruari, si non adsit obiectũ conuenienter applicatum. Tertio experimur voluntatis amorem remitti cum intellectus ad alia cogitanda distrahitur: ergo si intellectus omnino ad alia feratur, & auferat cogitationem de obiecto amoris, amor omnino destruetur. Et quæ dicta sunt de voluntate actu, à fortiori vera sunt de intentione, quæ vt supra dixi, maiorem directionem cognitioni requirit.

IV. Ad fundamentum primę sententię respondetur, primam operationem intellectus non esse à voluntate applicante: sed vel ab autore naturæ, vel ab aliqua causa extrinseca: ita D. Thom. 1.*p.q.*82.*num.*4. Cum autem voluntas proprio actu applicat intellectum ad cogitandum de aliqua re, semper præcedit aliqua cogitatio confusa & imperfecta, vel ipsius rei, vel accidentium, quæ excitant memoriam eius. Recte August. 10. de Ciuitat. capite 1. *Qui amat* [inquit] *scire quod non scit, non amat incognita, sed rei cognitæ scientiam.* Ad confirmationem respondetur. Ea voluntas, qua quis vult nihil cogitare, non potest habere effectum eodem instanti quo est ipsa: sed vt plurimum immediate post illud, & in eo iam ea voluntas cessabit: quod si voluntas sit pro eodem instanti, est sibi contraria, & inefficax. *Soluitur fundamentum 1. sententiæ.*

V. Ad fundamentum secundæ sententiæ negatur illa experientia. Quod vero aliquando accidit est intellectum in principio peculiaris perfectiones obiecti considerare, vt amorem excitet: postmodum vero illas omittere: non tamen omnino desistere ab actuali repræsentatione illius obiecti saltem in confuso. Confirmatio ex dictis manet soluta. Occurrebat quæstio, an hæc cognitio sit necessaria tanquam ratio, vel tanquam conditio solum obiecti, de qua suo loco Philosophi. Solum est aduertendum, cognitionem, vel sit conditio, vel applicatio obiecti: tamen plurimum posse conferre ad distinctionem actuum voluntatis, si cognitio ipsa non solum ex parte cognoscentis, sed etiam ex parte rei cognitæ varietur, si res eadem aliter à diuersis concipiatur, vt ab vno apprehendatur sub ratione boni, ab alio sub ratione mali, & si sit vna res, si concipiatur sub ratione honesti ab vno, ab altero sub ratione delectabilis: nam hęc cognitio variat actus non per se, sed quia applicat diuersa obiecta formalia, licet forte materiale sit idem. Si vero obiectum non varietur, diuersa conditio cognitionis, scilicet esse claram, vel obscuram, certam, vel incertam, non mutat qualitatem actus voluntatis. *Soluitur fundamentum 2. Vide autorẽ lib.5. de anima cap. 3.*

SECTIO V.

Qualis debeat esse hæc cognitio.

I. *Opinio Thomistarum sufficere cognitionem phantasiæ vt voluntas velit.* PRimum disputari potest, an sit necessaria cognitio intellectus: an sufficiat cognitio phantasiæ: aliquibus enim etiam Thomistis ita videtur ex Diu. Thom. 1.2.*quæst.*10.*artic.*3.*ad* 3. dicente voluntatem non solum moueri à bono apprehenso per rationem, sed etiam per sensum. Et ratio esse potest, quia licet potentiæ sint diuersæ: tamen eadem anima est, quæ sensu interiori cognoscit, & per voluntatem appetit: ergo illa cognitio sufficere potest. Confirmatur. nam voluntas mouetur ad amandum actu naturali rem supernaturaliter cognitam: ergo sicut mouetur à cognitione superioris ordinis, ita potest ab inferiori.

II. *Contraria cõmunis & vera.* Opposita nihilominus sententia communis est, & verior mihi videtur. Et in primis, cum sensus cognoscit, aliquid esse conueniens homini, vel intellectus idem iudicat, vel dissentit, vel nullo modo habet iudicium: si dissentiat, manifestum videtur, voluntatem non posse sequi iudicium sensus cõtra omne iudicium intellectus. Primo, quia intellectus est propria regula volũtatis accommodata illi ex natura sua. Præterea, quia libertas voluntatis oritur ex perfectione, & amplitudine rationis, non ex pluralitate potentiarum: ergo non est liberum voluntati appetere bona sensu proposita: sed ea, quæ ratione proponuntur:

nuntur: aut si vnum est tantum amare, & non amare. Confirmatur, quia licet appetitus sensitiuus appetat motum, si voluntas nolit, non fiet solum quia voluntas est facultas superior, cui appetitus subiicitur: ergo idem est de intellectu, & phantasia à proportione: si vero intellectus nihil iudicet in primis, vix intelligi potest, quo modo id fiat: tamen etsi fieret, non posset moueri voluntas, quia appetitus sequitur esse, & formam proportionatam: ergo appetitio rationalis non sequetur nisi à forma, id est, apprehensione spirituali, & rationali. Confirmatur, quia potentia cognoscitiua, quæ potest mouere voluntatem, potest eam dirigere, & illuminare, quia est magna perfectio: ergo non potest conuenire potentiæ inferioris ordinis. Et tandem intellectus non potest per se mouere appetitum sensitiuum: solum, quia eius cognitio non est illi consentanea, ergo nec è contra. Si denique simul iudicium sensus & intellectus conueniant, iam non à sensu, sed ab intellectu mouebitur voluntas, neque illud iudicium sensus per se conferre potest, vt voluntas magis moueatur, propter easdem rationes: per accidens vero poterit iuuare, quatenus quodam modo trahit intellectum, vt secum consentiat, vel iuuat, vt rem distinctius cognoscat.

III. Ad D. Thomam Caietanus obscure respondet. Dico igitur, nomine boni apprehensi per sensum intelligere D. Thomam bona materialia indiuidua, quæ ab illo ita nominantur, non quia illa apprehensio sufficiat, sed quia hæc bona sunt, quę primo subduntur sensibus. Ad confirmationem non est simile de cognitione supernaturali. nam illa est spiritualis cognitio, & includens rationis iudicium, quod non habet sensus.

IV. *Sufficere apprehensionem intellectus opinio Scoti.* Hoc constituto explicandum sequitur, qualis debeat esse hæc cognitio intellectus. Scot. *num. 2. d. 6. q. 1.* dicit sufficere quamcumque apprehensionem obiecti. Fundamentum est, quia illa est aliqualis cognitio spiritualis, atque adeo sufficiens applicatio obiecti, in appetitu enim sensitiuo, similiter apprehensio sufficit sine iudicio, ergo. Sed contrarium verum est: quod reliqui Theologi opinantur *in 2. dist. 24.* cum Aristot. *3. de anima*, D. Thom. *loco citato*: qui omnes dicunt, necessarium esse iudicium, qua de re iudicetur esse bonam, vel malam, & experientia quidem docet, nos non posse amare, nisi supposito hoc iudicio. Et ratio est, quia bonum vt bonum est obiectum appetitus, & hoc debet esse præcognitum: ergo debet præcognosci, hoc esse bonum: hoc autem est iudicium: Confirmatur, nam apprehensio indifferens est rei possibili, & impossibili conuenienti, vel disconuenienti: appetitus vero est rei conuenientis, & cum aliquo ordine ad existentiam. Ad fundamentum negatur minor: falsum etiam est, in parte sensitiua non præcedere aliquem modum iudicii, vt constat: nam duo animalia apprehendunt lupum: & tamen ouis fugit, & non aliud. Et ratio est, quia non solum apprehendit, sed suo modo iudicat, id sibi expedire: est enim in sensu aliquis modus iudicii, qui non à ratione, sed à naturali instinctu profluit, idem fere de pueris & amentibus sentiendum.

Necessariũ esse actum iudicii, communis & vera sentẽtia.

V. *Quale debeat esse iudicium mouens voluntatem.* Maior difficultas est, quale debeat esse hoc iudicium: Quidam volunt sufficere, iudicium speculatiuum, scilicet hoc esse bonum. Ratio est, quia hoc iudicio cognoscitur id quod vere bonum est, vel sub ratione veri boni. Nam speculatio tendit in veritatem, sed nihil ita mouet voluntatem, sicut verum bonum: ergo. Confirmatur, quia licet speculatio non sit de se tam efficax ad mouendam voluntatem, tamẽ si duret, & perseueret, nonnunquam excitat affectum. D. Tho. *1. 2. quæst. 9. artic. 2. ad 2.* docet, necessarium esse iudicium practicum: quam sententiam aliqui interpretantur ita vt necessariũ esse credant, quẽdam actum intellectus, quem vocant practice practicum, & imperium, & explicatur hac voce, *fac hoc*, sed de hoc iudicio, & imperio plura dicam in sequentibus.

VI. Dico igitur iudicium sufficiens ad mouẽdum voluntatem ad primum actum perfectum, & absolutum hoc modo debere esse practicum, vt nõ solum quis iudicet, hanc rem esse in se bonam, & speculetur eius perfectionem, sed etiam quasi applicet rem cognitam voluntati: quod facit cũ vel formaliter, vel virtute iudicat, esse sibi hoc obiectum & conueniens, & possibile, & expedire illud amare. Et patet hoc sufficere, quia tunc fit sufficiens iudicium bonitatis, & conuenientiæ obiecti. Rursus obiectum applicatur voluntati, vt patet, ex modo ipsius iudicii: ergo. Et confirmatur, nam iudicium, quod antecedit, & sufficiens est ad eliciendum hunc actum, & non necessitat voluntatem, vt sectione sequenti ostendam: ergo non potest esse, nisi id, quod est explicatum. Nam illud imperium, vt eius autores dicunt necessitat voluntatem. Confirmatur etiam, quia imperium illud, si quod est, non præcedit, sed subsequitur electionem, teste D. Thõ. 1. 2. *quæst. 13. articul. 1. ad 2.* ergo, &c. Hoc autem iudicium esse necessarium probatur primo ex Diu. Thom. Secundo, quia quando intellectus tantum speculatur: licet veritatem obiecti intelligat, tamen illam non applicat voluntati. Confirmatur, quia ad amandum non est satis cognoscere obiectum esse in se bonum: sed necesse est cognoscere, bonum esse amare tale obiectũ: hæc autem cognitio practica vere dici potest, cum includat ordinem ad actum voluntatis. Ex dictis in hac sectione constat de cognitione ad actum intentionis necessaria. Eodem enim fere modo loquendum est seruata proportione.

SECTIO VI.

In quo genere causæ concurrat cognitio ad actum voluntatis: & an moueat intellectus voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.

I. *Notatio duplicis motionis quoad speciem, & quoad exercitium.* Nota primo, potentias animæ, quarum actiones voluntarię esse possunt, pręter vim actiuam duo requirere ad agendum, scilicet motionem obiecti conuenienter propositi, & applicationem operantis ad opus, quam censeo, semper fieri ab appetitu. Prior motio obiecti dicitur quoad specificationem, quia ab obiecto sumitur determinatio, & species actus. Posterior motio dicitur, quoad exercitium, quæ communiter esse dicitur in genere causæ effectiuæ: quod non est ita intelligendum, vt potentia superior mouẽs, & applicans, aliquid efficiat in inferiori, sed dicitur efficere, quia efficaciter mouet per naturalem consensionem potẽtiarum eiusdem animæ, quæ ita sunt institutæ, vt vna alteri obediat, de qua re vide Augustinum *de libero arbitrio cap. 11.*

1. *Corollar.* Ex quibus colligitur primo istum duplicem modum motionis proprie solum reperiri in dictis animæ potentiis: nam reliquæ neque ita proprie habent obiectum, à quibus moueantur, & quia à natura sua sunt omnino determinatæ, non indigent intrinseca applicatione ad agendum, sed forte extrinseca per motum localem, quod indicauit

cauit D. Thom. 1. 2. *q.* 9. *art.* 1. vbi Caiet. multa.
2. Corollar. Secundò colligitur, an, & quomodo intellectus moueat voluntatem quoad specificationẽ, mouet enim in quantum voluntati obiectum proponit: quocirca per se, & propriè ipsum obiectũ est quod mouet. Per accidens verò intellectus tanquam applicans licèt in moralibus censeatur causa per se sicut dans consilium. Sed tunc occurrebat illa quæstio, an hæc motio fiat per veram efficientiam obiecti cogniti, aut ipsius cognitionis in voluntate, vel in actu eius. In qua quæstione

II. *Voluntas sola efficit suũ actum.* Dicendum. Sola voluntas est totum principium efficiens suum actum: atque adeo nihil recipit ab obiecto, neque ab illius cognitione. Est D. Thomæ supra, & Scoti, & communis. Ac patet primò, quia voluntatem efficere suum actum constat, quia est actus vitæ, & debet procedere à principio intrinseco: quòd verò sola efficiat, est valde consentaneum naturæ voluntatis: non solùm, quia perfectè libera est sed etiam quia est quoddam pondus in suum obiectum: vnde fertur in illud ad modum aliarum rerum, quæ habent inclinationem: modus verò operandi alicuius inclinationis vt grauitatis est vt ipsa se inclinet in terminum: à termino verò moueatur finaliter, non effectiuè: ideo non est necessaria alia efficacia. Secundò, quia causa finalis non est actiua: hæc autem causalitas finis sufficit ad mouendam voluntatem, & dandam speciem actui. Præterea cognitio intellectus nõ potest per se & immediatè influere in actum voluntatis: nunquam enim actus vnius potentiæ animæ est principium eliciendi actum alterius, neq; etiam obiectum cognitum potest esse hoc principium, quia vt sic non habet aliud esse realiter, nisi esse ipsius cognitionis.

III. Dices ex Aristot. non potest esse idem principium actiuum & passiuum respectu eiusdem. Cùm igitur voluntas recipiat suum actum, non potest ipsa sola ipsum efficere. Quare Gabriel & Nominales *in 2. dist.* 25. & Capreol. *d.* 24. Palud. *d.* 49. Henric *quodl.* 2. *q.* 5. Ferrar. 1. *contra Gentes, cap.* 23. in diuersas sententias trahuntur. Nam quidam dixerunt esse voluntatem agentem, aliam recipientem. Alij autem, actum fieri ab obiecto vel totaliter, vel partialiter. Caiet. & alij dixerunt, voluntatem habere habitum à natura insitum, quo amat finem, per quem postea facit actum circa media. Sed hæc omnia facilè soluũtur ex dictis. Dicendum est igitur, eandem voluntatem habere totam vim actiuam sui actus, & posse illum recipere: nam potest idem esse simul in actu virtuali & potentia formali. Addit tamen Ferrariensis 1. *contra Gentes, cap.* 44. finem licèt non moueat voluntatem effectiuè adsui amorem, mouere tamen effectiuè ad electionem mediorum. Verum neque ista efficientia propriè tribuitur obiecto voluntatis, sed vt plurimum ipsamet intentio, quæ est actus voluntatis, est ratio efficiendi electionem medij, sicut assensus principiorum est causa effectiua assensus conclusionis.

IV. *De motione ad exercitiũ* De motione quoad exercitium Thomistæ, fingunt, illam necessitatem imperii communiter dicunt, intellectum illo imperio ita efficaciter mouere voluntatem ad primam volitionem finis, vt posito tali imperio non sit in potestate voluntatis non amare: & hoc modo dicunt, intellectum applicare voluntatem ad hunc actum quoad exercitium, & effectiuè: citant Aristot. 6. *Ethicor. à capite* 8. *ad* 11. dicentem intellectum practicum mouere effectiue, & quoad exercitium voluntatem, vt patet in prudentia, cuius imperio posito est impossibile, voluntatem non obedire.

Dicendum tamen est, voluntatem in hoc actu non moueri ab intellectu effectiuè; neq; quo ad exercitium: quod colligitur ex D. Thom. 1. 2. *quæst.* 17. *artic.* 1. vbi ait, imperium non esse in ratione, nisi supposito actu voluntatis, à quo suam vim, & efficaciam sumit: ergo circa primum actum voluntatis non potest esse imperiu. Vnde D. Thom. 2. 2. *q.* 47. ait imperium tantum esse de his, quæ sunt ad finem. Et Arist. supra dicit, imperium esse actum prudentiæ, cuius non est præscribere finem, sed media. Præterea probo non esse possibile imperium adeo efficax circa primum actum voluntatis, quia non potest necessitari ab alia potentia ante omnem suum consensum: nam vel intellectus necessario imperat, vel liberè: si primum, cùm voluntas etiã necessariò obediat, tollitur libertas, si secũdum: ergo vel ipse intellectus liber est formaliter: quod suppono falsum, vel certè libertas illius imperij prouenit ab alio actu libero voluntatis applicãtis intellectum ad imperãdum: de quo actu voluntatis rogo, an sit ante omne imperium, quãdoquidem veniendum est ad vnum primum actum voluntatis liberum factum sine imperio: sit igitur ipsa voluntas finis. Dicunt quidam, imperium esse liberum, tamen non procedere à voluntate priori, sed simul intellectum imperare, & voluntatem amare, & vtrumque actum quasi sese mutuò applicare, & neutrum alterum antecedere: sed hoc neq; exponi, neq; intelligi potest: nam impossibile est, voluntatem per illum actum, quo amat finem, applicare illum ad efficiendum illum actum, quia actus imperatus vt sic, est effectus imperii: effectus verò non potest applicari causæ, deinde hæc mutua applicatio non est sine aliquo genere causalitatis. ergo necessariò vnus actus debet alterum antecedere, saltem naturâ: quare impossibilis est ille circulus in eodem genere causæ, scilic. effectiuè applicantis. & eodem modo dici posset, voluntatem applicare intellectum ad primam cognitionem, contra omnes Theologos. Præterea vsus actiuus est actus appetitus secundùm omnes Philosophos & Theologos. Et tamen hic vsus est applicatio potentiæ inferioris ad opus: ergo non conuenit intellectui. Tandem iuxta hanc sententiam tam libera potentia, est intellectus, quam voluntas: nam æque primo vtraque se determinat libere ad suum opus: quæ omnia & absurda sunt, & non necessaria: nam posito illo iudicio, de quo supra, ponitur id solum, quod ex parte intellectus necessarium est, vt voluntas moueatur. Quare concludo, voluntatem non moueri ab intellectu ad appetendum finem, quoad exercitium actus. V.

Ad fundamentum nego, intellectum practicum semper mouere effectiue volũtatem. Quid vero dicendum sit de prudentia, de qua Aristot. illo loco, infra dicam disputatione sequenti, nam versatur circa media. VI.

SECTIO VII.

A quo moueatur voluntas quo ad exercitium in actu circa finem.

HÆc quęstio proponitur propter quosdam, qui opinati sunt, voluntatem non se mouere in isto actu circa finem, sed necessario debere moueri à Deo. Fundamentum est, quia qui se mouet, debet operari ex intentione finis prius amati, quia finis est principium eius motionis: hic

hic autem modus motionis repugnat ipsi amori & intentioni finis: quam sententiam interdũ videtur indicare D. Thom. 1. 2. q. 9. Alij, vt Scot. 2. d 5. & 25. censent voluntatem mouere se ipsam in primo amore finis.

II. 1. Assertio. Dicendum est primò. Physicè voluntas se mouet, & applicat ad primum actum, quem habet circa finem. quia physicè se mouere, est efficere in se motum: at voluntas efficit in se istum motum ad finem: ergo. Item voluntas non habet potentiam superiorem, à qua applicetur, neque applicatur à causa extrinseca, vt patet: ergo. Confirmatur: nam volũtas applicat alias potẽtias, dum vult hominẽ per illas operari? sed ipsa dum vult finem, simul vult operari circa finẽ; ergo. Dices, vt quis moueat se physicè, non est satis facere in se motum: sed necessarium est, vt efficiat per formam ab ipso comparatam: qua ratione graue non se mouet, sed à generante, quia tantùm efficit illum motum ex vi ponderis naturalis. Respondetur, hoc magis pertinere ad modum loquendi quàm ad rem. Sed dico, illũ modum loquendi non esse verum, maximè in actionibus vitæ, neque in naturalibus.

III. 2. Assertio. Dicendum est secundò. Non solùm physicè, sed etiam moraliter voluntas se mouet in actu circa finem, & magis in actu intentionis, ex D. Thom. 1. 2. quæst. 1. artic. 2. dicente, hominem propriè se mouere in illo actu, qui procedit ex perfecta cognitione finis, & cuius est dominus: sed prima voluntas finis procedit ex prima cognitione finis, & bonitatis illius: & homo est dominus illius actus, quia est actus liber, vt supra diximus: ergo, &c. Confirmatur: nã sæpè iste actus non potest referri in alium, nisi in operantem quia potest esse peccatum. Nã primus finis proximus potest esse rationi contrarius: & ideo D. Thom. supra dixit, in ipsa volitione particularis finis debere perpendi, an eius bonitas sit cõformis rationi: idẽ colligitur ex eodẽ 1. 2 quæst. 6. art. 2. Imò addo non solùm cum actus iste est liber, sed etiam si sit necessarius propter perfectionem finis, & cognitionis posse etiam propriè dici voluntatem moraliter se mouere in tali actu, quia ex plena potestate, & perfectione sua se applicat ad illum actũ. propter quod supra suo loco dixi, illum actum esse verè humanum. Vide quæ diximus supra tract. 1. disp. 2. sect. 2. num. 9.

IV. 3. Assertio. Dicendum est tertiò, voluntas à nulla causa extrinseca creata moueri potest directè ad exercitium actus. Est communis & ex parte probata in lib. de Angelis capit. . . . vbi ostendimus. Angelos non posse isto modo mouere voluntatem: ergo neque reliquæ creaturæ etiam cœli: quia cœli, & reliqua agentia agunt qualitate corporea: voluntas verò est spiritualis. Dico directè, quia indirectè possunt, aliquo mediante corpore, vel appetitu sensitiuo à quo, vt patet, voluntas non directè, sed indirectè moueri potest. Et per hæc excluditur error antiquorum, qui dixerunt cœlum influere in voluntatem actionem volendi: vide D. Thom. 3. cont. August. 7. de Ciuit. c. 5. Chrysost. hom. 50. ad populum.

V. 5. Assertio. Dicendum est quartò. Deo aliquando tribui potest ista motio voluntatis in finem, quia volitio finis potissimè inclinationi voluntatis non est contraria: hac conclusione explico ex D. Thom. in 1. 2. quæst. 9. & sequenti. Nam primò Deus potest mouere voluntatem, quia cum illius actu concurrit, & in illam influit: sed hoc omnino impropriè, isto enim modo concurrit etiam circa media, & concurrere non est mouere. Secundò potest Deus mouere propriè voluntatẽ applicando illã ad opus vel necessariò, si velit, vt suprà visum est, quod tamen rarò, vel nunquam facit, vel liberè: idque variis modis, scilicet ex parte intellectus per inspirationes vel ex parte potentiæ voluntatis, aut infundendo habitum, aut alio modo illam incitando, & impellendo: qui omnes modi maximè pertinent ad operationes gratiæ; licet Aristot lib. de bona fort. ad Alexand. & Plat. ex parte cognouerint, homines excitari ad bonum à Deo. Vide Augustin. 5. de Ciuit. cap. 9. Abul. quæst. 23. in cap. 21 Exod. Ex quibus colligitur, istam prouidentiam aliquo modo pertinere ad prouidentiam autoris naturæ: sed hæc omnia non satis explicant D. Thom. illis in locis, quia neque in omnibus actibus circa finem, etiam bonis, intercedit hæc diuina motio, & est etiam in actibus circa media. Quare addendum est mouere voluntatem ad istum actũ, eo quòd sit autor voluntatis, & illi dedit propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem immediatè oritur. Nam in moralibus, sicut qui consulit vel inducit, censetur causa actus ita qui dat inclinationem naturalem, est causa actus manantis ab illa. Oportet autem huiusmodi actum ex bono vsu naturæ inclinantis procedere. & ideo si sit actus peccati, non refertur in Deum, quia magis est contra: quàm ex inclinatione naturali: quod indicat D. Thom. art. 6. ad 2.

VI. Dices. Eodem modo actus circa medium tribuetur Deo. Respondetur primò. Inclinatio naturæ primò, & per se est ad bonum per se amabile: ad media verò non inclinat nisi ex intentione finis: & media voluntate, & qui amor & intentio non sunt naturales sed eliciti à voluntate, & ideo actus circa media qui ab actu circa finem oritur, in ipsam voluntatem magis refertur, quàm in autorem naturæ. Exemplum esse potest in intellectu provt naturaliter mouetur in assensum principiorum, & se mouet in assensum conclusionum. Ex quibus colligi potest, ex illis duobus actibus circa finem voluntatem magis propriè referri in Deum, quam intentionem: quia voluntas magis ex sola inclinatione naturæ procedit.

VII. Argumenta Scoti probant priores duas conclusiones, rationes verò Caietan. non vrgent contra illas, quia vt voluntas verè se moueat, non est necessaria præcedens intentio finis: sufficit enim antecedere perfectam cognitionem finis, & voluntatem plena potestate ferri in illũ. Quare supra tract. 1. dixi, ipsam motionem in finem esse actum humanum, & aliquo modo propter finem. Quare falsum est, volitionem finis non esse voluntariam per modum actus: contrarium enim docet D. Thom: 1. 2. quæst. 9. articul. 4. ad 1. & 2. Et patet quia ille actus est in potestate voluntatis, & quia vult, efficit illum.

DISPVTATIO VII.

De fruitione.


DIXIMVS de actibus voluntatis, qui versantur circa finem non acquisitum: sequitur, vt dicamus de actu, qui tantum elici potest, fine iam acquisito, vt expeditis actibus omnigenis circa finem veniamus ad eos, qui circa media versantur.

SECTIO I.

Vtrùm fruitio sit actus voluntatis

I. 1. Sententia. PRima sententia negat, quam tenet Sot. *in 4. d. 49. q. 2. art. 4.* qui de fruitione beatorum loquens dicit esse ipsam consecutionem, atque adeò esse ipsam beatitudinem: ad voluntatem autem pertinere vel per modũ obiecti, vel per modum actionis efficientis in voluntate passionem gaudii, fauet D. Thom. *1. 2. q. 11. art. 1. ad. 1. & 1. p. q. 26. art. 2.* his locis indicat fruitionem esse ipsam beatudinem creaturæ rationalis. Et Aug. lib. de morib. Eccl. cap. 3. *Quid est* (inquit) *frui, nisi apud te habere quod diligis?* Fundamentum est, quia frui est fructum capere: sed illa actio, qua quis fructum capit, est consecutio illius: ergo, &c.

II. 2. Sententia. Secunda sententia dicit, fruitionem esse in voluntate, & in hoc conueniunt ferè alii Theologi: tamen diuerso modo. Nam Scot. *in 1 d. 1. q. 3.* dicit esse amorem propter verba August. 1. *de doctr. Christ.* dicentis cap. 4. *frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam* tamen Caiet. Capr. & alii dicunt non esse amorem, sed gaudium, quod etiam indicat D. Thom. *1. 2. q. 11. art. 1. & q. 5. de potentia, art. 1. ad 15.* his enim locis & fruitionem numerat inter actus à voluntate elicitos, & dicit sequi ex amore, & præsentia rei amatæ. Videatur *1. p. q. 12. art. 7. ad 1.*

III. 3. Sententia. Tertia sententia est fruitionem non esse vnum actum, sed aggregatum ex amore, & gaudio: præcipuè tamen requirere amorem: ita Hipal. *in 1. d. 1 art. 2.* & quidam alii.

IV. Notatio 1. Ne solùm sit quæstio de nomine: Nota in fruente de quacunque re hæc tria esse necessaria, amare, possidere, & gaudere, & præter hæc nihil aliud. Primum patet, nam si quis amat, & nullo modo possidet desiderare poterit, sed non frui: quia frui est terminus desiderii: vnde est illud Prouerb. 7 *Veni fruamur concupitis.* Item qui amat, & possidet, si non delectatur, non fruitur: nam qui sumit potionem amaram, quam appetebat, non fruitur. Vnde August. 10. de Trinit. cap. 10 *fruimur* (ait) *rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Secundum, nempe hæc sufficere, patet, nam qui hæc habet, quocunque alio careat, fruitur. Concludo ergo, fruitionem non esse aliquid ab his distinctum, siue hæc tria inter se distinguantur, siue non, de quo infrà.

V. Notatio 2. Præterea secundò certum est, ex his tribus amorem, & gaudium in voluntate esse: possidere verò pertinere ad eam potentiam, quæ tenet bonum amatum: siue illa intellectus sit, siue sensus. Neque enim audienda est illorum sententia, qui dicunt, voluptatem, seu gaudium non esse actũ appetitus, seu voluntatis, sed eius potentiæ, quæ bonum amatum tenet: atque adeò voluptatem, quam aliquis capit, v.g. videndo esse in ipso visu, quod tenet Adam. *in 1. d. 1. q. 3* quoniam cùm gaudium, & delectatio tendat ad bonum sub ratione boni, vt per se constat: manifestum videtur hunc actum ad appetitũ pertinere, de quo videri potest Greg. *in 1. d. 1. q. 2.*

VI. Notatio 3. Ex his colligitur tertiò, fruitionem propriè non esse amorem, tum quia amor per se abstrahit a cõsecutione, & eiusdẽ rationis est, siue delectatio adsit, siue non. Vnde Paul. scribit ad Philem. quem iam diligebat, *Ita te fruar in Domino.* Et præterea Aug. 8. de Ciuit. c. 9. *Nemo* (inquit) *beatus est, qui eo non fruitur quod amat.* Vnde cùm 1. *de doctr. Christ.* dicit, frui esse *amore inhærere.* non intelligit esse amorem ipsum: sed illam inhæsionem, seu quietem, quæ ex amore nascitur, quod etiam patet ex vi ipsius nominis: nam frui est capere fructum à re: amor autem solum dicit pondus in rem amatam.

Vnde quartò videtur ex dictis sequi consecutionem obiecti, vt sic, non habere rationem fruitionis, nisi fortè quasi gaudio informata. Vnde gaudium ipsum est, quod per se nomen istud meretur, quamuis interdum fortè significet ipsam consecutionẽ, quæ est causa, vel principium gaudii: sicut è contra ipsum gaudium beatorum solet dici beatitudo, quia semper est cum beatitudine coniunctum. Hæc omnia ex dictis, & ex communi loquendi modo satis videntur comprobari, & ex Augustin. *lib. Octuag. trium quæst. q. 30.* vbi ait *frui esse fructum capere:* idem est modus loquendi scripturæ Eccles. 5. *Qui amat diuitias fructum capiet ex eis.* Vnde dico fruitionem ad voluntatem pertinere. Probatur ex dictis, quoniam est gaudium, & hæc est sententia D. Thom. Et ideò *in 1. 2.* non egit de gaudio voluntatis. Quapropter cùm *art. 1. ad 1. q. 11.* visionẽ vocat fruitionem, loquitur realiter, seu obiectiuè quod ipse satis explicuit, & *ibi, & solutione ad 3. & in corpore art.* apertè docet fruitionem versari circa bonum, sub ratione boni, & inde concludit esse actum voluntatis. VII. Notatio 4.

Sed quærat aliquis, vtrùm sit actus effectiuus à voluntate, vel sola passio? Scotus enim suprà de gaudio loquens dicit esse solam passionem. Item dicit fruitionem vt actio est, esse in intellectu, vt passio in voluntate. Fundamentum Scoti est, quia omnis actio voluntatis est in eius potestate: gaudium verò minimè: sicut neque dolor. Confirmatur, nam omnis actus voluntatis est volitio, aliàs esset amor, tum è contrario, quia tristitia non est nolitio: beati enim nolunt peccasse, & tamen non habent tristitiam. VIII. Gaudiũ esse tantùm passionem putat Scot.

Dico tamen fruitionem esse actum à voluntate effectiuè productum, est D. Thom. *1. 2. q. 22. art. 3 ad 3.* quam benè prosequitur Caietan. *1. p. q. 64. art. 3.* Est etiam Aristot. *3. de anima textu 29.* vbi ait, delectari esse operari ad bonum. Ratio potissima est illa communis, quia actus vitæ procedit à principio intrinseco: gaudium autem manifestissimè est actus vitæ. Dices, ideo procedere ab intellectu, qui etiam est principium actus vitæ: sed contra hoc est: nam vel intellectus efficeret delectationem vt cognitio est vel ratione boni, quod repræsentat, vel vt consecutio est. Non primum: nam suprà ostendi, actum vnius potentiæ non esse productiuum actus alterius potentiæ, & quoad hoc eadem est ratio de amore, gaudio, & de aliis actibus volũtatis. Secundum etiam patet, quia obiectum respectu gaudii tantùm est causa finalis: & deinde non habet aliud esse reale nisi esse cognitionis. Tertium illud de consecutione etiam nõ placet: nam aliàs omnis voluntas effectiuè fieret ab illo actu, qui est formalis consecutio boni amati: quoniam ille actus sæpe est actus alicuius sensensus, & nonnunquam exterioris membri. Et præterea cum sola efficientia intellectus non possit rectè consistere vita, quæ est in hoc actu gaudii, si non fieret ab ipsa voluntate, quia respectu ipsius voluntatis est actus vitæ, & illam informat modo vitabili: hic autem modus necessariò requirit efficientiam in ipsa potentia quæ informatur actu vitæ: & propterea hi actus sunt immanentes essentialiter. Tandem confirmatur à simili, nam impossibile est, vt vna potentia animæ per operationem ab alia productam, cognoscat, ergo neque vt amet. IX. Gaudiũ effectiuè fieri à voluntate, vera sententia.

Ad Scotum respondetur, actum voluntatis nonnunquam esse necessarium, vel simpliciter, X. Ad Scotum nu. 8.

vt de

vt de amore, Dei clare viso supra dicebam, vel ex suppositione, & hoc modo gaudium est actio necessaria, nempe ex suppositione amoris, & boni consecuti. Ad confirmationem Caietan. supra vult, gaudium, & tristitiam non esse volitionem, nec nolitionem: vnde negat, omnem actum voluntatis hac partitione comprehendi: tamen Gregor. dicit, gaudium esse volitionem: quoniã Augustin. vocat gaudiũ voluntatẽ quãdam Dico tamen: omnẽ actum voluntatis esse vel prosecutionẽ boni, vel fugã mali. Et si hoc significetur nomine volitionis, gaudium ad voluntatem pertinet: quod docuit Arist. 6. Ethic. *cap.* 2. Idem sentit August. 14. *de ciuit. cap.* 6. Vbi lætitiam consensionem, tristitiam dissensionem voluntatis vocat: tamen nomine *volitionis*, & *nolitionis*, proprie videntur significari amor, vel odium: & hoc modo non conuenit neque gaudio, neque tristitię, vt statim latius dicam. Et propterea Deus habet nolitionem, & odium peccati, nullam tamen tristitiam: & in hoc sensu gaudium non est volitio, nihilominus esse potest quidam actus voluntatis, qui est vitalis, quædã quies, seu suauitas, & dulcedo quædam, quæ ab ipso appetitu in semetipso nascitur ex præsentia boni amati.

XI. *Appetitus sensitiuus vt dicatur frui* Sed vlterius quæret quis, vtrum iste actus fruitionis ita sit in voluntate, vt non sit etiam in appetitu sensitiuo. Respondetur, certum esse, appetitum sensitiuum capere voluptatem & delectationem, non tamen ita perfectè, vt capit voluntas, sicut bona spiritualia, & apprehensio intellectus perfectiora sunt, ex his oritur gaudiũ: & propterea nomen fruitionis, & gaudij proprie & communiter tribuitur soli delectationi voluntatis: nonnunquam verò etiam extenditur ad appetitum sensitiuum, vt patet ex illo loco 7. *Prouerb.* & ex Augustin. *libr. Octuag. trium quæst. trigesima.*

SECTIO II.

Quodnam sit fruitionis obiectum.

I. Ex dictis hæc videntur sumi vt certa. Primum, obiectum fruitionis esse bonum sub ratione boni, quia est modus appetitus prosequentis obiectum. Secundum, illud bonum esse debere delectabile, quia est causa delectationis in suo genere: at causa finalis non est causa delectationis, sed quod delectabile est. Dices: etiã bonum honestum est causa delectationis, imo perfectissima causa. Respondetur. Ratio, quæ delectat, sæpe est honestas: tamen ipsummet honestum bonum, prout aptũ est generare delectationem, inducit rationem boni delectabilis, & sub hac ratione est obiectũ fruitionis. Tertium est, hoc obiectum, & bonum debere esse consecutũ. Quibus positis dubium primum est, vtrũ hoc obiectum sit medium, vel tantũ finis, vel si finis, an quicunque, vel solum vltimus? Ratio dubitandi est, quia August. 10. *de Trinit. c.* 11. ait, nos non frui ea re quam propter aliud amamus, atque adeo frui solo vltimo fine. Vnde concludit peccatum mortale esse frui creatura. In contrarium autem est verbum ipsius Aug. lib. de doct. Christ. cpa. 3. *frui est vti cum delectatione:* vti autem mediorum est.

II. *1. Assertio.* Dicendum primo. Gaudium esse potest non solum de fine in se, sed etiam de medio, quamuis ratio gaudendi, seu formale obiectũ semper sit finis: nam gaudium oritur ex consecutione boni amati: sed ipsum medium est quoddam bonum amatum: ergo. Vnde experimur nos delectari, quando media conuenientia obtinemus. Quod autem ratio formalis gaudii sit finis, patet, quia si illa delectatio erit ex intrinseca bonitate ipsius medii, iam non est gaudium medij, vt medium est, sed vt est finis, & bonum per se amabile. Si verò est de medio propter vtilitatem ad finem: ratio gaudend. est ipse finis. Quod etiam patet, quia omne bonum amatum est finis, vel ratione finis: ergo omne bonum quod delectat, est finis, vel ratione finis.

III. Obiicies: nam obiectum gaudii debet esse bonum delectabile, at medium vt medium est, nõ est delectabile, cùm nullam in se habeat bonitatem, vt patet in potatione amara. Ideo dicunt aliqui, illam delectationem, quæ cum executione medii coniuncta est, non versari circa ipsum medium, quia reuera non est illud, quod delectat, sed circa ipsum finem: nam ex quadam spe illius nascitur. Sed quæstio videtur de nomine tamen reuera, quamuis diuitiæ, v. g. tantùm sit bonum vtile, tamen ipsæ verè amantur, & desiderantur non habitæ, & ipsæmet comparatæ delectant.

IV. *2. Assertio.* Dicendum est secundò, non solùm finis vltimus, sed proximus etiam potest ipse esse obiectum gaudii, quod nonnunquam appellari solet fruitio, quamuis ratio hoc nomine importata in solo gaudio de vltimo fine perfectissimè inueniatur. Probantur singula: nam omne bonum, quod per se amatur, & desideratur, comparatum per se etiam delectat, vt experientia constat, & ratione patet, quia desiderio respondet gaudium, sicut motui quies, cùm peruenitur ad terminum: voluntas autem cùm id obtinet, quod per seipsam amabat: peruenit ad terminum: ergo. Hoc autem gaudium esse fruitionem, patet ex dictis, & ex communi modo loquendi omnium ex illa definitione Augustini, *frui est inhærere rei propter seipsam.* Ratio verò vltimæ particulæ est, quia fruitio dicit quietem voluntatis: voluntas autem nunquam perfectè quiescit, donec finem vltimum consequatur: nam cùm in aliis finibus non omnino sistat, quocunque obtento, semper relinquitur aliud inquirendum: & hic est frequens vsus apud Sanctos, & apud Scholasticos.

V. *De obiecto fruitionis, sententia Durandi.* Sed inquirendum superest, quod sit obiectum huius fruitionis? an ipse finis, qui finis dicitur finis Quod: an ipsa consecutio, quæ dicitur finis Quo, vel formalis. Durandus *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 2. de fruitione beatorum loquens negat obiectum illius esse Deum ipsum: sed dicit, visionem ipsam vel consecutionem Dei. Fundamentum est, quia fruitio pertinet ad amorem concupiscentiæ: obiectum autem huius amoris & fruitionis, quæ ex illo obiecto sequitur, non potest esse ab amante re, & supposito distincta, sed aliquid ipsi inhærens, quia debet esse bonum eius. Et confirmatur, quia illud bonum non delectat nisi vt consecutum: ergo debet haberi aliquo modo, iuxta Diuum Thomam 1. 2. *quæst.* 11. *art.* 1. *ad* 7. & *art.* 3. *ad* 3.

VI. Durand. tamen in duobus errat: Primò, quia nullam agnoscit fruitionem ad amorem amicitiæ pertinentem. Certum est autem, posse nos gaudere de bonis amici, quia illius, propter bonum eius: & suprà in materia de beatitudine ostendimus, beatos habere gaudium perfectissimum de bonis Dei: & huius gaudii obiectum sine dubio est res supposito ab amante distincta, nempe bonum amici ab illo possessum, nam in hoc quiescit appetitus amoris amicitiæ: verùm tamen est, nomen Fruitionis magis propriè attribui

tribui gaudio quod ad amorem concupiscentiæ pertinet: quoniam frui est fructum capere. Vnde videtur importare respectum ad commodum ipsius fruentis. Secundò errat, cùm negat primum, & principale obiectum istius fruitionis non posse esse rem supposito distinctam à fruente, vt in beatis est Deus. Nam contraria est sententia communis Theologorum *in 1.d.1.* vbi Gabriel *quæst.*4. Scot. & alij *in 3.d.23.* Caietan. in simili quæstione *in 2. 2. quæst. 17. articul.5.* Et ratio est est, quia res, quæ est supposito distincta ab amante, potest esse per se bonum eius, & amari amore concupiscentiæ, & consequenter esse obiectum gaudij, quod ex amore isto procedit. Et inductione patet, quia amans delectatur in ipsismet delicijs, & Deus per se est summum bonum beati magis quàm cætera omnia, quæ illi inhærent, & per se est intimè illi vnitus: & tandem si ipsa visio delectat, est in ordine ad ipsum Deum. Confirmatur, quia illud est obiectum primarium fruitionis in patria, quod est obiectum primarium spei in via: sed hoc obiectum spei est Deus ipse, qui est merces nostra: aliàs spes non esset virtus Theologica. Cùm ergo D. Thom. dicit, consecutionem esse obiectum fruitionis, loquitur de beatitudine formali, & obiecto eius per modum vnius: & hoc modo verum est, totam illam beatitudinem esse vnum integrum obiectum fruitionis: quia tamen in illo plures res includuntur, si ita illas inter se conferamus, primum obiectum fruitionis est ipsum primum obiectum beatitudinis, & amoris: reliqua verò sunt quasi secundariò. Et per hæc satis patet ad fundamentum Durand. Ad confirmationem dicitur, consecutionem quidem esse conditionem necessariam, sine qua non erit perfecta fruitio: non tamen esse primum obiectum, sed veluti perfectam applicationem obiecti.

VII. *Duplex modus fruitionis.* Ex quibus omnibus efficitur, duplicem esse modum gaudij, vel fruitionis: alia enim est perfecta fruitio: alia verò imperfecta: nam cùm sit de fine consecuto, si finis perfectè assecutus sit, fruitio est perfecta, si sit assecutus in spe quadam: potest hinc oriri aliqua fruitio, sed imperfecta, quia illa iam est aliqualis consecutio: & hæc videtur illa fruitio, de qua Paul. *spe gaudentes.* Dubitari tamen non immeritò potest, an duæ istæ fruitiones sint specie, vel accidentaliter distinctæ, & maximè de fruitione viæ, & patriæ. In quo vnum videtur certum, nempe fruitiones, quæ oriuntur ex amicitia, esse eiusdem speciei, quia habent idem obiectum æquè perfectè consecutum, nempe bonum, quod reuera Deus possidet, & hæc est ratio huius fruitionis. Neque refert, cognitionem eius non esse æquè perfectam, vt patet etiam in ipsis actibus amoris: tamen de fruitione quæ ex amore cõcupiscentiæ oritur, res videtur dubia, quoniam videntur specie differre, quia obiectum fruitionis est bonum iam consecutum, & sub hac ratione dat speciem fruitioni. At verò licet Deus in se sit idem bonum hominis concupiscentis ipsum: tamen ratio tenendi illum & possidendi omnino est diuersa: imò in via gaudium non tàm est de Deo obtento, quàm de Deo, qui speratur in patria.

An specie distinguantur. Fruitiones ex amore amicitiæ procedentes eiusdem sunt speciei. Quæ ex amore concupiscẽtiæ procedunt videntur differre specie ab aliis.

VIII. D. Thom. tamen 1.2 *quæst.11. articul.4. ad 2.* indicat istas fruitiones esse eiusdem speciei. Constituit enim discrimen inter fruitionem de fine non vltimo, & fruitionem de fine non perfectè habito, comparando eas cum fine vltimo perfectè consecuto: & dicit, fruitionem de fine non vltimo, differre specie ab illa: fruitionem autem de fine vltimo imperfectè consecuto esse propriam, licet imperfectam. Et probatur ratione, quia primarium obiectum, quod dat speciem fruitioni viæ, non est spes, sed ipsummet bonum diuinum, vt perfectè obtinendum: quod quidem bonum quamuis re vera obtentum non sit, tamen ratione spei, & gratiæ apprehenditur, ac si esset obtentum. Quod à simili explicatur: nam cum aliquis voluptatem capit in actu turpi, quem non exercet, cogitatione tamen illum apprehendit, ac si exerceret: voluptas illa eiusdem speciei, ac eiusdem malitiæ est cum voluptate ipsiusmet actus: nam licet obiectum in re non sit: tamen ita apprehenditur, ac si in re esset. Et potest hoc confirmari ex dictis, quia licet consecutio sit necessaria ad istam fruitionem: tamen non est primúm obiectum eius: ergo quamuis ipsa non sit in re, poterit manere species fruitionis, licet non ita perfecta. Præterea cum bonum consecutum dicitur obiectum fruitionis, intelligendum videtur eo modo, quo bonum est obiectum voluntatis, scilicet vel verum bonum, vel apparens: ita in fruitione erit bonum consecutum, vel quod apprehenditur vt consecutum. Et hoc quidem modo potest probabiliter defendi, aliquam posse esse fruitionem in via, quæ quoad substantiam eiusdem speciei sit cum fruitione patriæ: quamuis res mihi videatur satis dubia. Addo etiam, quod aliquod gaudium potest esse tale in via, quod in eadem specie non potest manere in patria, nempe illud, quod ex ipsamet spe oritur tanquam ex principali obiecto: nam hæc manere non potest vbi non manet obiectum.

SECTIO III.

Quomodo gaudium ab amore distinguatur.

I. PRima sententia negat distingui: ita Aureol. apud Capreol *in 4.d.4. articul 2.* qui non distinguit in voluntate, nisi duos actus: alterum ante finem acquisitum, quem dicit desideriũ, alterum post finẽ acquisitum, quẽ dicit amorem, & gaudium. Et probatur, quia in omni appetitu tantum sunt duo, motus, & terminus: nam quid est, inquit, amare diuitias, quas non habes, nisi desiderare illas? & sic de cæteris. Et quid est amare bona amici, nisi amare illum?

II. Dico tamen primò amorem differre ratione sua formali à desiderio, & gaudio. Probatur primò, quia est actus separabilis ab illis. nam dari potest actus particularis, qui sit odium, & non tristitia, neque timor, vt patet in Deo, & beatis, & in nobis ipsis aliquando experimur: hoc pacto potest dari actus amoris, qui nec desiderium sit, nec delectatio: nam quod est odium in malo, id est amor in bono. Confirmatur: nam contingit amare rem præsentem, & ideo non desiderare, neque etiam frui, vel delectari, si fortè res ipsa delectabilis non sit. Et ratio à priori ex obiectis desumenda est: quæ in superioribus ferè est explicata, quoniam amare est vitali quodam pondere ferri in bonum cognitum, illique vniri, ex quo sequitur appetitus obtinendi bonum illud, & posita præsentia sequitur gaudium quod non vnit amantem cum amato, sed potius est, vt supra dixi, quædam suauitas, quæ ex illa vnione, & boni possessione oritur, vnde sumitur confirmatio, nam desiderium, & gaudium sunt effectus amoris: ergo.

III. Ad fundamentum Aureoli dic, in omni appetitu non duo, sed tria reperiri. nam primum omnium est pondus in finem, quod in appetitu vitæ fit vitali modo, & in illo consistit amor, & ex illo sumuntur alia duo, scilicet motus, & quies. Ad confirmationem respondetur amorem esse velle bonum eo modo, quo *velle* dicitur de omni actu voluntatis appetentis: tamen non est *velle*, si proprie sumatur pro desiderio, cuius signum esse potest amor quidam complacentiæ, quem haberi contingit circa rem pulchram & bonam, quam non desidero, si tamen habere illam complacentiam ad appetitum potius quam ad intellectum pertineat, de quo suo loco dicemus. Et ex his rationibus colligitur: supradictos actus non solum formaliter, sed etiam realiter semper distingui, quia reuera habent effectus, & modos productionis valde diuersos. De amore autem, & desiderio nonnulla potest esse quæstio, an aliquando possint in eundem actum coalescere secundum rem, quam infra obiter expediemus agentes de electione.

IV. Quæri autem potest, quisnam horum actuum sit perfectior? Dico tamen, per se & ex natura rei loquendo, amorem esse perfectiorem gaudio. Probatur, quia est principium, & fons eius, & gaudium est quasi passio amoris: nam amor est, qui efficit primam vnionem inter amatum, & amantem: qua ratione aliis actibus præfertur: ergo & gaudio. Et confirmatur in amore, & gaudio charitatis [in quibus Capreol. gaudium præfert amori.] amor enim ipse est essentialiter ipsa charitas: gaudium vero est quid consequens, vnde odium Dei quod opponitur amori, maius peccatum est, qu àaccidia quæ opponitur gaudio de bonis Dei, vt docet D. Thom. 2.2.*quæst*.34. & 35. Sed quid si amor sit inordinatus de re propter delectationem tantum: eritne tunc minus perfectus, quam delectatio subsequens? Respondetur, per se non esse necessarium: nam sæpe actus vitæ est perfectior suo obiecto, vt actus videndi, albedine visa: interdum vero contingere poterit delectationem amatam esse perfectiorem, si ex natura sua nata sit oriri ex quodam actu nobiliori, quam sit amor delectationis.

DISPVTATIO VIII.

De electione, & consensu, deque cognitione præuia ad talem actum.


DIximus de actibus circa finem, dicendum sequitur de actibus circa media, qui ad ordinem intentionis pertinent, de quibus ego simul disputo, quia easdem difficultates continent. Et, vt dicemus, hi actus nullo fere modo distinguuntur, licet D. Thom. *in* 1.2.*q*.13. & *sequenti*, hanc doctrinam separauerit.

SECTIO I.

Quid sit electio, quod eius obiectum, & cuius potentiæ sit actus.

I. ELigere, si vim nominis consideremus, est vnum è multis separare: idque cæteris præferendo, quod intellectu nonnunquam fieri potest, cum è duabus sententiis alterum alteri præfert, non tam propter libertatem, quam quia rationibus, vel alio modo verisimilior demonstratur: proprie tamen *eligere* actus est voluntatis. Et hæc sit prima conclusio: quæ probatur primo ex communi consensu hominum: nam licet quis iudicet hoc esse melius, vel vtilius donec illud velit, non censetur elegisse. Secundo *eligere* est actus existens in potestate eligentis, solum autem velle, & ea, quæ voluntati subsunt, sunt in potestate hominis: nullus vero eligit, quæ necessario illi insunt: & in ipsis iudiciis eatenus est aliquis modus electionis, quatenus ab intellectus, & voluntatis consensu pendet. Dices, Aristot. quasi dubitans 6.*Ethic.cap*.3. concludit electionem esse vel appetitum intellectiuum, vel intellectum appetitiuum. Respondetur, illis verbis solum indicasse, electionem pertinere aliquo modo ad intellectum, non tanquam ad elicientem, sed tanquam ad dirigentem, & ordinantem: & ideo ibidem appellat electionem potentiam consultatricem. Dices, hoc commune esse omnibus actibus voluntatis: qua ratione ergo tanquam proprium electioni tribuitur. Respondet Diu. Thom. 1.2.*quæst*.13 *articul*.1. electionem materialiter esse in voluntate, quia ab illa habet substantiam suam: formaliter vero esse ab intellectu, quia ab illo habet quendam ordinem, qui est tanquam forma istius actus, quod obscurum valde est: sed exponam statim. 1. Assertio.

II. Nota tamen *electionem*, si consideremus vim dictam vocis, necessario fieri inter multa, quomodo fieri sæpe contingit in voluntate, tamen in Philosophia morali generalius sumitur, omnis volitio efficax alicuius rei particularis, quæ non propter se amatur, sed propter aliud, electio dicitur: quamuis contingat non fieri inter plura, sed illud medium esse vnum tantum. Et hæc sit secunda conclusio, quæ etiam est communis. Et ratio est, quia ratio volentis à fine speciem sumit: quare actus humanus per ordinem ad eundem finem eandem speciem, & essentiam retinet: siue sit vnicum medium, siue conferatur cum aliis: nam hoc accidentarium est actui morali, & per se illi non confert bonitatem, neque malitiam, & ideo si seruatur species, seruatur etiam nomen. 2. Assertio.

III. Dico tertio. Obiectum electionis est medium particulare vt medium, seu vt bonum vtile. Est communis, & probatur ex dictis, quia electio à voluntate, & intentione distinguitur, vt suppono: & ex illis oritur. Omnis autem volitio boni, quod per se amatur, ad voluntatem, vel intentionem pertinet: ergo electio non potest esse nisi de bono propter aliud. Similiter quod sequitur ex intentione finis, vt sic, est volitio medii propter finem: ergo illud est materia electionis: solum nota circa hoc medium versari, & intellectum & voluntatem: intellectus confert tam medium cum fine, quam media inter se, & de illis iudicat, & voluntati proponit: voluntatis vero est eligere vnum illorum. 3. Assertio.

IV. Ex quo intelligitur quod dixit D. Thom *formaliter electionem esse ab intellectu*, non intellexit [vt impugnauit Aureol. apud Capr. *in* 1.*d*.1.*q*.2.*ad argumenta contra* 3.*conclusionem*] aliquid vere esse in actu electionis, quod ab intellectu fiat, quia intelligi nullo modo potest substantiam electionis fieri à voluntate, quin tota ratio illius actus vsque ad vltimam differentiam ab eadem potentia eliciatur: & patet in elicitur vt est voluntas medij propter finem: hæc autem est ipsa ratio formalis electionis: tamen hæc ipsa ratio formalis peculiari quadam ratione tribuitur intellectui: quia con-

conferre vnum ad alterum est proprium opus rationis, & in tantum reperitur in voluntate, in quantum præcedit in intellectu, à quo illam vim participat: & ita explicuit D. Thom. *q.22 de veritate artic.15.* Alio modo electio dicitur pendere à ratione tanquam à forma, non simpliciter vt existat, sed vt sit prudens, vel imprudens, & hoc aperte voluit Aristotel. *loco citato sexto Ethic. cap.3.*

V. Sed arguitur contra conclusionem: nam eligere contingit non solum inter media, sed etiam inter fines: nam inter bona plura per se appetibilia vnum sæpe eligimus, aliis relictis: & inter fines vltimos contingit electio: nã licet verus vltimus finis vnus tantum sit: tamen homo potest ponere vltimum finem errando in multis rebus, & ideo potest eligere inter creaturam, & creatorem: quod scriptura sæpe indicat. Et confirmatur: nam eorum est electio, quorum est consultatio, sed consilium potest esse inter bona per se amabilia: ergo. Respondetur primo: si electio solum significet amorem vnius rei præ multis, & inter multa, concedo, huiusmodi electionem posse versari circa fines, & bona per se amabilia: tamen, vt dixi, non est hæc essentia electionis, sed amare vnum propter aliud: & hoc tantum conuenit medio vt sic, & hoc sufficiebat quo ad ipsam rem: tamen Aristot. & Diu. Thom. & fere Theologi indicant, electionem inter multa solum esse de mediis. Dico præterea secundo huiusmodi electionem inter multa vel formaliter, vel virtute esse ex intentione alicuius finis pręcedẽtis, & hoc modo vel formaliter, vel virtute esse de mediis. Quod sic patet primo. Omnis motus procedit ex intentione alicuius termini: consultatio autem, & electio est quasi motus quidam rationis, & ex intentione alicuius finis procedit: ergo. Probatur illa minor: nam consultatio est collatio quædam inter multa bona, & ideo necessario supponit voluntatem iam affectam circa bonum in communi.

VI. 4. *Assertio.* Dico quarto. Obiectum electionis debet esse aliquid, quod à nobis fieri potest. Duo continet conclusio: alterum obiectum debere esse posſibile: & hoc certum est, quia electio procedit ex intentione efficaci finis: voluntas autem efficax nõ inclinat ad imposſibilia. Item quia electionis obiectum est bonum vtile vt sic: id autem quod est imposſibile, non est vtile. Altera pars conclusionis est, obiectũ electionis esse factibile ab eligente: ita Aristot. 3. *Ethic. cap.2.* & patet inductione, nam ea, quæ non possumus facere, possumus quidem amare: eligimus autem operari hoc, vel illud, vt rem amatam consequamur. Dices: etiã eligimus res, quas non facimus, vt cibum, hunc potius quam illum: vitã potius, quam mortem & personas ad hoc vel illud munus. Respondetur: hæc ipsa exempla explicant rem: nunquam enim quis eligit rẽ nisi provt ab ipsius opere vel omnino, vel ex parte pendet, vel ad illud ordinatur, sin minus tantum potest desiderare, vel amare: vt qui diligit pecunias, tunc dicitur eligere, quando vel diligit illas inquirere, vel quando actione sua potest efficere illas suas: idem est de reliquis. Et ratio esse potest, quia nos in tantum intendimus finem, in quantum actionibus nostris possumus eum consequi: & ideo electio, quæ ex hac intentione sequitur, versatur vel in actionibus nostris, vel in rebus provt actionibus nostris subiectæ sunt. Dices: idem igitur erit de intentione. Respondetur. Intentio quatenus versatur circa ipsum finem obiectiuum, sæpe est de re, quam nos non possumus facere, sed tamen possumus actionibus nostris consequi, & hac ratione, & provt aliquo modo includit voluntatem mediorum, dicit etiam respectum aliquem ad actiones nostras: quod D. Thom. *1.q.13. artic.4.* adnotauit.

SECTIO II.

Vtrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.

I. *Notatio I.* CONsensus propria significatione animorum, aut iudiciorum concordiam significat: & hoc modo non vnum actum, sed plures, vt sibi similes significat, vt habetur 1. ad Corinth. 7. *Nisi ex consensu ad tempus*, tamen hinc translatum est hoc nomen ad significandum voluntatem concordem cum iudicio rationis in eodem homine. Propter quod Bonauent. *in 2.d.38. quæst vlt.* dicit, istum actum non esse voluntatis, neque intellectus, sed vtrique mutuo conuenire. Verum ex communi vsu aliorum Theologorum consensus proprie significat actum voluntatis: cuius rationem tradit D.Thom. *1.2.q.15. art.2.* Et alia esse potest, quia iudicium intellectus antecedit voluntatis actum, & est quasi naturalis. In potestate autem voluntatis est, illi assentiri, vel non: & ideo illa dum libere operatur, est quæ perficit consensum, licet interdum etiam apud Arist. 6. *Ethic. c.12.* consensus referatur ad intellectum.

II. 2. *Notatio.* Nota tamen secundo, hoc nomen hac ratione posse tribui cuicunque actui libero voluntatis acceptantis bonum intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfici consensu: & sic non est specialis actus: & non solum circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus proprie videtur fieri post perfectam deliberationem, & consultationem: ideo peculiariter vsurpatur ad significandum quendam peculiarem voluntatis actum circa media iam ratione proposita, & iudicata conuenientia. Et hęc propria est difficultas, an talis consensus posſit esse actus alius ab electione.

III. Ratio dubitandi est: nam D.Thom. videtur distinguere istos actus 1.2.q.19. & 13. quorum distinctionem sic possumus intelligere, vt consensus, & electio ita versentur circa media, sicut voluntas, & intentio circa finem: nam intellectus primo proponit medium vt bonum, & vtile: & voluntas simpliciter amat illud vt bonũ quoddam est, & conueniens, & hic amor vt sic est consensus: nam est prima concordia voluntatis cum iudicio circa medium: postmodum vult illud medium vt exequendum: & hæc erit proprie electio. Et confirmatur iste modus: nam in fine illæ duæ rationes formales boni vt absolute amati, vel vt cum ordine ad executionem, distinguunt duos actus: ergo idem erit in ipso medio.

IV. Sed mihi non satisfacit hic modus, quia medium vt medium non habet bonitatem nisi in ordine ad finem: ergo non potest amari nisi cum eodem ordine: ergo si amor sit efficax circa medium, necessario dicet ordinem ad executionem circa medium ipsum: non enim apprehenditur vt vtile, nisi vt exequendum: & re vera nihil aliud est velle efficaciter medium, nisi velle exequi illud. Confirmatur, quia si aliqua posſit esse distinctio inter medium volitum secundum se, & in executione potius esset talis distinctio inter electionem, & vsum, vt magis patebit infra. Et tamen ipse D.Thom. *1.2. quæst.15. artic.3. ad 3.* dicit vbi solum inuenitur vnum medium quod placeat, non differre consensum ab electione, nisi per diuersos respectus rationis: cum tamen in

vnico etiam medio essent distinguendi actus, si distinguerētur illo modo. Addit verò D. Thom. *loco citato*, vbi sunt plura media, distingui prædicto modo, quia oblata media volūtati prius placent, & tunc consentit, postmodum vnum præfert cæteris, & eligit; sed re vera illa prior complacentia non satis intelligitur, nam vel est iudicare omnia hæc media esse vtilia, & conuenientia; & hoc est intellectus, vel est amare, & velle illa omnia, & hic actus non reperitur; quia voluntas vnum vult, cætera omittit. Cuius signum manifestum est, quia si contingat omnia illa media esse peccatum; voluntas si iudicat, non peccat in omnibus, sed in vno tantùm; ergo vnum tantum vult, & vni tantum consentit.

V. Posset tamen exponi D. Thom. vt præsentatis omnibus mediis, voluntas acceptet omnia, & singula non actu absoluto, sed conditionato, isto modo; si non esset aliud medium, isto vteter; qui quidem actus potest aliquando contingere; id tamen non est necessarium; quod etiam ipse D. Thom. indicauit, cum dixit: *Potest autem contingere*, &c. Et ille actus conditionis magis potest dici consensus, quam electio; quia electio cum dicat vnum simpliciter præferri aliis, denotat actum absolutum. Quapropter loquendo de actu absoluto circa medium, arbitror, consensum, & electionem nō esse actus distinctos, sed ex diuersis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus volūtas vult, quod intellectus iudicat esse vtile, dicitur consensus; quatenus vero illud præfert, vel aliis mediis vtilibus, vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio.

VI. Dicet aliquis. In hoc actu circa medium potest distingui amor medij, & desiderium. ergo isto modo possunt distingui illi actus. Respondetur, proprie electionem esse ad modum desiderii, quia est de medio vt exequendo; & vt dicam infra, electio antecedit executionem: & ideo est de re absente. tamen non supponit alium actum, qui sit veluti amor ipsius medij: sed immediatè oritur ex amore finis: nam re vera voluntas non amat medium vt medium illo peculiari actu amoris, quem supra explicui, quia nō proprie vnitur illi vt sic, neque bonitati eius: sed latè dicitur amare illud: quatenus omne velle est amare: & ipsum desiderium est quidam amor. Et explicatur experientia ipsa, nam nullus habet affectionem illam amoris erga potionem amaram, quæ est medium ad sanitatem: tamen desiderat illam sumere. Sed dices, quia nōnunquam experimur eligere medium, & tunc non desiderare illud, & postea oriri ipsum desiderium. Respondetur, substantiam, & essentiam desiderij, quæ consistit in voluntate rei absentis, simul esse cum electione, quia est ipsamet: tamen affectus ille desiderij qui est anxietas quædum, vel ærumna, ille non semper est coniunctus cum electione, & hoc est quod experimur postea oriri.

SECTIO III.

Quomodo distinguantur electio, & consensus ab intentione finis, & simul quomodo versentur circa finem.

I. ET ex dictis colligi potest, electionem, & intentionem hoc differre, quod intentio, vt plurimum, descendit ad media in communi: electio vero est circa medium particulare vt sic. Ex quo duplex oritur dubitatio. Prima est, vtrùm hæc diuersitas constituat distinctionem essentialem inter hos actus? Secunda, vtrum etiam realiter illos distinguat? Ratio prioris dubij est, quia Arist. 3. *Ethicor. cap.* 2. & D. Thom. *citatis quæstionibus*, videntur distinguere illos tanquam essentialiter differentes. Et ratione arguitur: nam actus distinguuntur specie ex obiectis formalibus: sed finis, qui est primarium obiectum intentionis, & mediū, sunt obiecta formaliter distincta: quod patet, quia habent diuersas rationes formalis boni: nam finis est per se, & intrinsecè bonū: medium vero secundum quid, & denominatione extrinseca. Confirmatur ex Aristot. 6. *Ethicor. cap.* 8 & 2. *Physic. text.* 29. ita se habent intentio, & electio in voluntate sicut in intellectu assensus primi principij, & conclusionis: sed isti actus in intellectu differunt essentialiter: ergo, &c. Ex quibus videtur consequenter concludi, istos actus esse realiter distinctos: quia vnus actus secūdum rem non potest habere differentias essentialiter distinctas. Confirmatur primò, quia intentio est causa effectiua electionis. Confirmatur secundo ex simili illo de assensu principiorum & conclusionis: & hanc sententiam sequutus est Gregor. *in* 1. *d.* 1. *quæst.* 2.

II. *Arguitur in contrarium pro formali identitate.* In contrarium autem est primò, quia intentio & electio habent idem obiectum formale: nam formale obiectum voluntatis est, quod est motiuum eius: idem autem est quod mouet ad intētionem, & electionem. Et cōfirmatur: nam idem est habitus, qui inclinat ad intentionem, & electionem, sicut est idem habitus charitatis, qui inclinat ad amandum Deum, & proximum: & eadem religio qua inclinat ad honorandum sanctum: & imaginem sancti propter sanctum. Confirmatur secundò, quia aliàs qui vult occidere, & euaginat gladium, peccata specie diuersa committeret, quia habet actum intentionis, & electionis. Consequens est apertè falsum, & contra illud Aristot. *Qui furatur propter mœchiam magis est mœchus, quam fur.* Ex quibus videtur etiam concludi, intentionem, & electionem posse coalescere in eundem actum realiter: quia non habent essentias distinctas, & obiectum formale est vnum re vera, ex illo Arist. *Vbi vnum est propter aliud, ibi est vnum tantum.* Et confirmatur: nam ostensum est, habitum esse re vnum: ergo actus etiam potest esse vnus. Et in hanc partem videtur inclinare D. Thom. 1. 2. *quæst.* 8. *artic.* 3. & *q.* 12. *art.* 4. & Caietan. *his locis*, & Thomistæ communiter, Ocham. & ferè Nominales 1. *d.* 1. Nota dupliciter posse intelligi eum, qui vult medium, velle simul finem: vno modo per se, &, vt aiunt, tanquam obiectum *quod*: alio modo vt *quo*, seu vt ratione volendi: & hoc vel formaliter, vel tantum virtute, vt statim exponam.

Arguitur etiam pro identitate reali.

III. Dico primò, per electionem, vt electio est, semper est aliquo modo volitus finis, quamuis interdum sit virtualiter amatus. Prima pars patet ex illa regula, *Propter quod vnumquodque tale*, &c. sed finis est, propter quem est electio, volita igitur. Confirmatur. nam electio, vt sic, recipit bonitatem, & malitiam moralem ex fine: ergo tali actu amatur aliquo modo finis, & eius bonitas, vel malitia. Secunda pars, scilicet non esse necessariam istam bonitatem finis semper esse formaliter amatam: patet. Interdum enim contingit, voluntatem amare medium, & intellectum nihil actu cogitare de fine: non potest autem esse aliquid formaliter volitum, nisi sit etiam actu cognitum: ergo. *1. Assertio.*

IIII. *Obiectio.* Sed dices, quomodo fieri potest, vt voluntas velit medium vt sic propter solam bonitatem finis, intellectu nihil cogitante de ipso fine: Nam vt voluntas moueatur, non satis est intellectum cogi-

cogitare de re amanda, sed oportet etiam cogitare de illa vt bona est, & de ratione amandi, & hic est finis. Propterea dicunt aliqui, illam voluntatem, quam experimur circa medium sine actuali cogitatione finis, non esse medii, vt medium est, sed medii propter se: ita indicat Greg. *loco citato*, & alii Thomistæ. Sed mihi non placet, nam experientia docet infirmum velle medicinam etiam amaram, etsi nihil cogitet de sanitate, tamen re vera non vult illam propter se: nam sępe in illa non est ratio vlla volendi illam. Et cōfirmatur, nam talis voluntas recipit bonitatem & malitiam ex fine: Confirmatur secundo quia alias nunquam quis amaret proximum ex vera charitate, nisi actu cogitaret de Deo, propter quem debet eum diligere. Similiter nunquam quis crederet actu vero fidei, nisi actu cogitaret de prima veritate réuelante, propter quam credit. Dico ergo, vt voluntas amet medium, non esse necessarium intellectum actu cogitare de fine: sed satis esse hic, & nunc proponere hoc medium vt conueniens, & appetibile, confusa quadam ratione, ex habitu, idest, virtute actuum præcedentium in actu exercito ferri tanquam propter finem in medium, sicut in brutis contingit instinctu naturæ apprehendere media appetenda propter finem, & moueri in illa, non cognita ratione appetendi: quamuis in re nulla alia sit, nisi finis. Ita in homine ex habitu fit simile iudiciū in intellectu, & voluntas ex eodem habitu sine expressa motione finis mouetur etiam in medium. Et simile quid est in illis exemplis adductis, & in scientia, & habitu principiorum.

Quorundā solutio.

V. *2. Assertio.* Dico secundo, per electionem, vt electio est, potest appeti finis formaliter expresse, nō vt obiectum *quod*, sed tantum vt ratio volendi. Hanc conclusionem docet etiam D. Thom. *loco citato*, & ratio est clara, quia generaliter semper potentia eodem actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti. Quapropter si intellectus actu cogitet de fine propter quem medium est amandum, & voluntas expresse illum appetat, illo actu formaliter appetit finem, saltem vt rationem volendi medium: non vero necessario appetit finem in se: tum quia in hoc distinguitur electio ab intentione: tum etiam, quia nihil est, quod tunc necessitet voluntatem ad amandum finem isto modo.

VI. *Obiectio.* Sed dices. Quomodo fieri potest, vt finis amētur formaliter vt *quo*, vno actu, & non vt *quod*, quia finis non est ratio volendi medium, nisi vt est ipse volitus: hoc autem est esse obiectum *quod*, & patet à simili: non enim potest quis videre colorem, & lumen vt rationem videndi colorem, quin simul videat lumen vt obiectum *quod*. Respondetur sicut ad dubium positum in præcedenti conclusione, satis esse, vt in virtute actuum præcedentium voluntas feratur in medium formaliter propositum, vt ordinatur ad finem: nam tunc ratione illius ordinis formaliter amatur, & hoc est, finem vt *quo*, amari. Et est simile in actu fidei, quando quis formaliter credit propter primam veritatem, quamuis non actu conficiat syllogismum: neq; actu credat tunc Deum esse summam veritatem primam reuelantem. Illud autē exemplū de lumine, & colore non est simile: quia lumen est quoddam visibile, quod necessario immutat potentiam: & ipsa immutata, & non impedita, necessario agit: non sic est de voluntate, & intellectu. Nota tamen circa has duas conclusiones, istam qualemcumque voluntatem finis, quæ in electione continetur, vulgari sermone, & à Sanctis sæpe vocari intentionem: & hoc modo dicit Gregor. electionem manifestam, esse intentionem occultam, quia quod volumus per se patet: quare autem velimus, sæpe latet.

Diluitur.

VII. *3. Assertio.* Dico tamen tertio, actum proprium intentionis à proprio actu electionis aliquo modo secundum rationem formalem, & interdum etiam re ipsa distingui: & communis, & D. Thom. supra: & probatur. Nam quando aliquis appetit finem in se nihil cogitando de medio particulari, habet verum actum intentionis, & electionis nullo modo: & è contrario, qui appetit solum medium, maxime si nihil cogitat de fine, habet veram electionem, & intentionem nullo modo: ergo illi actus habent aliquo modo rationes distinctas, quandoquidem diuersas denominationes sortiuntur, & diuersa munera. Et hoc etiam confirmant rationes in principio factæ: & hinc etiam constat, re ipsa distingui, quandoquidem separātur adinuicem, & è contrario, quod nunquam contingit, nisi in rebus re ipsa realiter distinctis. Et confirmatur exemplo amoris Dei & proximi: hos enim amores ratione formali aliquo modo distingui patet: nam vnus est amor super omnia, & non alius: vnus est amor vltimi finis, & non alius, & re ipsa aliquando separari experientia constat.

VIII. *4. Assertio.* Dico quarto. Contingit, voluntatem aliquando amare finem, & medium vtrumque tanquā obiectum *quod*, & tunc vnum actum solum habet qui vere est intentio simul & electio. Colligitur ex D. Thom. 1.2. *quæst*. 8. *artic*. 3. *& q*. 12. *art*. 4. Et prior pars patet, quia voluntas potest simul multa appetere per modum vnius: sed medium, & finis conueniunt per modum vnius: ergo, &cæt. Confirmatur, nam intellectus potest simul aliquando versari circa pręmissas, & conclusionem, quod experientia etiam videtur docere. Secunda pars, id est, tunc esse vnum tantum actum, patet primo, quia procedit ab vno habitu, & inclinatione voluntatis. Secundo, quia tendit in illa duo per modum vnius obiecti: nam licet vtrumque appetat, vt obiectum *quod*, tamen voluntas non sistit in vtroque per se, sed vnum ad alterū refert: ergo totus ille motus est vna perfecta tendentia in finem & medium. Et confirmatur: nam supra diximus, per actum intentionis aliquem velle & finem, & media in communi: ergo si proponatur etiam particulare medium, potest etiā ille actus se extendere ad illud: nam eadem est fere ratio. Tandem de actu charitatis Theologi sentiunt eodem posse amari Deum in se, & proximum propter Deum. Vltima vero pars patet, quia in eo actu reperitur quidquid est de ratione electionis, & intentionis.

IX. Sed restat in hac conclusione difficultas, vtrū res alioquin realiter, & formaliter diuersæ in vnam & eandem coalescant. Respondetur primo eo modo fieri posse, quod plures rationes formales possunt in eandem rem coalescere: ita Caiet. 1.2. *quæst*. 8. *art*. 3. & fauet D. Thom. *quæst*. 12. *artic*. 4. sed hoc non videtur satisfacere, quia nunquam contingit vt duæ rationes formales, vel res quæ aliquando possunt mutuo separari, aliquando in eadem re, & entitate conueniant. Præterea, quādo duę rationes finis eidem rei cōueniunt, vtraque quasi indiuisibiliter inhæret toti entitati, hoc autem non ita est in proposito. Quare dicendum est, actum intentionis, cum extenditur ad medium particulare per modum electionis, in re ipsa augeri per veram additionem entitatis eo modo, quo fit in augmento scientiæ: Quare electio, & intentio quando per se sumuntur separatim, res quidem sunt distinctæ, sed non integræ, & perfectæ, sed absolute constituunt vnam, si in eodem

eodem obiecto simul, & debito modo coniungantur. Sicut dicendum est, etiam in simili augmento habituũ. Quapropter rationes formales intentionis, & electionis ita sunt inter se differentes, sicut partes heterogeneæ totius dicuntur specie distinctæ, quamuis sint aptæ componere vnum totum: & ad hũc modum dicendum de actu charitatis erga Deum, & proximum.

X. Sed dices. Ergo simili modo quando actus intentionis se extendit ad media in communi formaliter amanda, illud erit per aliquod augmentum, quod non pertineat ad intentionem finis, sed potius ad electionem. Respondetur primo, non esse similem rationem, quia, vt dixi ipsa intentio virtute, & confuse continet media in communi, & postea idem ipsum magis explicat, sicuti si aliquis confuse cognosceret principia, & postea illa magis penetraret, non variaretur essentialiter modus conclusionis: secus vero est, quando ad conclusionem descendit. Secũdo, si aliquid additur intentioni illa ratione, id non pertinet ad electionem, quia antecedit omnem consultationem, & per se habet intrinsecam cõnexionem cum intentione finis.

XI. Ad argumenta primæ opinionis, si fiant contra istam conclusionem, Arist. esse interpretandum iuxta ea, quæ diximus, quamuis loquatur de voluntate, & de intentione, de quo actu formaliter verum est, semper esse actũm per se distinctum ab actibus subsequentibus, quia habet diuersum modum tendendi in obiectum, & est prima vnio, quæ semper permanet eodem modo, quamuis cæteri actus varientur. Ad primam rationem negatur, obiecta electionis & intentionis omnino distingui. Ad confirm. respondetur non esse similem rationem in omnibus: & manifeste patet diuersitas in habitibus. Est ergo differentia, quia conclusiones, quæ eliciuntur ex principiis, habent in se propriam veritatem, quã principia manifestant: at vero medium, vt sic, nullam bonitatem habet: sed totam illam recipit ex ordine ad finem: & per hæc etiam patet ad reliquas rationes. Solum ad id de efficientia electionis circa intentionem, dico, forte non esse propriam efficientiam, sed dicitur intentio efficax, quia applicat efficaciter voluntatem ad electionem. Vel secundo, quamquam vere efficiat potest esse per modum augmenti, ita vt eadem intentio finis ipsa se augeat, & extendatur ad voluntatem medii.

XII. Sed hic sunt duo dubia. Primum est, quando medium est amatum per se, & propter finem, an ibi sint vera intentio, & electio? & quomodo distinguantur? Respondetur, sine dubio esse ibi rationem intentionis, & electionis: tamen de istorum actuum distinctione dicemus agendo de bonitate, & malitia. Nunc dico breuiter, frequẽter, & fere semper esse vnum actum, qui secundum suam essentiam est intentio: tamen ex accidenti est electio: vt vero talis actus sit primario electio, necessarium est, vt voluntas proxime, & immediate moueatur ad rationem boni intrinseca ratione medii, & obiectum illud referat in finem alium: tunc enim primaria species primario desumitur à medio, accidentaria à fine. Si vero contingeret, potentiam ita allici à duabus illis rationibus boni, vtramque proxime, & immediate intenderet, & vnam ad alteram non referret, tunc reuera essent duo actus distincti, eliciti, verbi gratia, à diuersis virtutibus: quia differentiæ desumptę ab illis obiectis essent primariæ, & essentiales, & ideo non possent conuenire eidem actui.

XIII. Sed obiicies: nam in intellectu tunc est vnus actus quo iudicat hanc rem esse duplici ratione appetibilem scilicet per se, & propter aliud: ergo in voluntate erit vnus actus. Respondetur negando consequentiam. Patet à simili, nam intellectus potest iudicare vnico iudicio Deum esse in se bonum, & nobis. Et tamen voluntas non amat vno actu sub vtraque ratione: nam vnus est actus amoris amicitiæ: alius concupiscentiæ. Et ratio est, quia aliquæ res possunt pertinere ad intellectum sub eadem ratione formali veri: quæ tamen diuersa ratione appetibilis ad voluntatem pertineant, & habitus id manifeste declarãt in illo exemplo: nam fides ostendit Deum sub vtraque ratione, & tamen non eadem charitas amat sub vtraque ratione.

Alterum dubium est, quando medium est volitum propter finem tantum: & tamen est id propter quod aliquid est volitum, quomodo se habeat intentio, & electio. Respondetur, in re esse vnum actum, qui diuersis rationibus potest dici intentio, & electio, quando id refertur ad aliud, atque aliud ad aliud: tamen quia simpliciter tota ratio volendi illud medium sub vtraque ratione est finis extrinsecus à quo sumitur tota ratio appetibilitatis, quæ est in obiecto, ideo simpliciter, & quasi secundum substantiam ille actus est electio: tamen secundum quid, & veluti quodammodo est intentio. XIV.

SECTIO IV.

Vtrum actus electionis sit liber.

SVppono post intentionem, & facto consilio aliquando reperiri vnum medium, interdum plura: & hæc vel æque, vel inæqualiter bona ad finem.

I. Est ergo prima sententia, quæ affirmat omnem electionem esse liberam, etiã posita intentione, & vnico medio. Ita tenent Nominales. *1 Sententia* Ratio est, quod nihil tunc occurrat, quod inferat necessitatem: nam deberet esse intentio ipsa: quæ tamen cum sit actus liber, non potest necessitare. Confirmatur primo exemplis, nam si quis voluntate absoluta velit facere eleemosynam, & non possit nisi per furtum, non necessario eligit tale medium. Similiter qui vult consequi felicitatem, non necessario seruat mãdata. Secundo confirmatur ab inconuenienti: aliàs posita intẽtione absoluta, nullum esset meritum in electione: sicut quando actus exterior necessario sequitur ex intentione: non habet meritũ: ergo, &c.

II. Secunda sentẽtia affirmat existente vnico medio electionem esse necessariam: tamen existentibus pluribus solum esse liberam, quatenus voluntas potest applicare intellectum, vt inquirat plures rationes conuenientię, & vtilitatis in vno medio, quam in alio: quas intellectus si inueniat, & iudicet esse in vno medio, voluntas necessario eligit illud. Quod si intellectus æque iudicet de vtroque medio, voluntas in neutrũ eorum poterit moueri. Hanc sententiam indicat D. Thom. 1. 2. *quæst.* 13. *artic.* 6. *ad* 3. Caiet. *ibi.* Fundamentum est, quia libertas volũtatis oritur ex indifferentia intellectus: ergo facta determinatione intellectus, & posito iudicio demonstrante, hoc esse vtilius, voluntas non potest non velle. Confirmatur, quia cum voluntas sit potentia cæca, debet regi iudicio intellectus: aliàs iudicium, & consilium essent inutilia, & nulla posset reddi ratio, cur voluntas hoc amaret, & non illud. Hæc sententia est Durand. *in* 2. 2. *d.* 24. *quæst.* 3. qui potius dicit, electionem prout est à volun- *2. Sententia.*

tate,

tate, non esse liberam, sed totam libertatem esse in iudicio: nam intellectus, inquit, libere potest iudicare hoc esse eligendum, vel illud, cui iudicio necessario consentit voluntas.

III. *1. Assertio.* Dico primo. Certum est de fide, hominem esse liberum in electionibus. Nam de fide est, hominem libere operari: precipuę autem operationes hominis, & maxime humanæ, sunt electiones, quia magis versantur circa contingentia, & magis ex consilio, & ratione hominis pendent: ergo, &c. Vnde *Eccles.* 15. homo liber maxime dicitur, quia *relictus est in manu consilii sui.* Et statim adhibentur exempla de mediis, quibus potest homo libere vti. Hæreses vero, quæ ex hac conclusione euincuntur, omitto: vide *in tract. 2. disp. 1 sect. 2. & libr. de gratia.*

IV. *2. Assertio.* Dico secundo. Quando vnum tantum est medium, illius electio in tantum libera est. in quantum est in potestate voluntatis tollere intentionem, tamen si intentio est efficax, & illa perseueret, necessario sequitur electio. Est communis D. Thom. *supra ad primum, & quæst. 10. articul. 2. ad 3.* Aristot. 3. *de anima text.* 47. & 48. & potest colligi ex Ioan. cap. 14. *Qui diligit me, mandata mea seruabit.* Et ratio est, quia voluntas absoluta, si potest, facit quod vult: quia si potest, & non facit, certe non propter aliud, quam quia non vult, & quia efficaciter vult consequi finem: & potest: ergo facit: ergo si potest, vnico medio, illo vtitur: quod si non vtitur, manifestum signum est, voluntatem non fuisse efficacem, &c.

V. Nota tamen debere medium necessarium iudicari, & cognosci, & intellectum actu cogitare de illo: quoniam alias voluntas non mouebitur. Itaque oportet vt voluntas necessario hic, & nunc moueatur, medium hic, & nunc iudicari necessarium: quoniam si iudicatur necessarium, sed pro alio tempore, potest voluntas differre electionem, etiamsi persistat in illa intentione. Et ratio est, quia voluntas non patitur necessitatem, nisi pro modo necessitatis medii.

VI. Neque contra hoc obstant fundamenta primæ sententiæ in numero primo. Ad rationem dico, hanc efficaciam, & necessitatem prouenire ab intentione. Neque refert, actum intentionis esse liberum: quia cum actu libero potest alius actus necessario coniungi. Et tunc ab illo necessario manat. Ad primam confirmationem negatur inductio. Ad primum exemplum dic, illam voluntatem dandi eleemosynam non esse absolutam quæ explicatur hac voce *volo*, sed est *vellem:* qui tamen actus, quia procedit ex toto affectu ad bonum honestum, existimatur ac si esset absoluta voluntas. Ad secundum exemplum respondetur, peccatorem illum non iudicare hic, & nūc esse necessariam pœnitentiàm, sed suo tempore. Ad secundam confirmationem aliqui concedūt electionem illam in se non esse meritoriam, sed in causa, id est, in intentione, & in perseuerantia: quia si illa intentio esset actus omnino necessarius, electio talis nullum haberet meritum: ergo signum est, totum meritum consistere in illa intentione. Sed verius dicitur, illam electionem esse in se meritoriam, quia necessitas ex suppositione non tollit voluntatem simpliciter, quia suppositio illa est in voluntate, neque est simile de actu exteriori: quia ille proxime procedit à potentia, quæ nullam habet libertatem: & ideo actus exterior est vnus moraliter cum interiori, non sic autem electio. Et ad illud de perseuerantia intentionis dico, hanc perseuerantiam intentionis in hoc consistere quod hic potius vult eligere, quam omittere intentionem: & idcirco electio simpliciter est libera, & in potestate eligentis, non vero esset simile, si intentio esset omnino, & simpliciter necessaria: quia tunc non esset in potestate eligentis omittere illam: ne ad eligendum cogeretur, & ita nulla libertas maneret in electione.

Occurrebat hæc difficultas: nam sequitur, eos qui diligunt necessario Deum, cum vident illum, operari necessario omnia, sine quibus nō potest conseruari ille amor. Dico breuiter, quoniam res est alterius loci, frequenter solum esse necessitatem quoad specificationem: quia non occurrunt obiecta tanquam hic, & nunc necessaria. Secundo forte inconueniens non est, aliquando actum illum electionis esse necessarium: semper tamen potest manere aliqua libertas, quia potest voluntas ferri in illud medium, non ea ratione tantum, quæ necessaria est ad finem, sed propter alias rationes boni: & hoc liberū est. Quare, &c. VII.

VIII. Dico tertio. Quando sunt plura media omni ratione ęquè bona, potest voluntas sua libertate eligere qnod voluerit. Conclusio hæc est communis, & probatur primo: quia propositis mediis intellectus iudicat, nullum sigillatim esse necessarium: ergo habet voluntas vnde amet quod illorum placuerit, quia bonum est, & propter quid omittat: scilicet, quia necessarium non est: ergo, &c. Secundo incredibile est dicere, quod tunc voluntas maneat suspensa: nam ipsa ratio ducit ad eligendum illo modo, nam aduertere potest, esse irrationabile, medium vtile non eligere, & fine amato priuari, solum quia occurrit aliud medium æque bonum. Tertio in hoc maxime casu apparet libertas voluntatis: nam si tunc non potest eligere, semper determinaretur à iudicio intellectus: quo posito eligeret, sed hoc tollit libertatem voluntatis: nam peto, an illud iudicium sit liberum, an necessarium? si necessarium, tollitur libertas: si liberum: ergo ex præcedenti actu voluntatis libero, & redibit eadem quęstio. Neque vero probabile est, quod Durand. dicit, iudicium illud per se esse liberum, nam cum quis non necessarium præbet assensum, quando assentit, ideo facit, quia vult: sicut quia non necessario mouetur, cum mouetur, quia vult: & idcirco credit, quia vult, &c. *3. Assertio.*

IX. Dico quartò: quando media sunt inæqualia siue materialiter, siue formaliter, siue vtroque modo, liberum est voluntati eligere etiam minus bonum; semper tamen electio est iuxta mēsuram intentionis, & frequentius, & ferè semper eligit voluntas sub aliqua ratione maioris conuenientiæ. Notandum in mediis, duo posse præcipuè considerari. Primum vtilitas ad finem, quod est quasi formale. Secundum aliqua propria bonitas, quod est quasi materiale: possunt ergo media esse æquè bona priori ratione, non verò posteriori: & hæc voco materialiter inæqualia: & tunc constat intentionem finis de se non magis inclinare ad vnum, quàm ad aliud. Quare ex hac parte libera est electio: verùm aliunde ex naturali propensione voluntatis ad alia bona, fit vt voluntas magis inclinetur ad aliud bonum, quod est quacunque ratione melius. Verùm, cùm hæc inclinatio etiam non imponat necessitatem, poterit tunc voluntas non amplecti illam maiorem rationem boni, atque adeò eligere medium materialiter minùs bonum. Et ita patet prima pars conclusionis, quæ confirmatur: nam illud maius bonum, vt sic, non est amatum electione, sed intentione: atqui omnis huiusmodi intentio est libera; vt supra dixi. ergo. *4. Assertio.*

X. Notandum secundò: contingere posse, media, vt media formalia esse inæqualia, quia scilicet vno

vno medio, vel breuiori tempore vel maiori perfectione, & certitudine comparabitur finis & tunc constat, liberum esse voluntati eligere quod voluerit, quia liberum ei est intendere finem aut pro tali tempore, aut cum tanta perfectione. Et ratio est, quia intentio est causa electionis, & ideo electio commensuratur illi tanquam suæ causæ. Et confirmatur etiam experientia conclusio. Nam si quis intenderet consequi finem aut breuissimo tempore, aut summa perfectione, respectu huius intentionis medium vtilius esset simpliciter necessarium: ergo necessariò eligetur. Et per hæc patent aliæ duæ partes conclusionis. Patet etiam alia pars, nempe simpliciter esse liberum voluntati eligere medium, quod omnibus pensatis absolutè iudicatur minus bonum, quia ad nullum determinatè necessitatur, cùm nullum sit necessariū, & semper potest remittere intentionem prout voluerit. Confirmatur experientia: nam quamuis simpliciter quis iudicet honestum esse melius delectabili, eligit delectabile si vult.

XI. Ad fundamentum secundæ sententiæ dico, libertatem oriri ex ratione, non solùm quia potest iudicare hoc esse melius illo: sed maximè quia potest perpendere vniuscuiusque boni pondus: propterea potest voluntas illo perfecto modo amare: id est, eo gradu, & modo, quo ipsum est amabile: & exemplum huius euidens est in libertate diuinæ voluntatis: quod confirmat omnia, quæ diximus: quoniam ex duobus æqualibus eligit quod vult, non alia ratione, nisi quia vult, & sæpe eligit, quod minus vtile est. Nostra autē libertas est participatio illius, & eandem radicem habet seruata proportione. Ad confirmationem illius sententiæ nego, voluntatem ita determinari ab intellectu, vt ipsa non se etiam determinet, imò ab intellectu determinatur, quasi quoad sufficientiam: ipsa verò se determinat quoad efficaciam: neque oportet aliam rationem huius determinationis reddere, præter libertatem, & quia vult supposita sufficienti ratione ex parte obiecti. Atque hactenus de priori parte tituli præsentis disputationis.

SECTIO V.

De cognitione necessaria ad electionem.

I. IN hanc secundam partē disputationis incidūt quæ D. Thom. scribit 1. 2. *q.* 14. Possumus verò etiam ex dictis sumere quædam certa. Primum est, electionem debere præcedere iudicium aliquod intellectus. Secundū, oportere, vt illud iudicium sit aliquo modo practicum. Tertium, non esse necessarium aliquod aliud imperium ab isto iudicio distinctum. Quod eisdem rationibus confirmari potest, quibus in materia de intentione vsi fuimus *disp.* 6. *sect.* 4. Iam solùm restat quærendum, Vtrùm electionem necessariò debeat præcedere consilium.

II. Et dico breuiter ad electionem frequenter præcedere formale consilium, non tamen semper. Nota, nomine *consilii* hîc non significari collationem mediorum factam inter plura, quamuis ea fortè fuerit etymologia vocis: sed significat proprium actum intellectus hominis eligētis, in quo duo præcipuè requiruntur: nempe inuentio mediorum, & iudicium. Vnde constat consilium non vnum, sed plures actus includere: quoniam electionē præcedit inquisitio, quæ non fit sine discursu, & consideratione circumstantiarū, & difficultatum, & omnium rerū quæ ad rectè ferendū iudiciū necessariò cōsiderandæ sunt. Vnde consilium nonnunquam solam inquisitionem ipsam significat. Psal. 12. *Quamdiu ponam consilium in anima mea?* Et hoc modo videtur loqui D. Tho ferè tota q. illa 14. cum Arist. 3. *Ethic.* *c.* 3 Aliquando verò *consilium* significat solum iudiciū, quamuis ex discursu non procedat. Et hoc præcipuè tribuitur Deo, de quo Damasc. *lib.* 2. *c.* 22. interdum vtrumque complectitur. Psalm 32. *Dissipat consilia gentium.* Genes. 49. *In consilium eorum non veniat anima mea.* Et hoc modo intelligēda est conclusio, quæ ex superiobus satis patet. Nam quando electio fit inter multa [quod sæpius accidit] oportet, omnia illa esse iudicata, & proposita per intellectum: & communiter esse inuenta, & considerata. Tamen certū præterea est, hūc modū cōsilii neque semper, neque in omnibus æquè procedere, vel esse necessariū: nā de rebus minimis, vel de per se motis nō est cōsiliū. Ex quibus cōstat, etiā materiā consilij, & electionis ferè esse eandē nēpe actiones nostras, vel quę his actionibus subiiciuntur, vel ad illas conferunt. Solùm addendum est, materiā consilii esse grauiorē, quia ratione inquisitionis multa in cōsilio cōsiderantur, quę postmodū non cadunt: licèt eorū notitia ad bene eligendū cōducat: & per hæc satis videtur exposita doctrina D. Th. *q.* 14.

Solùm id quod *art.* 5. dicit, consiliū fieri modo resolutorio, quoniā à Caiet. obscurè exponitur, breuiter dicam. Resolutio ergo & cōpositio propriè ad totum, partesque dicit ordinem: nam cōponitur totum ex partibus, & in illas resoluitur: tamē quia sunt causa totius, ideo processus à causa ad effectū dicitur compositiuus ab effectu ad causam resolutorius: in consilio ergo inquisitio propriè procedit ordine resolutorio, & de hac loquitur D. Th. Et ratio est, quia in inquisitione consideramus res secundùm ordinē causæ ad effectum, quem in se ipsis habent non prout sunt in intētione: id est, finis prout est aptus fieri per hoc medium, & hoc mediū, per aliud, & sic vsque ad vltimum mediū in hac resolutione fit posterius quod postea primum est in executione. Nā quia in hoc discursu cōsideratur finis vt est effectus à parte rei: ideo dicitur resolutorius discursus: tamen in iudicio ferendo in ordine ad intētionem, & electionem versatur ordo compositiuus, quia procedit à causa finali ad suum actū. III.

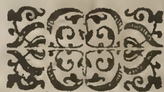
Ex dictis facilè soluitur aliud dubiū, quod citata *q. art.* 5. etiam tangit D. Thom. an scilicet in appetitū possit esse electio, & in sensu, cōsilium? Respondetur ex dictis, non posse, quia sensus nō potest vi sentiendi, media inter se, aut cū fine cōferre. Et ideo in sensu semper est aliquod materiale iudiciū de obiecto appetēdo sine vera collatione cum aliis: & hoc vocat D. Th. animalia bruta esse determinata ad vnū; quia iudiciū est determinatū ad vnū, licèt possit postea variari. Est casus vulgaris, si bruto proponerentur duo obiecta æquè appetibilia. Dices, vtrūque appeteret per modum vnius; quod quidē verum esset si posset illa per modum vnius apprehēdere, ita vt in vtrūque simul posset moueri. Sed casus est, quando vnum repugnat alteri. Et dico breuiter durāte illa æqualitate brutū in neutrū moueri, quia nō potest habere principium motus, quod est determinatū iudicium, & efficax appetitio: determinatur enim ab obiecto. Et tunc obiecta se semper impediunt, quia æqualiter agunt, & resistunt. Dico, *durante æqualitate*, quia facillimè posset fieri inæqualitas, & quacumque circumstātia mutata, mutaretur iudicium, vt sic caput moueret, v. g. quod casu, & contingenter euenit. IV.

Aliud

V. Aliud dubium etiam resoluitur de homine nō habente vsum rationis, an in illo sit electio propriè? Dico primò esse quendam modū electionis multo magis proprium quàm in brutis, quia potest media cum fine, & inter se cōferre. Vnde interrogatus amens rationem reddit, propter quā hoc potius, quàm illud eligat. Et ratio à priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis, vt suo loco vidimus. Tamē aduerte secundò, illam electionem non esse propriè humanam, seu moralem, quia in illa amens, vel puer non habet dominium, neque fit ex perfecto consilio, & potestate operantis. Et ratio sumi potest ex dictis suprà de voluntario, quia tūc ratio sequitur iudicium sensus, & non per se, & propria virtute iudicat, voluntas autem comitatur tunc intellectum. Vide Caiet. 2. 2. q. 88. *art.* 1. & 1. 2. q. 6. *art.* 2. *ad* 2. & 1. p. q. 82. *art.* 1. *ad* 3. Aristot. 1 *mag. mor. cap.* 16. & Victor. *in relect.* de perueniente ad vsum rationis.

VI. *Vtrum detur vsus rationis ex parte tantum.* Qui peculiariter circa hoc interrogat, an possit quis in aliquo medio carere vsu rationis ad eligendū, & habere in omnibus aliis. Dico breuiter, & nota primùm, vsum rationis dupliciter posse perturbari: vno modo permanenter, & quasi in habitu, vt quando læsio, & indispositio sensuum prouenit ex ægritudine permanente, & ita sentio de amente, vel ebrio: alio modo quasi in transitu solùm vt in illo, qui ira, vel furore agitatur. Priori modo non credo posse cōtingere aliquem in vna materia posse vti ratione, & non in aliis. Et ratio est, quia facultas ratiocinandi potius pendet ex effectu, quàm ex modo, & ex intelligentia principiorum. Principia autem, & modus ratiocinandi eiusdem rationis, & ordinis sunt, præcipuè in materia morali. Et ideo quod propter impedimentum sensuum non potest, vel recta ratione iudicare de aliquo principio, vel conuenienter ex illo colligere, eadem ratione non poterit in reliquis; quia eadem virtus rationis requiritur: neque indispositio sensus potest esse talis, vt de se magis impediat in vna materia quàm in alia. Quòd si aliquando videantur isti homines vt cordati loqui, id vel casu, vel ex consuetudine aliqua præterita accidit: contingere autem potest hominem alias rectè dispositum ad vtendum ratione ita esse affectum in aliquo negotio, vel materia vt illa proposita statim vehementer commoueatur, & organum phantasiæ alteretur. Et ideo eo tempore non potest vti ratione: tamen pro tunc indispositus verè est in quacunque materia.

VII. Aliam difficultatem huc pertinentem tractat D. Thom. 1. 2. q. 15. *art.* 4. an electio requirat directionem superioris rationis, vel sufficiat inferioris? sed quia quod hic est difficile, pertinet ad materiam de peccatis dico breuiter, electionem, vel consensum, quatenus actus humanus est, & liber, per se dirigi posse non solùm à ratione superiori, sed etiam ab inferiori, quia ratio inferior verè ratiocinatur, & iudicat, licèt per principia inferioris ordinis: tamē prout is actus habet rationem culpæ, interdum inferiori rationi, interdum superiori tribuitur, vt eo loco latius dicam.



DISPVTATIO IX.

De vsu, & imperio.



DIXIMVS de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis: nunc breuiter de his, qui ad ordinem executionis pertinent, de quibus D. Thom. 1. 2. q. 16. & 17.

SECTIO I.

Quid sit vsus, & quod eius obiectum.

VSus apud Theologos, omissis aliis significationibus, à fruitione distinguitur, & illi quasi opponitur, ex Aug. *de doctr. Christian. cap.* 3. vbi ait vti esse id, quod in vsu venit, ad id, quod amas obtinendum, referre. Nota tamen, in re amata propter aliam posse versari & electionem, & facultatem etiam aliquam inferiorem eam rem exequendo. Et in hoc vltimo consistit, vel perficitur vsus: & ideo D. Thom dixit, vsum significare applicationem ad operandum: sciendum autem est, applicationem potentiæ exequentis non habere rationem vsus, nisi vt est actio voluntaria ad finem ab ipso operante relata; & ideo bruta non vtuntur propriè; quapropter in ipsomet vsu distingui debet & actio exterior ipsius potentiæ, quæ ad exequendū opus applicatur, & actio interior illius potentiæ, quæ exteriorem applicat. Dicunt ergo quidam, vsum propriè esse illam actionem externam, & ideo vsum non esse actum elicitum à voluntate, sed imperatum. Alii verò cum D. Thom. dicunt interiorem illam actionem esse vsum: & consequenter dicunt esse elicitam à voluntate. Sed fortè dissensio est in verbis, nam in re constat vsum compleri in ipsa executione. Certum etiam est, præcedere ante istam executionem aliquem actum interiorem appetitus, qui est causa exterioris actionis humanæ. Quare non mihi displicet illa distinctio communis vsus in actiuum, & passiuum, iuxta quam. I. *Variæ vsurpationes vsus.*

Dico primò: vsus actiuus est actus elicitus à volūtate. Probatur, quia voluntas est, quæ mouet cæteras potentias ad operandum: sed non mouet, nisi per actum ab ipsa voluntate elicitū: ergo per illum vtitur inferioribus potentiis, & actibus earum. Imò & intellectu & se ipsa, quatenus se ipsam applicat ad exercitium actus. II. 1. *Assertio.*

Dico secundò: vsus passiuus est in exteriori potentia exequente. Patet, quia est vsus procedens ab vsu actiuo: & ideo dicitur passiuus, quāuis respectu illius rei exterioris, vel interioris extrinsecè habeat quamdam actionem actiuam: sic enim motione manus vtor calamo, & dici potest actiuus secundarius: vide Dur. *in* 1. *d.* 1. Sed dices, etiam actus appetitus sensitiui habet rationem vsus. Respondetur breuiter: in homine hic appetitus non potest mouere alias potentias, nisi consentiente voluntate: & ideo consequens vsus tribuitur voluntati, præcipuè moraliter. Et præterea vsus, vt suprà dixi, propriè importat actum perfectè voluntarium: & propterea ipsamet motio appetitus sensitiui non habet rationem vsus, nisi vt subest voluntati. Et his facile definitur, quod sit obiectū huius actus. III. 2. *Assertio.*

Vnde dico tertiò: vsus propriè est de mediis. Est D. Thomæ, & omnium ex August. supra, & probatur ex vi nominis: nā vsus significat motum IV. 3. *Assertio.*

tum quemdam. Et confirmatur, nam vsus versatur immediatè circa nostras actiones humanas, quæ sunt media ad cognoscendum vltimum finem ex August. 11. *de Ciuit. cap* 25. Et ex hoc colligitur propriè, & immediatè vsum, qui est actus voluntatis, versari circa interiores potentias, & actiones hominis; quia est applicatio potentiarum ad opus: tamen ex consequenti, & mediatè versatur circa res exteriores, prout eas ad nostras actiones ordinamus, vel prout sunt materia nostrarum actionum; quapropter nulla re vti dicimur, nisi subiecta sit nostræ voluntati. Quod varijs modis contingere potest, nam aliquando subijcitur tanquam instrumentum; aliquando tanquam materia, vel obiectum; aliquando solum, quia est nobis illa res commoda.

V. Sed obiicies; nam sequitur, nos non posse vti Deo contra August. Probatur, quia est nobis valde vtilis; & possumus illum diligere propter nostrum commodum. Confirmatur primò; nam beati saltem dicuntur vti Deo tanquam obiecto, & speculo, in quo omnia vident. Confirmatur secundo, nam vtimur sole, & Angelis etiam; quæ tamen res non subsunt nostræ voluntati. Respondetur ad argumentum primum, nos non vti Deo, sed possumus vti actionibus circa Deum, id est, amore secundo. Aliud est, Deum esse vtilem nobis, & ideo amari; quod interdum fieri potest amore etiam honesto, licet non perfecto. Aliud est vti Deo, quod fieri rectè non potest; tum quia non est in potestate hominis, applicari Deum ad efficiendum id quod sibi est vtile; tum etiam quia licet amor Dei possit referri propriè in nostram vtilitatem, tamen non vltimate, sed tandem debet terminari in ipsummet Deum. Vnde ad confirmationem respondetur, beatos non propriè vti Deo: præcipue quia operationes, quas beati exercent circa Deum, sunt necessariæ, quæ tamen, vt ex dictis patet, debent esse liberæ. Ad confirmationem secundam respondetur, non esse locutiones illas adeò proprias: omnes tamen dicunt ordinem ad nostram voluntatem, & operationes. Vtor enim sole quatenus est in potestate mea, non illum mihi, sed me illi applicare: & quodammodo vtimur Angelis, quia volumus iuuari orationibus, vel auxilijs eorum.

SECTIO II.

Vtrùm vsus sit actus ab electione distinctus.

I. *1. Sententia.* PRima sententia negat, ita Aureol. apud Cap. *in* 1. *d.* 1. *q.* 2. Fundamentum est, quia habent idem obiectum, nempe bonum propter aliud appetendum. Confirmatur, nam supra dixi, electionem esse voluntatem efficacem, ex qua sequitur opus. Sed hæc eadem est ratio vsus: ergo, &c.

II. *2. Sẽtentia.* Secunda sententia communis Thomistarum est, hos actus ex propriis rationibus semper esse distinctos: fundamentum est, quia electio est quasi simplex voluntas, & intentio circa finem: vsus autem non sic. Confirmatur primò, quia electio sequitur immediatè post iudicium consilij, & antecedit executionem, vsus vero non est, nisi in executione ipsa. vnde non sequitur immediatè post iudicium, sed post electionem, & imperium. Confirmatur secundò: nam vsus non proprie versatur circa medium, sicut electio, sed circa potentiam exequentem, quod ad opus applicat.

Nota, electionem duobus modis posse fieri: vno modo quasi abstractiuè, determinando scilicet medium, non tamen omnes particulares circunstãtias, scilicet hîc, & nunc, & hoc modo exequendas. Secundo modo potest fieri electio cum totali determinatione circunstantiarum particularium. III.

Dico primò. Electio cùm sit priori modo, non est vsus. Hoc probant rationes secundæ sententiæ, & præcipue, quia ex vi huius electionis potentia non applicatur ad vsum. Et de hac electione intelligendus est D. Thom. cum 1. 2. *q.* 16. *art.* 4. dicit electionem antecedere vsum: moraliter enim, & ferè semper ita fit, vt prius fiat consilium, & electio de medio secundùm se, quam tractetur de executione: licet interdum accidat, adeò esse breue tempus, quod inter electionem, & vsum intercedit, vt vix percipiatur. IV.

Dico tamen secundò, per se simpliciter loquẽdo, necessarium non esse electionem tẽpore antecedere vsum. Et tunc electio, & vsus non sunt actus re distincti. Prior pars probatur, quia nihil impedit quo minus intellectus subitò determinet medium, & circumstantias omnes, & voluntas in eodem instanti, in quo eligit medium, eligat circunstantiam, & actualem executionem. Secunda vero pars patet ex fundamentis primæ sententiæ: & præcipuè, quia ex vi talis electionis sequitur actio potentiæ exequentis. V.

Dico igitur tertio. Electio, & vsus secũdum se non videntur actus formaliter, vel essentialiter distincti: sed frequenter differũt secundum maiorem, vel minorem determinationem circunstãtiarum. Patet ex dictis, & ratio pręcipua est, quia isti actus tẽdunt in obiectum sub eadem ratione boni, nempe vt est vtile ad consequendum finẽ. & hoc est essentiale: illa vero alia differentia videtur plane accidentalis. Et hoc est iuxta confirmationem primæ sententiæ. Neque obstant argumenta secundæ. VI.

VII. *Ad fundã. 1. sententiæ in n. 2. eiusque primã confirm.* Quare ad fundamentum respondetur, electionem etiam versari circa medium in ordine ad executionem: vnde, quod hæc executio vel statim, vel in posterum determinetur, non arguit differentiam essentialem, sed solum secundum magis & minus accidentaliter: & ratione huius maioris determinationis fit vt ad vsum sequatur opus, & non ad electionem, quando fit sine ista determinatione: quia exercitium operis requirit determinationem omnium circunstantiarum. Ad secundam respondetur ipsũmet vsum potentiæ exequentis esse velut vnum ex mediis necessariis ad consequendum finem. & ideo eandem rationem boni, & appetibilis participat: vnde non arguit distinctionem essentialem. Secundo non sequitur, ad executionem operis esse necessarium vt voluntas directe, & quasi in actu signato velit applicare potentiam exteriorem ad opus: sed satis est, hîc & nũc velle istum effectum, nã statim propter naturalem connexionem potentiarum sequitur opus, vt maxime patet in vsu ipsius intellectus. Et ita intelligitur facile D. Thom. *in illo art.* 4. *ad* 1. & 3.

SECTIO III.

Quis actus intellectus antecedat vsum, & simul quid sit imperium, & quomodo distinguatur ab vsu.

I. *Datur in nobis imperium.* AVtores omnes conueniunt, reperiri in nobis internum quoddam imperium, quo nobis ipsis

ipsis imperamus; quoniam imperare est inferiorem mouere,& ordinare opus. Homo autem per potentias superiores se mouet, & ordinat ad operationes inferiorum potentiarum: vnde in nobis distinguimus actus elicitos, & imperatos, vt infra dicetur: vide D. Thom *quodlib. 9. art. 12.* Itaque dari imperium certum est: quid autem sit, non constat inter autores. Multi censent esse ipsummet vsum actiuum voluntatis: ita Scot. *in 2 d. 36. d. 1.* Med. *Codice de pœnitentia tract. de oratione c. 2.* Fundamentum præcipuum est, quia finis imperij est mouere, & ordinare: sed mouere inferiores potentias est proprium voluntatis, vt constat ex dictis. Ordinare etiam, inquit Scotus, conuenire potest voluntati, vel per se, quia potentia immaterialis est: & hoc sufficit, vel saltem quasi per participationem ab intellectu. Confirmatur: nam imperium proxime respicit executionem: ergo est illud, ex quo immediate oritur executio. Oritur autem immediatè ex vsu actiuo voluntatis, vt ex dictis patet: & in potentiis brutorum ostenditur manifestè. Nam motiones exteriores ab appetitu manant sine aliquo alio imperio.

1. Sententia: quid sit imperium.

II. *2. Sententia variæque illius explicationes.*

Secunda sententia affirmat actum imperi pertinere ad intellectum. Ita D. Thom *1. 2. quæst. 17. articul. 1. & quæst. 90. art. 1.* Caietan. *his locis.* Sot. *1. de iust. q. 1. artic. 1.* Tamen Thomistæ non conueniunt in explicando rem hanc. Nam quidam dicunt hoc imperium antecedere actum voluntatis. Alij electionem: alij, solum esse post electionem, sed ante vsum. Alij etiam volunt, esse post vsum actiuum voluntatis, & immediatè cadere in potentiam exequentem. In hoc tamen conuenire videntur, quia omnes putant, istud imperium esse actum distinctum à iudicio intellectus, & consistere in impulsu quodam, qui explicatur hac voce, *fac hoc*, Et Arist. *3. Ethic. cap. 10.* manifeste distinguit imperium à iudicio, & vtrumque dicit esse actum prudentiæ. Et ex August. *15. de Ciuit. c. 7.* Fundamentum proprium est, quia intellectus est ordinare vnum ad aliud, & hoc est effectus imperij.

Eius fundam. proprium.

III. *Duo præsupposita pro resolutione.*

Suppono primò, nos hic loqui de imperio, quo quis sibi ipsi imperat: nam de imperio, quo aliis imperat, agendum est in materia de legibus: licet hinc petenda sint fundamenta. Secundo suppono, hominem dupliciter seipsum mouere, & sibi imperare primo, quasi in actu exercito, dum se mouet ad aliquid agendum: quamuis explicitè non exprimat illum actum, *fac hoc.* Alio modo quasi in actu signato vel expressè signando illum actum, iuxta illud, *Spera in Domino*: & illud, *Conuertere animam meam in requiem tuam.*

IV. *Probabile in hac quæstione.* *Secundum.*

His positis hæc censeo in re probabiliora. Primum ante electionem antecedere iudicium practicum, & non alium actum ab illo distinctum, qui possit dici imperium. Hoc supra dixi, & probaui. Secundum post electionem illam, quæ abstrahit ab executione ante vsum, natura saltem præcedere, & necessarium esse aliud iudicium magis practicum in hoc distinctum à iudicio, quod præcedit electionem, quia immediatiùs attingit opus, & omnes determinatas circunstantias necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod vehementiùs etiam mouet voluntatem non tam virtute sua, quam virtute electionis iam factæ. Ratio est, quia ante omnem actum voluntatis debet antecedere iudicium intellectus illi consentaneum, à quo dirigatur, & illuminetur. Sed vsus actiuus est actus volūtatis, qui aliquid addit illi electioni iā factæ. ergo, &c. Et hoc iudiciū merito dici solet practicè practicum, seu omnino practicum; quia omnino, & prorsus ordinatur ad executionem operis, & magis inclinat ad vincendam difficultatem operis, quæ tempore executionis maior semper apparet, quàm in consultatione, & electione abstracta.

V. *Tertium.*

Tertium, præter hæc duo iudicia practica reperiri in nobis actum illum, quem experimur, cum nobiscum ita loquimur interius. *fac hoc*, qui actus non est iudicij, sed interior quædā locutio, qua homo sibi ipsi explicat vel rationem, vel voluntatem operis exequendi. Nam sicut exterius alios alloquimur, vel enunciando, vel imperando; ita etiam interius nobiscum: & hæc interior locutio, sine dubio, est actus intellectus, quia fit per conceptus interiores, & quia est expressio proprij iudicij, vel affectus.

VI. *Quomodo fiat actus interior imperii?*

Quod si quæras, quomodo fiat, arbitror, illum actum non existere, neque fieri per conceptum, quem vocant vltimatum, sed per conceptus non vltimos ipsarum vocum non solum interius apprehendendo voces ipsas, sed in actu exercito, seu loquendo per signa mentis, quę vocibus correspondent: quod patet in interiori locutione per modum optantis. Nam si consideremus, quod sit vltimum significatum huius internæ locutionis, *vtinam hoc fieret*: illud certe non est, nisi desiderium voluntatis. Et tamen locutio illa in intellectu est, quæ fieri non potest, nisi dicto modo: ergo similiter in proposito.

VII. *An istud imperium ante vel post voluntatem existat.*

Sed quæres, an iste actus antecedat, vel sequatur voluntatem? Respondetur ex Augustin *8. lib. Confess. cap. 9.* dicente; *Imperat sibi animus vt velit, qui non imperaret, nisi vellet.* Hoc ergo imperium, si efficax est & verum, absolutam voluntatem supponit. Nam si fiat sine vlla voluntate, est fictum, & tantum verba: si vero voluntas, quæ antecedit, sit inefficax, ipsum etiam inefficax erit. Et ratio est, quia tota efficacia mouendi est à voluntate. Dices, Ad quid ergo est iste actus? Respondetur: non est quidem per se necessarius, vt voluntas, aut exterior potentia moueatur: tum quia voluntas antecedit, tum etiam, quia potest esse motio, vt experimur: tum etiam, quia nulla potentia percipit illud imperium, nisi ipse intellectus. Est tamen vtilis iste actus, vt voluntas ipsa, & totus homo magis moueatur, vel vt citiùs aggrediatur executionem, vel constantius in ea perseueret, quia dū homo sibi ita imperat quasi supra seipsum reflectitur, & fit sibi superior: & denique quia ipsa locutio nescio quomodo vim habet mouendi, & incitandi animum.

Non est necessarium, sed vtile.

VIII. *Quartum probabile in hac quæst.*

Quartum, præter dicta iudicia practica, & istam locutionem, nullum esse actum intellectus, qui dici possit imperium, patet: quia nullus alius actus est necessarius neque ad mouendam voluntatem, neque ad potentiam exequendam. Primum patet ex dictis, quia ostensum est, voluntatem vel sufficienter moueri dictis iudiciis practicis: vel etiam necessariò, si aliquis actus in voluntate præcedat, cum quo alius actus necessariam connexionem habeat: quam connexionem intellectus per iudicium proponit. Secundum patet etiam, & ostenditur argumentis prioris sententiæ. Et constat ex Aristot. *3 de anima c. vlt.* & ex D. Thom. *illa q. 17. art. 8 ad 1.* potentias exequentes non applicari immediatè, nisi ab appetitu.

Probatur primo.

IX. *Probatur Secundo.*

Præterea non potest intelligi talis alius actus. Nam omnis actus intellectus, vel est apprehensio, vel iudicium, vel locutio. Et ratio est, quia intellectus essentialiter, & adæquatè, est potentia cognoscitiua: potentia autem cognoscitiua duo tantum potest efficere, nempe cognoscere

quod

quod non fit, nisi apprehendendo, & iudicando, & exprimere quod cognouit, nempe loquendo:ergo, &c. Confirmatur,quia quicquid voluntas efficit, efficit per modum potentiæ appetentis. Vnde si mouet, & applicat exteriores potentias ad opus, id non facit, neque potest, nisi appetendo, & volendo:ergo similiter intellectus, quicquid operatur, efficit per modum potentiæ cognoscitiuæ: vel certè si non potest illi accommodari, tanquam cognoscenti, nullo modo potest fieri, etiam ad quæstionem de nomine pertinere videtur, cui istorum actuum accommodari debeat nomen, & ratio imperij, quæ est mouere cum ordinatione.

Confir.

X. *Cui actui competat nomen imperij 1. assertio.* Et dico breuiter primo, vsum voluntatis sæpe dici imperium, id constat ex D.Thom.1.2.*q.71. art.6.ad 2.& 2.2.q.4.art.2.ad 2.* quibus locis voluntatis dicit esse imperare cæteris potentiis, etiam intellectui. Et eodem modo, vt dictum infra, vnus actus voluntatis imperatur ab alio actu eiusdem, vt actus misericordiæ ab actu charitatis. Et ratio huius locutionis sumi potest ex dictis in prima sententia: & quia imperare est habentis dominium: voluntas verò est, quæ quasi habet dominium omnium actionum humanarum.

XI. *2. Assertio.* Dico tamen secundò. Actus intellectus dicitur imperium, & propriè illi conuenit ratio huius vocis. Hoc vult D.Thom. *in d. quæst.17. art 1.*& patet, nam in primis illa actio per modum imperantis manifestè continet rationem imperij, quia mouet, & ordinat. Patet etiam, quia simili modo imperamus alijs: & hoc modo videtur loqui Aug supra:tamen Arist. non loquitur de hoc imperio vero, sed de illo, quod simpliciter necessarium est ad actus prudentiæ, & exercitium virtutis. Et ideo Arist. tam iudicium illud practicũ, quod antecedit electionem: quam quod antecedit vsum, vocat imperium. Et ratio est, quia imperare non est quomodocunque mouere, sed mouere quasi imponendo legem: intellectus autem est qui legem ponit voluntati, quoniam iudicat de agendis.

XII. *Notatio 1.* Sed nota primò, multos in hoc fuisse deceptos, quia putant de ratione imperij intellectus esse, vt necessitatem inferat voluntati; & propterea non attribuunt hanc rationem iudicio practico, sed alteri actui, quod falsum esse constat ex D. Thom *art.3.& 4.ad.2.*& contra Arist. dicentem rationem imperare voluntati regendo, & iudicando. Et ratione constat; quia non est de ratione legis, vt necessitatem inferat:ergo nec de ratione particularis imperij, quod quis sibi imponit, quod est quasi lex particularis. Et confirmatur:nam cùm alijs imperamus: non inferimus illis necessitatem, *Notatio 2.* Nota secundò apud Arist. cùm distinguit imperium prudentiæ à iudicio, nomine *imperij* intelligere illud iudicium practicè practicum, quod propriè antecedit vsum tanquam eius regula. Neque verò intelligit hunc actum non esse per modum iudicij: nam falsum id esse constat ex dictis. Constat etiam ex verbis eius: nam dicit, illum actum esse conclusionem syllogismi practici: conclusio autem vim iudicij habet, nam manifestat connexionem inter electionem factam, & vsum, seu exercitium actionis: & hinc habet vim ad determinandam voluntatem: nam reuera si talis actus nihil denuo ostenderit voluntati, esset inutilis: distinguit ergo hunc actum à iudicio, quia tota consultatio, & difficultas ferendi iudicium pendet ex consultatione, & iudicio, quod post illam sequitur: facta autem consultatione, & iudicio, iam difficultas non est, in cognitione, sed in exequendo; & per hæc constat, quid veritatis habeant sententiæ allatæ.

Et ex his facilè soluitur quæstio, quam D. Thom. *art.3 illius quæstionis 17.* tractat: nempe an vsus præcedat imperium? In qua breuiter nota, voluntatem vti intellectu, & aliis potentiis, quia omnis actus liber vt sic, est à voluntate: loqui ergo possumus de vsu voluntatis & imperio intellectus, prout directè tendunt ad directionem, seu actionem potentiæ exequentis: hoc modo constat, imperium eo modo, quo est in intellectu, antecedere vsum ratione iudicij practici. Quod satis ex dictis patet: ratione vero illius locutionis non necessariò antecedere, sed quasi concomitanter. Notat verò D.Thom. illud imperium, seu iudicium intellectus, etiamsi omnino practicum sit, sæpè natura tantum, nonnunquam vero etiam tempore antecedere vsum, quia vel imperium non est efficax, vel voluntas non vult obedire, sed mutare, vel differre electionem: vel fortè, quia potentia exequens est aliquo modo impedita. De ipso autem vsu voluntatis dicit D. Thom. nullo modo antecedere actionem potentiæ executiuę: quia omnino mouet illam, & quia in genere moris non solùm est principium effectiuum eius, sed quasi forma, & ideo censentur esse simul omnino.

XIII. *An vsus præcedat imperium.*

Vno modo imperium præcedit.

XIV. *Alio modo subsequitur.* Si autem loquamur posteriori modo, & consideremus ipsum imperium, quatenus actus liber est, necessario dicendum est, à voluntate procedere: atque adeò esse potest ad aliquem vsum voluntatis. Sed oportet hîc aduertere, istum vsum non necessariò per actum formalem, & expressum, quo voluntas velit intellectui imperare: sed frequenter fieri solùm virtuali vsu: nam posita intentione efficaci finis, sæpe ex vi illius applicatur intellectus ad inquirenda media. Et similiter ex vi electionis applicatur ad cogitandum de executione ipsa, licet etiam interdum præcedere possit ille formalis actus voluntatis applicantis intellectum: quod maximè cõtingit in illo imperio, quod fit per interiorem locutionem: nam cùm illud non sit ex natura rei simpliciter necessarium: vix vnquam sequitur ex virtute alterius actus, sed ex formali voluntate sibi imperandi, sicut contingit in imperio; quo aliis imperamus. Vnde fit, vt ante hanc voluntatem debeat præcedere & cognitio, & iudicium, & consequenter quodammodo vsus. Quapropter ne in infinitum procedatur, in aliquo virtuali vsu intellectus sistendum est.

DISPVTATIO X.

De actibus imperatis voluntatis in communi.

IMperium, vt ex superioribus cõstat, solùm habet locum in actibus liberis; & ideo in brutis non reperitur, neque item amor, nec visio Dei imperatur, quia sunt actus necessarij. Quapropter illi dicuntur actus imperati proprie, qui à voluntate non immediatè, & proximè, sed mediatè liberè procedunt; & isti actus distinguuntur communiter ab elicitis, quos ipsa voluntas proximè, & immediatè elicit.

SECTIO I.

Vtrum actus voluntatis, & rationis imperentur.

I. *Satis fit primæ parti tituli.* QVoad primam partem tituli D. Thom. 1. 2. *q.* 17. *art.* 5. affirmatiuè respondet. Sed nota primò, actum voluntatis propriè esse elicitum, non imperatum in ordine ad ipsam voluntatem; tamen in ordine ad intellectum dicitur imperatus eo modo, quo in intellectu est imperiũ. Nota secundo primum amorem, seu voluntatem finis non dici proprie actum imperatum, quia procedit à iudicio minus practico, at quia nullum supponit actum voluntatis. Alij vero actus dicuntur etiam imperati, quia non à voluntate sola, sed ab alio etiam actu ipsius voluntatis procedunt; & hoc modo actus misericordiæ dicitur imperatus à charitate, & ob hæc aliqui illi diuisioni actuum voluntatis in elicitos, & imperatos tertium addunt membrum; eorum videlicet actuum, qui simul & imperati sunt, & eliciti, de quo vide Almain. *tract.* 1. *moral. cap.* 2.

II. *1. Assertio. pro 2 parte tituli.* Quo ad secundam partem tituli, de qua etiam D. Thom. supra *art.* 6. dico primò. Actus rationis imperatur quo ad exercitium à voluntate; hoc intelligitur, & constat ex dictis, & experiẽtia; sed excludẽdus est primus actus intellectus, vt suprà dixi, & excludẽdi etiam sunt actus necessarij; qui præcipui sunt, & per se in intellectu separato; in coniuncto enim per se non reperitur necessitas, nisi in primo actu; interdum tamen contingit, vt propter aliqua impedimenta non obediat intellectus voluntati: vt si motio sensus, vel phantasiæ sit ita vehemens, vt quasi rapiat intellectum; nam tunc vel voluntas non potest vti intellectu suo arbitrio, vel certè dum ipsa vult, id obtinet, quod vult, tamen statim intermittit actum intellectus; ergo reuertere potest ad eandem cogitationem, si aliunde moueatur.

III. *2. Assertio.* Dico secundò. Apprehensio intellectus non potest imperari à volũtate quantum ad speciem actus; est D. Thom. Et ratio est, quia posita specie in intellectu, quamuis sit in potestate hominis apprehendere, vel non apprehendere rem præsentatam: non tamen est in potestate voluntatis apprehendere hoc, vel illo modo, sed prout per speciem repræsentatur. Dices. Etiam est in potestate hominis facere veram, vel falsam rei apprehensionem. *Obiectioni satis fit.* Respondetur. Potest quidem homo apprehendere rem fictam, vt chimeram: sed tamen illud non est variare speciem apprehensionis eiusdem rei: sed exercitium, quia illa iam non est apprehensio hominis, v. g. vel alterius rei: sed est apprehensio fictæ, & quoad hoc est vera apprehensio.

Dico tertiò. Quando iudicium intellectus est euidens, non pendet à voluntate in specie actus: est etiam D. Thom. id est, non potest voluntas mouere intellectum nisi ad assensum rei euidentis, quia ad dissensionem non potest. Ratio est, quia intellectus est potentia necessariò agens quando obiectum perfectè proponitur vt necessario verum. Proponitur autem perfectè per lumen, vel medium euidens. Sed occurrebat difficultas, quoniam interdum videtur voluntas mouere intellectum ad credendum ea, quæ non manant ex principiis euidentibus. Respondetur negando assumptum, sed mouet credendo, aliquas posse esse veritates secundum ista principia: quæ lumine naturali manifestantur. Et hoc ipsum est ferè euidens, quia constat, multas esse res, quas noster intellectus non comprehendit, præcipue Deum, & infinitam eius perfectionem. Et ideo contra ipsum iudicium intellectus esset velle res ipsas omnes solo lumine naturali mensurare. IV. *3. Assertio.* *Difficultas remouetur.*

V. *4. Assertio.* Dico quarto. Quando intellectus non habet euidentiam de aliquo obiecto, potest moueri à voluntate ad speciem actus, id est, ad assentiendum, vel dissentiendum: est etiam D. Thom. Ac materia huius cõclusionis latissima est, quæ partim in dialectica, partim in materia de fide vberius est explicanda. Nunc tamen dico, voluntatem non posse mouere intellectum, vt assentiat, nisi sub ratione veri: neque vt dissentiat, nisi sub ratione falsi. Et ratio est, quia non potest mouere intellectum, vt operetur extra suum obiectum formale: ex quo fit, vt in rebus, quæ non sunt per se notæ, semper sit necessarium aliquod medium, quod veritatem probabiliter saltem ostẽdat: alias non poterit intellectus moueri, vt assentiat, vel dissentiat, quia non habet obiectum. Quando verò est tale medium, quod non infert necessitatem simpliciter, tamen aliquo modo ostendit veritatem: tunc potest voluntas mouere intellectum ad assensum, & mihi probabile est, non posse moueri: nisi in illud, quod verosimilius, & probabilius apparet: quamuis ipsa voluntatis affectio plurimum conferre possit, vt ipsum obiectum probabilius, & verosimilius appareat. *Probabile est intellectum semper assentire verosimiliori.*

SECTIO II.

Vtrum actus sensitiui imperentur.

I. *1. Assertio.* DIco primò. Voluntas, & intellectus non possunt immediatè mouere appetitum sensitiuum, nisi adsit iudicium phantasiæ: est iuxta D. Thom. supra *art.* 7. Ratio est, quia etiam appetitus sensitiuus non fertur, nisi in bonum cognitum cognitione sibi proportionata: & patet ex dictis à simili supra de voluntate.

II. *2. Assertio.* Dico secundò. Existente in phantasia, & sensu, absoluto iudicio de conuenientia obiecti, non potest voluntas imperare appetitui, vt non appetat, vel ipse non obediat. Ratio est, quia appetitus ex se est potentia naturalis, & necessario agens, vt suppono: vnde si habet obiectum debitè applicatum, necessario tendit in illud. Confirmatur à simili: nam applicato sensui visus obiecto, & ablatis impedimentis, non potest volũtas imperare vt non videat. Dixi, *existente absoluto iudicio*, quia si apprehensio sit imperfecta, & sensus sit quasi dubius inter diuersa obiecta: tunc non sequitur motio in appetitu, quia non sufficienter proponitur obiectum.

Dico

III. *3. Assertio.* Dico tertiò. Interdum voluntas non potest imperio suo tollere apprehensionem imaginationis, & tunc etiam non potest impedire omnem actum appetitus sensitiui. Hoc patet primò in his actibus, qui omnino præueniunt rationis vsum & aduertentiam. Item in his, quæ fiunt ex reali præsentia obiecti, vel alteratione aliqua materiali ipsius corporis: nam illa actione durante non potest homo impedire per imperium actum phantasiæ, quia hæc etiam potentia necessariò agit, quando à suo obiecto actu mouetur.

IV. *In quibus non obediũt aliæ potẽtiæ voluntati.* Et hæc est ratio, propter quam dolor appetitus sensitiui non pendet à voluntate, quando actu inest causa doloris. Et simile est de voluptate. Preterea etiam quando actus phantasiæ non procedit ex mutatione obiecti exterioris, contingere potest, vt voluntas non possit illum remouere, quia interior ipsa motio imaginationis quæ sæpe fit per naturalem alterationem humorum & spirituum vitalium, vel propter operationem alicuius intrinseci agentis angeli, vel dæmonis, ita potest esse vehemens & importuna, vt non possit voluntas suo arbitrio illam depellere, quia etiam tunc dependet ex actuali motione obiecti quamuis interius facta: quam motionem non potest voluntas impedire. Sciendum autem est, voluntatē & rationem, quãuis imperando non possint cohibere istos motus, posse tamen illos moderari, si rebus aliis attendant: & tanta potest esse attentio intellectus circa rem aliam, vt omnino impediret apprehensionem imaginationis, & actualem etiam dolorem & voluntatem: sed hoc non fit vi imperii, sed propter separationem virtutis.

V. *4. Assertio.* Dico quartò. Quando apprehensio imaginationis & motio appetitus non procedit ex actuali motione obiecti, potest voluntas & reuocare imaginationem ad aliud, & impedire motum appetitus. Conclusio est certa & communis, & patet experientia. Et ratio est, quia voluntas est generale principium actuum humanorum, estque illius perspicere vniuersalem finem hominis, & quidquid est illi conueniens, & præcipere intellectui vt magis etiam id ostendat. Tamen oportet aduertere, efficaciam huius imperii ex necessitate solùm habere vim, quamdiu voluntas ipsa actu mouet, & intellectus aduertit. Nam statim atque voluntas cessat, phantasia & appetitus possunt reuerti ad suos actus.

VI. *5. Assertio.* Dico quintò. Quandocunque voluntas efficaciter imperat appetitui sensitiuo & appetitione absoluta appetat vel fugiat aliquod obiectum, ipse semper & necessariò obedit. Est etiam communis: & patet, quia isto modo mouemus nosmetipsos, & aggredimur res ipsi appetitui repugnantes: quæ tamen motio proximè fit per phantasiam & appetitum. Et ratio est, quia cum isti appetitus sint in eadem anima, oportuit naturâ suâ dicto modo esse subordinatos, nam multitudo sine ordine parit confusionem: & propterea inferior appetitus habet naturalem propensionem ad obediendum superiori etiam contra propriam & peculiarem inclinationem, sicut leuia & grauia ad replendum vacuum extra sua loca naturalia.

VII. *Obiectio diluitur.* Dices: istam conclusionem contradicere primæ, secundæ, & tertiæ, & experientiæ: nam sæpe volumus non concupiscere, & nõ possumus. Respondetur in primis: Quando fit ista motio, non fit sine iudicio phantasiæ: nam ipsa etiam tunc necessitatur ad iudicandum, id esse conueniens homini, etiam secundùm corpus. Si tamen obiectum doloris aut voluptatis sit præsens, non potest voluntas imperare, vt non sequatur dolor: tamen potest efficaciter imperare appetitui, vt nõ repugnet illi dolori actu absoluto, sed in eo persistat. Et tandem verum est, sæpe voluntatem non posse omnem repugnantiam appetitus tollere, quia sæpe manet in eo quidam actus quasi naturalis, qui est imperfectus, & explicatur hac voce *nollem*: tamen cum hac repugnantia stat actu absoluto appetere: & quantum ad istum actum dicimus necessariò obedire, cuius signum est, quia semper ex illo actu sequitur motus in homine iuxta imperium voluntatis. Quòd si interdum aliqua membra moueantur contra istud imperium voluntatis, illud non est propter imperium appetitus sensitiui repugnantis, sed quasi per accidens resultat ille motus ex aliqua alteratione materiali. Vide D. Thomam supra *art. 9. ad 3.*

Et ex dictis intelligitur primò, dictum illud Aristot. 1. *Politic. c. 3.* appetitum obedire voluntati principatu politico: sensus enim est, quia pollet resistere vel repugnare appetitus sensitiuus, non quia existente voluntate absoluta necessarium non sit appetitum obedire, sed quia non obstante voluntate potest ipse per modum naturę per actum inefficacem in cõtrarium obiectum inclinari, ex qua repugnantia paulatim fit sæpe, vt alliciat superiorem appetitum, & illum trahat, vt secum consentiat. Tamen si voluntas ipsa perseuerare vult semper vincet: & consuetudine etiam fieri potest, vt inferior pars minùs resistat, quia dum ipsæ actiones vsu fiunt iucundiores, ipsa etiam imaginatio apprehendit obiecta à ratione proposita, vt facilia, & sibi etiam conuenientia. VIII, *Exponitur dictum Arist. de obedientia appetitus erga voluntatem*

Secundò intelligitur ratio, propter quam nõ potest sæpe voluntas eum dolorem vel tristitiã in appetitu excitare, quem sæpe desiderat: quia videlicet illa naturalis repugnantia non potest sæpe vinci omnino: ex qua fit, vt conatus appetitus, & consequenter intensio actus sit minor: & propterea quamuis appetitus obediat quantum ad substantiam actus, non tamen semper, quantum ad conatum & intensionem, & multo minus quantũ ad aliquos effectus, qui in corpore fieri solent ex passionibus appetitus. IX. *Cur nõ semper excitetur in appetitu actus, quem vult voluntas.*

Tertiò intelligitur ratio, propter quam potentia motiua voluntati ad nutum, & sine resistentia obedit, & tamen appetitus, qui perfectior est, & voluntati similior, ei sæpe resistit: causa enim est, quare membra exteriora non ab obiecto proprio mouentur, sed a superiori tantùm potentia tanquam instrumentum quoddã & organum, quod omnino subiicitur principali mouenti: appetitus autem mouetur à proprio obiecto secundùm propriam naturæ meliorationem. X. *Cur potẽtia motiua semper obediat.*

Dices. Etiam exteriora membra habent inclinationem propriam, & appetitum. Respondetur, non habere appetitum vitæ, & ideo non vitaliter resistere: tamen quia habent aliquod naturale pondus, possunt resistere aliquo modo, vel impedire actionem: sicut etiam, quia debitam dispositionem requirunt ad motum efficiendum, fieri potest, vt ex defectu eius impediri possit voluntatis imperium. Et per hæc intelligitur Diuus Thomas 1. 2. *quæstione illa decimaseptima, articulo octauo & nono.* XI. *Obiectio diluitur.*

SECTIO III.

Vtrùm imperium, & actus imperatus sint vnus actus?

I. QVæstionem tractat Diuus Thomas 1. 2. *quæst.* 17. *articulo* 4. Dico tamen breuiter actum imperatum, & imperium, esse vnum actum in genere moris. In genere, inquam, moris, quia in genere naturæ constat, sæpè esse distinctos: nam vnus potest esse actus voluntatis: alius intellectus, vel sensus. Et patet assertio, quia isti actus in genere moris habent idem esse: tum quia ab eodem rationis ordine, & ab eadem libertate procedunt: tum quia ex illis quasi conficitur vna perfecta actio, vnde quasi per modum materiæ & formæ vniri censentur: ex quo colligitur, non solùm imperium & actum imperatum, sed etiam consilium, electionem, & vsum quatenus ad executionem eiusdem actionis tendunt, si simùl fiant, & sine interruptione morali, censeri omnes complere vnum perfectum actum humanum.

Sed tamen nota, conclusionem intelligi de imperio & actu imperato in vno homine: secus est, si imperium ad alium deferatur. Nam tunc actus factus ab vno propter imperium alterius, licèt ad imperantem relatus vnus moraliter sit cum imperio eius, & ideo bonitas, vel malitia imperati actus imperanti tribuatur: tamen cõparatus ille actus cum ipsomet, qui actum imperatum exequitur, est nouus moralis actus, quia noua libertate fit, & ideo potest illi, vel ad nouum meritum, vel culpam imputari. II.

(o)

Finis Tractatus Secundi.



ELEN-



ELENCHVS

DISPVTATIONVM

TERTII TRACTATVS,

De bonitate, & malitia humanorum actuum.

DISPVTATIO I.

De actu morali in communi, quidque in eo sit moralitas, continens sectiones tres.

1. *Quinam actus sint morales in homine.*
2. *Quid sit in actu morali ipsa moralitas.*
3. *Quid sit moralitas in cæteris rebus, quæ morales denominantur.*

DISPVTATIO. II.

De bonitate, & malitia obiectiua humanorum actuum, comprehendens sectiones tres.

1. *Vtrum in obiectis actuum humanorum sit aliqua honestas, siue bonitas moralis obiectiua.*
2. *Quid sit bonitas obiectiua humanorum actuum.*
3. *Vtrum actus humani sumant honestatem ex obiecto, fine, & circumst. & quotuplex illa sit.*

DISPVTATIO III.

De formali bonitate actus interioris voluntatis in communi, continens sectiones quatuor.

1. *Vtrum posit esse in voluntate hominis actus aliquis moraliter bonus absolute, & simpliciter.*
2. *Vtrum actus interior voluntatis sit formaliter bonus, vel tantum causaliter ab actu externo.*
3. *Quid sit bonitas formalis, & moralis in actu interno.*
4. *Quotuplex sit bonitas in actu interiori voluntatis.*

DISPVTATIO. IV.

De bonitate actus interioris ex obiecto, complectens sectiones quatuor.

1. *Vtrum actus interior sumat suam bonitatem ex obiecto.*
2. *Vtrum hæc bonitas quæ sumitur ex obiecto sit prima, & essentialis, atque entitatiua differentia interioris actus voluntatis.*

DISPVTATIO V.

De bonitate actus interioris ex circumstantiis, continens sectiones tres.

DISPVTATIO VI.

De bonitate actus interioris ex fine, continens sectiones quinque.

DISPVTATIO VII.

De malitia, complectens sectiones decem.

DISPVTATIO VIII.

De diuisione actus voluntatis in bonum, & malum, & membrorum comparatione, & repugnantia, & continens sectiones tres.

DIS-

DISPVTATIO IX.

De indifferentia actuum voluntatis, & sufficientia diuisionis in bonum, & malum, continens sectiones tres.

DISPVTATIO X.

De bonitate, & malitia formali externorum actuum humanorum, complectens sectiones duas.

DISPVTATIO XI.

De prima seu remota regula bonitatis, vel malitiæ humanorum actuum, quę est voluntas Dei, seu lex æterna, continens sectiones tres.

DISPVTATIO XII.

De proxima regula bonitatis, & malitiæ humanorum actuum, quæ est recta ratio, seu conscientia, continens sectiones septem.

TRACTA-



TRACTATVS TERTIVS DE BONITATE, ET MALITIA HVMANORVM ACTVVM.

DISPVTATIO PRIMA.

De actu morali in communi, quidque in eo sit esse morale.



Ræcipuus scopus huius tractatus est explicare hāc diuisionem actus humani in bonum & malum, & quid sit vnumquodque horum membrorum: quo modo inter se opponantur: an interdum misceri possint inter se, an possit vnum in aliud transmutari, & quomodo adæquent diuisionem, & alia quæ in discursu materiæ prosequemur. Vt ergo ad hæc omnia paretur via, necesse est prius intligere quod sit eius diuisum, & per quid constituatur communis ratio eius, quia alioqui non poterunt commode speciales rationes bonitatis moralis & malitiæ intelligi. Quoniam vero potissimum agitur nunc de actu morali vt moralis est, dicemus prius quid sit iste actus, & quas conditiones requirat. Deinde quid formaliter sit in ipso ipsum esse morale: & quoniam ab actu morali vel in ordine ad illum multa alia denominantur moralia, breuiter etiam attingam quid sit in cæteris rebus illud esse à quo sic denominantur.

SECTIO I.

Quinam actus sint morales in homine.

I. *Moris significatio impropria.* PRimo quod sint in homine aliqui actus morales, certius est quã vt probatione indigeat, satisque constat ex communi modo loquendi omnium. Radix autem huius denominationis à more desumpta est, nam apud Latinos idem est *morale*, quod ad mores pertinens, vt constat ex Tullio *lib. de fato.* Mos autem, vt notauit D. Tho. 1.2. *quæst.* 58. *artic.* 1. idem fere est quod frequens, sæpiusque repetitus idem operandi modus: quæ frequentia vel similitudo in modo operandi interdum oritur ex inclinatione & determinatione naturæ: & hoc modo tribuitur interdum *mos* irrationabilibus & inanimatis rebus, sic enim dicuntur *mores* bestiarum, seu ferarum, 2. *Machab.* 11. & *Sapient.* 12. infantium & insensatorum *more* viuentes: sic etiam legimus *mores* cœli apud Plin. *libr.* 14. *cap.* 1. Sed hæc metaphorica esse videntur, vt notauit D. Thom. *in* 3. *q.* 23. *quæst.* 1. *articul.* 4. *quæstiunc.* 2. & Soto 1. *de iust. quæst* 7. *artic.* 2.

Proprie ergo dicetur *mos*, quando ille similis operandi modus oritur ex voluntaria determinatione operantis: & hoc modo dicuntur *mores* huiusmodi boni, vel mali, *ad Hebr.* 11. & Psalm: 67. *Qui habitare facit vnius moris in domo.* Hinc D. Isidor. 5. *Etym. cap.* 3. dicit *morem* est vetustate firmatam consuetudinem: postea vero subdit consuetudinem esse ius quodammodo moribus introductum: in quibus definitionibus videtur quidem vitiosum circulum committere: propter quod forte Soto citatus dicit *morem* interdum significare quemlibet actum, interdum frequentiam ipsam actuum, interdum vero habitum ex huiusmodi frequētia acquisitum. Sed reuera ex primaria significatione hæc vox neque vnum habitum, neque actum significat, sed ipsam frequentiam similium actuum. Inde vero orta est denominatio *actus moralis*, quatenus significat illum actum, ex cuius frequentia *mos* conficitur. Cum ergo per se notum sit dari humanos mores, eodem modo certum est dari in hominibus actus morales: sed quinam hi sint, hoc inquirimus. II. *Significatio propria.*

Prima opinio censet actum moralem idem esse quod actum proprie & perfecte humanum, seu perfecte voluntarium: de quibus quid sint, dictum est à nobis *tract.* 1. *initio*, & *tract.* 2. *initio*, & videtur hæc esse sententia D. Thomæ 1.2. in titulo & discursu *quæstionis* 18. & 19. semper enim mouet quæstionem de actu humano, quam appellationem confundit cum appellatione *morali.* Et potest breuiter suaderi, nam actus hoc ipso quod humanus est, est capax rectitudinis, & honestatis, & contrarij defectus: ergo hoc ipso est moralis actus. Probatur consequentia, quia actus qui diuiditur in bonum & malum, seu honestum & turpem, est ille qui est capax vtriusque proprietatis. Diximus autem actum moralem esse, qui in hæc membra diuiditur. Antecedens vero III. *1. Opinio pro hac q.* *Eius argumentum.*

vero probatur, quia ille est actus humanus, qui procedit ex perfecta deliberatione & facultate rationis & voluntatis: ergo hoc ipso quod talis est, potest esse conformis, vel difformis rationi, quam respicit vt principium & regulam: ergo hoc ipso est capax honestatis, vel turpitudinis, quæ sumuntur per ordinem ad regulam rationis.

IV. *2. Opinio. eiusq; ratio.* Secunda opinio est actum moralem aliquid addere supra actum humanum, actualem scilic. libertatem: diximus enim supra libertatem non esse de ratione actus humani vt sic, quia potest actus procedere ex integra deliberatione & facultate rationis & voluntatis absque libertate. Diximus etiam posse esse perfecte voluntarium absque libero, quoniam obiectum tale est, vt perfecte cognitum necessitatem inferat voluntati, & tanto melius, quanto melius cognoscitur: quod totum prouenit non ex imperfecta, sed ex perfectissima facultate voluntatis: ad moralem autem actum non videtur sufficere tota hęc perfectio, si sit cum necessitate coniuncta, quia tunc determinatio talis actus prouenit ab ipsa natura: ergo aliquid aliud oportet addere ad moralem actum, quod certe nihil excogitari potest præter libertatem.

V. *Prænotatio ad resultationem.* Et quamuis forte dissensio inter has opiniones non sit multum de reipsa, simpliciter tamen hæc posterior vera est, si commode explicetur. Suppono itaque actum moralem per se primo reperiri in actibus elicitis à voluntate, quia illi sunt soli capaces formalis honestatis & bonitatis, à qua homines denominantur boni studiosi, vt dicam. Alii autem actus hominis qui denominantur morales recipiunt hanc denominationē ab actu voluntatis: & ideo interdum dicit Diu. Thom. *esse morale* per se reperiri in voluntate, per accidens vero in aliis potentiis, siue in actibus earum, quatenus subiacent imperio voluntatis. explicato ergo hoc actu in voluntate, explicatus etiam erit in reliquis potentiis.

VI. *1. Assertio.* Dicendum primo, vt actus voluntatis moralis sit, necesse est vt procedat ex perfecta deliberatione rationis, non solum quatenus potest vnū actum vel obiectum cum alio conferre in ratione delectabilis, vel alio modo conuenientis naturæ, sed etiam sub ratione honesti, aut turpis. Hæc conclusio colligitur ex Theologis statim citandis, sed præcipue ex Diu. Thoma, qui hac de causa variis in locis docet rationem esse primam radicem moralis entis, vt patet 1. 2. *quæst.* 18. *artic.* 5. *& quæst. sequenti, articul.* 1. præsertim *ad* 3. *&* 3. *contr. Gent. c.* 10. Vnde *quæst.* 2. *de malo, art.* 4. dicit actum esse moralem, ex eo quod est actus rationis, quia vero ratio non est sufficiens, neque proximum principium eliciēdi actum moralem, subdit statim *art.* 6. actum moralem esse actum voluntarium à ratione procedentem: *& art.* 6. *illius. q* 18. dicit actum exteriorem non habere rationem moralitatis, nisi quatenus est à voluntate, & idē recipit *quæst.* 2. *de malo, art.* 2. *ad* 13. Sunt ergo voluntas, & ratio deliberans, proprium principium *actus moralis* vt sic, illa vt eliciens, hæc vt regulans, seu dirigens. Est ergo de ratione moralis actus quod sit perfecte humanus, nam actus humanus est qui prædicto modo est à voluntate, & ratione.

VII. *Vnde amplius confirmetur.* Deinde hanc conclusionem confirmant quæ adducta sunt pro prima sententia *in num.* 3. præsertim illa ratio, quia actus moralis, iuxta communem modum sentiendi omnium, est ille, ex quo confici possunt boni, vel mali mores hominum: sed huiusmodi actus est ille qui est à ratione potente deliberare de honestate, vel turpitudine morum. Et hac ratione in pueris non potest reperiri actus moralis, neque in amentibus, etiamsi iuxta probabilem sententiam aliquorum possit in eis inueniri aliqua indifferentia in operando, & aliquis discursus & comparatio inter vnū bonum & aliud, & inter commodum & incommodum: ergo prædictus concursus rationis est necessarius ad morales actus. Et hæc conclusio amplius constabit ex sequenti.

Dicendum secundo. Vt actus sit moralis, necesse est vt actualiter sit liber. Hæc conclusio sumitur ex Scoto *in* 2 *d.* 40. *ad* 2. & Durand. *d* 38. *quæstion.* 1. Henric. *quodlib.* 13. *quæstion.* 1. Soto 1. *de Iust. quæst.* 7. *artic.* 2. & Nauarro *præludio* 6. *num.* 2. *summæ.* estque aperta doctrina D. Thomæ in 2. loco paulo antea citato, vbi dicit ibi incipere genus *moris.* vbi primum dominium voluntatis inuenitur: dominium autem voluntatis est per libertatem. Ita habet *in* 2. *d.* 24. *quæst.* 3. *art.* 2. & clarius *in* 3. *d.* 23. *quæst.* 1. *art.* 2. *quæstiunc.* 2. vbi id colligit ex etymologia nominis *num.* 2. à nobis explicata. Idem insinuat 1 *p. q.* 19. *artic.* 1. *ad* 3. Ratio vero est, quia mores proprie dicuntur solum de actibus liberis, quia frequens eorum similitudo, seu repetitio oritur solum ex voluntaria determinatione operantis: in actibus autem necessariis oritur à natura. Et confirmatur, nam amor beatificus licet sit à voluntate, & à ratione plene considerante, nihilominus non est actus moralis, solū quia est necessarius. Tandem ad actum moralem vt sic, sequuntur hæ proprietates quod sit laudabilis, vel vituperabilis, capax meriti, vel demeriti, & cæter. quæ non possunt reperiri nisi in actu libero. VIII. *2. Assertio.*

Dices: hæc sola conditio sufficit, iuxta dicta, ad moralem actum, & potest separari à priori explicata in præcedenti conclusione: sine causa igitur tot conditiones exegimus. Maior patet, quia ex hoc quod actus sit liber, est sufficiens ad constituendum morem per similem frequentem repetitionem, quæ erit ex intrinseca determinatione agentis, cum sit libera. Minor autem ostenditur, nam si quis vtens ratione actu deliberet de actione aliqua ex temporalibus rationibus conuenientiæ, vel disconuenientiæ, nihil aduertens de honesto, vel turpi, tunc libere operabitur, & eliget, v.g. quod est delectabilius, vel commodius ad vitam tuendam, & carebit tunc deliberatione rationis in prima conclusione posita: poterit ergo tunc esse actus moralis absque illa deliberatione. IX. *Obiectio contra nūc probata.*

Respondetur in primis fortasse casum esse moraliter impossibilem, quia oportet illam inaduertentiam ad honestum, vel turpe esse prorsus inuoluntariam, quia si esset voluntaria, iam esset in potestate hominis talis deliberatio actualis, & hanc diximus esse necessariam ad moralitatem actionis: vix autem intelligi potest hominem actu operari libere perfecta & rationali libertate, quin sit in potestate eius deliberare etiā de honestate, vel turpitudine talis actionis, iuxta dicta *tract.* 2. *disp* 4. *sect.* 3. Secundo dicitur, admisso casu, quod illa inaduertentia sit prorsus naturalis, tunc illum actum non posse dici absolute & simpliciter *moralem.* Primo quidē, si ad nominis radicem attendamus, quia actus nō est natus ita fieri, vt ex eo possit confici mos, quia talis modus operandi est rarissimus, & casualis, & præter voluntatem humanam: quare omnibus pensatis prout hic & nūc sit, non potest dici quod sit ex intrinseca determinatione ipsius operātis. Deinde quia actus moralis proprie dictus est in ordine ad rectitudinem, vel obliquitatem morū, & ideo necessario requirit capacitatem huius rectitudinis, X. *1. Dilutio.* *2. Dilutio.*

nis, vel obliquitatis: ille autem actus prout in eo casu fingitur, est incapax rectitudinis, & consequenter obliquitatis, & ideo non est moralis, & vt sic dicendus est indelibertatus.

XI. *Ad argum. in num. 3.* Ad fundamentum prioris sententiæ est facilis responsio. Nam quod attinet ad D. Thom. & alios autores, loquuntur fere semper de homine viatore, in quo nunquam separantur *perfectum rationale, voluntarium, & liberum*, & ideo pro eodē reputant actum humanum & moralem. Ad rationem dicitur rectitudinem illam, honestatem, vel bonitatem, quæ potest inueniri in actu necessario voluntatis, verbi gratia, in amore beatifico, esse quendam rectitudinem naturalem & physicam, non proprie moralem, de quo latius infra *disp.* 3.

SECTIO II.

Quid sit in huiusmodi actu morali ipsum esse morale.

I. *Ratio prima dubitandi.* Ratio dubii esse potest, quia in hoc actu possunt duo considerari, scilicet substātia ipsius actus, quæ est veluti quid materiale, & formalis ipsa denominatio seu forma illa, à qua actus denominatur *moralis*. De primo constat esse ipsam entitatem actus, quæ est etiam quid physicū & naturale. De secundo autem valde obscurum est quid sit. Nam in primis non potest esse ens rationis proprie dictum, quia hoc esse *morale* est in rebus ipsis, intellectu nihil fingente, vel comparante. Item hoc esse morale est radix proprietatum realium, meriti, &c. ens autem rationis nihil reale potest conferre. Deinde non potest esse extrinseca denominatio ab aliqua re sumpta: primo, quia hæc denominatio fere nihil differt ab ente rationis, quia cum non sit in re ipsa denominata, solum fieri videtur per intellectum comparantem vnam rem ad alteram, v. g. visionem ad obiectum acsi in illo esset. Vnde non videtur hæc denominatio extrinseca sufficere vt actus sit dignus laude, vel præmio ratione illius, quia nihil in eo ponit. *Ratio secunda.* Secundo, quia hæc denominatio *moralis* est analoga, & primo conuenit actibus voluntatis, reliquis autem rebus in ordine ad illos, quia sunt principia eorum, vel quid simile: in omni autem analogo primum analogatum est intrinsece tale, reliqua extrinsece per habitudinem ad illud: ergo oportet vt hoc esse *morale* sit intrinsece in actu voluntatis: non ergo est per denominationem extrinsecam. Ac tandem omnis forma extrinsece denominans vnam rem, debet esse intrinsece in alia, vt visio denominans extrinsece obiectum visum, est intrinsece in visu, quia cum sit forma realis, oportet vt alicubi realiter insit: sed hoc esse *morale* non reperitur intrinsece in alio præter actum voluntatis: ergo nō potest esse in illo per solam denominationem ex trinsecam. Aliunde vero non videtur esse posse aliqua realitas intrinseca actui, vt patebit facile discurrendo per rationes omnium prędicamentorum, & ex dicendis constabit: quid ergo est?

II. *1. Opinio.* Prima opinio esse potest *moralitatem* actuum voluntatis esse ipsam essentialem & intrinsecam entitatem eius, ita vt hoc esse nō dicatur *morale*, quia non sit etiā naturale & physicum, sed quia est tale ens quod ex natura sua habet fieri à voluntate rationali per rationem directa & mota. Fundamentum esse potest pręter rationes dubitandi positas, quia talis actus per se & natura sua dicit realem habitudinem ad suum principium, quod est voluntas, & ratio, & ad suum obiectum per rationem propositum, sed ex vi huius habitudinis est actus moralis, quia respicit principium & obiectum morum: ergo. Et videtur huic sententiæ fauere Diuus Thomas interdum, dicens *esse morale* per se conuenire actibus elicitis à voluntate, aliis per accidens, vt significat 1. *parte quæstion.* 19. *articulo primo* clarius *in* 3. *dist.* 25. *quæst. art.* 4. *q.* 2.

III. *Refellitur 1.* Sed hæc sententia sustineri non potest, procedit enim ex defectu duplicis distinctionis. Nam cum agimus de *esse morali*, loqui possumus aut de illo esse quod denominatur *morale*, aut formaliter de ipsa formali denominatione, aut forma vnde sumitur. Priori modo ipsum physicum & naturale esse actus voluntatis denominatur *morale*, quando habet omnia ad moralitatem requisita, sic enim actus ipse quo volūtas aliquid vult, actu moralis dicitur: constat autem illum actum habere physicam entitatem. Hic autem non hoc inquirimus, sed ipsam formalem rationem denominantem, & hanc non potest habere actus ex vi solius entitatis suæ physicæ, quia potest esse tota entitas actus physica & naturalis, & nihilominus non sit moralis actus: denominatio aūt quæ sumitur ex sola entitate præcise sumpta, est inseparabilis ab illa. Assumptum patet, quia actus voluntatis sine deliberatione rationis elicitus tunc non est *moralis*, si autem accedit rationis deliberatio, fit *moralis*, manente eadem entitate actus in voluntate. Idemque erit in amore necessario, & libero, qui potest esse idem secundum substantiam & entitatem, vt dictum est. *Refellitur 2.* Secundo deficit hæc sententia, quia aliud est loqui de aptitudine, seu capacitate, quam habet actus vt moralis sit, aliud vero de actuali moralitate eius. Primum habet actus voluntatis ex vi suæ physicæ naturæ, & hoc probat ratio prædictæ sententiæ, quia hoc ipso quod hic actus natus est, ab his principiis oriri, & tendere in tale obiectum, est capax moralitatis per se primo, & non per alium actum, quod fere voluit docere D. Thomas *citatis locis in num.* 2. non tamen habet actualem moralitatem ex vi huius capacitatis, quia recte fieri potest, vt actus ex natura sua possit fieri hoc, vel illo modo, & tamen vt actu non ita fiat. Sic ergo potest etiam natura sua postulare, vel saltem admittere, vt morali modo fiat, & consequenter vt actus moralis sit, & tamen non ita fieri. Nos ergo non agimus de capacitate moralitatis, de qua potest prædicta sententia verificari, sed inquirimus actualem statum moralitatis, per quid constituatur.

IV. *2. Opinio.* Secunda opinio dicit hoc *esse morale*, vltra entitatem & substantiam actus addere realem quendam modum intrinsece afficientem actum voluntatis, sine quo non erit moralis, & illo posito non poterit non esse. Hic autem modus poterit explicari aut ad similitudinem vtilitatis actus, nam *vtilitas* est modus realis in actu vitali, sed esse morale est quoddam esse vitale, nam principium morum vt sic, vitale est. Deinde potest explicari iuxta probabilem sententiam asserentem *esse liberum*, esse realem modum in actu libero voluntatis, quia libertas est perfectio voluntatis non solum in actu primo, sed etiam secundo: ergo est aliquid reale non solum in ipsa potentia, sed etiam in ipso actu: ergo cum non sit substātia eius, erit saltem modus eius: ergo erit idem de *esse morali*, quod vel est idem cum *esse libero*, vel coniunctum cum illo.

V. *Impugnatur.* Hæc vero sententia etiam mihi displicet, quia non potest satis explicari, vel intelligi id quod affirmat, in actu enim voluntatis [& idem est de

actu

actu immanenti cuiuscumque potentiæ] præter specificam entitatem actus non potest intelligi modus aliquis, nisi aut per intensionem in subiecto, aut per extensionem ad subiectum, aut per habitudinem & dependentiam à suo principio, quia ille actus non habet in se aliam transcendentem habitudinem, neque aliquod entitatis absolute, in qua non includantur hæ habitudines, vel aliqua ex illis. Sed ille modus qui dicitur *esse moralitas* actus voluntatis, non potest esse extensio ad subiectum, neque intensio in subiecto, quia sicut potest tota substantia actus reperiri sine *moralitate*, ita tota extensio & intensio actus potest esse sine *moralitate*, potest enim voluntas magno & paruo conatu ferri indeliberate & necessario, ex quo conatu sequitur intensio: potest etiam eodem modo ferri in plura, vel pauciora obiecta, in quo consistit illa veluti extensio actus: in his ergo duobus modis non potest consistere esse morale. Rursus etiam dependentia realis & physica, quam actus voluntatis habet à suo proximo principio, potest esse sine *moralitate*: ostendimus enim in superioribus actum voluntatis cum eadem dependentia à voluntate, nunc posse esse liberum, postea necessarium solum propter diuersam proportionem obiecti ex parte intellectus.

VI. *Euasio præcluditur.* Quod si quis dicat non dependentiam physicam, sed moralem esse modum illius quid dicitur moralitas actus. Primum in hoc petitur principium, nam inquiro per quid illa dependentia physica fiat moralis. Et deinde non defendit opinionem, quia dependentia non est modus intrinsecus & realis, nisi quatenus physica est, nam dicit habitudinem ad causam per se realiter & physice influentem, & quidquid præter hoc addit, cum non dicat physicum influxum per se, nihil reale, nouum, & intrinsecum ponit in effectu: nullus ergo excogitari potest talis modus. Neq; *Ad euasiones in n. 4.* exempla allata illum declarant, nam *esse vitale* in actu, præter substantiam actus nihil aliud est nisi dependentia physica à proximo principio vitali: hoc autem licet necessarium sit ad actum moralem, de quo agimus, quia oportet esse elicitum à voluntate, tamen id non satis est ad moralitatem actus, vt ex dictis patet, quia stante eadem dependentia vitali ab eodem principio vitę, stat actum esse vel non esse moralem. Exemplum autem de libertate potius confirmat oppositum, quia ratio libertatis formaliter reperitur in potentia: in actu vero non, nisi includendo denominationem à potentia à, quia ipse formaliter in se continet determinationem ad vnum: tamen quia est à potentia, in cuius potestate est non sic determinari, ideo actus ipse denominatur indifferens, seu liber.

VII. *3. Opinio declaratur.* Tertio opinio esse potest, hoc esse morale actus esse respectum quendam ad rectam rationem, id est, legem vt regulantem actum voluntatis: est enim actus voluntatis conformis, vel difformis rei, quæ conformitas, vel difformitas in relatione consistit: sicut similitudo & dissimilitudo. Vnde sicut ab his relationibus potest abstrahi quidam conceptus communis relationis fundatæ in qualitate, ita ab hac relatione conformitatis, vel difformitatis potest abstrahi conceptus communis respondens ad rectam rationem, quæ potest appellari *regulabilitas*. Fundamentum esse potest, quia *esse morale* diuiditur per bonum & malũ morale, tanquam per differentias per se, vt colligitur ex D. Thom. 1. 2. *quæst.* 19. *articul.* 1. sed bonitas, vel malitia moralis consistit formaliter in conformitate, vel difformitate ad rationem rectam: ergo communis ratio *esse moralis* debet consistere in ratione respectiua communi abstrahibili ab illis membris, quæ non potest esse alia nisi *esse regulabile* per rationem rectam.

VIII. *Reiicitur propter duo falsa quæ supponit.* Hæc sententia & est insufficiens ad rem explicandam, & est in rigore falsa: & primo quidem supponit bonitatem moralem consistere in conformitate illa respectiua, quod valde dubium est, & magna indiget explicatione. Deinde supponit, à bonitate & malitia formaliter sumptis posse abstrahi conceptum communem alicuius relationis quod forte etiam falsum est, quia illa duo priuatiue opponuntur, si de eis formaliter loquamur: inter priuationem autem & habitum nulla est conuenientia communis: vnde actus moralis bonus & malus possunt quidem conuenire quasi materialiter in communi ratione actus, vel positiuæ habitudinis ad obiectum per rationem propositum: tamen formaliter ratione malitiæ & bonitatis sunt primo diuersi. Sed hæc omitto, quia pendent ex infra tractandis.

IX. *Prænotatio duplicis sensus dictæ opinionis.* Duobus igitur modis potest intelligi hoc *esse regulabile* per rectam rationem. Primo vt recta ratio habeat rationem veram præcepti, aut legis respectu voluntatis, quod non potest ratio habere ex se, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis: neque idem homo habet proprie iurisdictionem in seipsum, vt se possit proprie per legem obligare, & eo modo quo se potest obligare necesse est vt oriatur id ex voluntate. Ratio ergo vt ratio, & vt regulans voluntatem non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat, vel applicat præceptum alicuius superioris, scilicet Dei, vel alterius qui participet potestatem eius. Secundo modo potest intelligi hic respectus ad rectam rationem: non vt præcipientem proprie, sed vt proponentem & iudicantem de ipsis obiectis secundum eorum naturam, seclusa lege superioris, sicut iudicat ratio, mentiri esse malum & disconueniens naturæ rationali vt sic, etiamsi à nullo superiori sit prohibitum.

X. *Impugnatur iam in primo sensu Primo.* Si ergo loquamur in priori sensu, sic *esse regulabile* per rationem, vel legem non potest esse ipsum *esse morale*: primo, quia in Deo ipso potest intelligi actus, vel actio moralis, sicut in eo intelligitur libertas & honestas, quidquid enim Deus operatur, bonum est, & ipsa operatio, vt est ab ipso, potest dici moraliter bona bonitate iustitiæ, aut misericordiæ, aut veritatis, propter quod non tantum est dignus honore, sed etiam laude: Deus autem est supra omnem legem: ergo absque respectu ad legem intelligitur esse, & bonum morale. Vnde est reperiri in hoc aliquid singulare in Deo, quia cum operatur libere, nullum esse reale liberum in ipso ponitur, sed tantum in actione ad extra, & ideo si quid est moralitatis in actibus Dei, magis est in actibus externis, quã in actu interno, quamuis in illo etiam considerari possit esse terminatum ad extra. Secundo ẽt *Secundo.* in homine intelligitur recte esse morale absque respectu ad legem, nam, vt dicebam, hæc conditionalis est vera, *si per possibile, vel impossibile homo non haberet superiorem, vel ab eo non gubernaretur per legem, nihilominus per rationem iudicando dare eleemosynam esse per se conueniens naturæ, homicidium autem esse disconueniens*, libere operando iuxta hæc dictamina, operaretur moraliter, & bene, aut male: ergo moralitas operationis humanæ non est sumenda per se primo ex respectu ad legem. Tertio etiam nunc posita lege non ideo actus est moralis, quia regulatur per legem, sed è contrario potius, quia homo est morale agens, & non habet voluntatem indefectibilem à bono, ideo indiget lege superioris inclinantis in bonum, & auertentis

tentis à malo: ergo *esse regulabile* per legem, supponit potius *esse morale*, quam illud constituat, & ideo nullus actus necessarius potest vere ac proprie per legem regulari, quia non est moralis, sed naturalis, de naturalibus autem non datur præcepta. Vnde confirmatur, nam supposita in actu voluntatis habitudine intrinseca ad suum obiectum, & sua principia, *esse regulabilem* per legem, nihil ei addit præter denominationem extrinsecam à potestate legislatoris: non potest autem *esse morale* poni in hac denominatione, tum quia illa est omnino ab extrinseco, esse autem morale debet esse aliquo modo ab intrinseco: tum etiam, quia quod actus sit regulabilis hoc modo, non prouenit ex potestate hominis, sed Dei & superioris: esse autem morale debet esse in actibus humanis ex parte hominis, ideo enim per hoc esse meremur, vel demeremur, laudamur, vel vituperamur. Quarto si in hoc respectu consisteret esse morale, tam primario côueniret actibus externis sicut externis voluntatis: consequês est contra communem sensum Philosophorum moralium, & Theologorum, quia mores hominum vt sic, per se primo pendent à voluntate. Sequela probatur, quia lex tam per se primo regulat actus externos, sicut internos, imo nonnunquam lex non prohibet, vel præcipit internum, nisi ob externum, vt patet de lege non furandi, vel dandi eleemosynam, quod est signum hanc regulabilitatem, seu hunc respectum non esse proprium actus moralis vt talis est, sed per se extendi ad obiectum moralium actuum.

XI. *Prænotatio triplicis respectus in 2. sensu posito n. 9.* Si vero loquamur in posteriori sensu, hoc est, de recta ratione solum provt lumen manifestâs id quod est in rebus & in obiectis prosequendis, vel vitandis à voluntate, triplex respectus potest considerari ad huiusmodi rectam rationem. Primus ex parte ipsius obiecti in quod têdit voluntas, in quantum illud censet bonum, quod est conforme rectæ rationi, & malum quod est difforme. Secundus ipsius actus voluntatis ad tale obiectum, quia tendit in illud, amando, vel refutando illud. Tertius est inter actum voluntatis & iudicium intellectus, qui intelligi potest ad modum cuiusdam similitudinis, vel cuiusdam proportionis, quæ in hoc consisti, quod voluntas ita versatur circa illud obiectum, sicut intellectus iudicat esse faciendum: in nullo autem horum respectuum potest consistere esse morale actus voluntatis.

XII. *Impugnatur iam 2. sensus quoad 1. respectum multifariam.* Probatur de primo respectu. Primo quidem, quia ille respectus potest antecedere omnem actum moralem, vt si intellectus iudicet eleemosynam esse faciendam hic & nunc, & voluntas non moueatur, ibi nullus est actus moralis, quia iudicium illud intellectus naturale est, & tamen est illa conformitas obiecti ad rectam rationem. Quod si dicas ibi esse obiectiue solum, non vero secundum existentiam donec actu fiat eleemosyna. Respondetur in primis id esse per accidens ad rationem obiecti voluntatis in quantum illud idem quod est obiectum in intentione, postea est effectus voluntatis in executione. Vnde si obiectum diligendum non sit, actus hominis humanus & liber poterit secundum existentiam antecedere cum illo respectu actum moralem; vt si consideretur Deus vt diligendus, vel visio beata vt honeste amabilis. Vnde etiam intelligitur hunc respectum non esse proprium actus moralis vt sic, sed latius patere: non ergo potest *esse morale* constitui formaliter per ipsum. Tandem, quia si recte consideremus obiecta morum, non sunt honesta, quia conformia rectæ rationi sub hac consideratione, sed potius quia ipsa ex se talia sunt, ideo recta ratio iudicat esse facienda: vt dare eleemosynam non ideo est honestum, quia recta ratio iudicat esse dandam, sed potius ideo ratio iudicat esse dandam, quia in eo obiecto inuenit honestatem, & quandam conformitatem cum fine, & natura hominis, vt latius disput. seq. ergo ille respectus conformitatis obiecti ad rationem non est quod formaliter constituit illam honestatem vel moralitatem quæ in obiecto potest intelligi, sed est quid consequens ad illam supposito iudicio rationis, siue ille respectus sit realis, siue rationis, quod parum ad præsens refert, quamuis probabilius sit ex parte obiecti esse respectum rationis, qualis est scibilis ad scientiam. Ex quo capite etiam concludi potest *esse morale* non consistere in hoc respectu, formaliter loquendo, quia non potest esse proprie ens rationis, vt probant argumenta facta in initio quæstionis.

De secundo respectu actus ad obiectum facile est ex dictis probare non consistere in ea *esse morale*. Primo quidem, quia in hac habitudine consistit substantia & entitas ipsius actus, specificatur enim ab obiecto etiam in suo esse physico & naturali: ostensum est autem supra esse morale formaliter non esse solam substantiam, vel entitatem actus: ergo non potest consistere in sola hac habitudine. Secundo, quia hic respectus abstrahit ab actu morali, & non morali, in amore enim beatifico reperitur respectus ad obiectum valde conforme rationi, & tamen in illo actu non est esse morale. XIII. *Impugnatur deinde quoad 2. respectum.*

De tertio respectu actuum inter se in primis fieri potest eadem ratio, quia hic respectus abstrahit ab esse morali, & non morali, nam inter visionem beatam quatenus continet iudicium de Deo diligendo, & inter dilectionem beatificam, est illa conformitas, quia voluntas ita tendit, sicut intellectus iudicat esse tendendum, & tamen in illis actibus non est moralitas. Secundo, quia cum hæc relatio sit ad modum relationis similitudinis, supponit existentiam vtriusque extremi vt resultet: ergo quatenus hic respectus potest resultare in actu morali voluntatis, prius natura supponit ipsum actum vt existentem, & dimanantem à voluntate & ratione, quam resultet ibi conformitas illa ad rationem: ergo hic respectus vt sic non constituit, sed supponit esse morale: sicut in rebus naturalibus, vt effectus referatur ad causam relatione similitudinis, prius natura supponi debet vt existens & dimanans à causa: sic enim actus moralis voluntatis vt sit in re ipsa conformis actui intellectus, debet supponi vt manans à voluntate vt eliciente, & aliquo modo ab intellectu vt dirigente: ex hoc autem præcise intelligitur actus moralis, prius quam intelligatur resultare alius respectus quod probo, nam ex hoc præcise est homo dignus laude, vel vituperio: nâ respectus postea resultans est quid per accidens, & præter intentionem. Omitto valde probabile esse hunc respectum esse solum rationis, quia non est fundatus in vera vnitate, vel conuenientia, quæ inest inter actus, id est, inter iudicium intellectus, & amorem voluntatis, sed fundatur in quadam proportione, vel proportionalitate solû, quæ nô satis est ad respectum realem. Nullo ergo modo potest hoc *esse* consistere in solo respectu ad rationem. Quod si tandem dicatur non sumi hic hunc respectum in eo rigore, sed solum vt significat emanationem quandam actus voluntatis à XIV. *Impugnatur quoad 3. respectum.*

iudicio

iudicio rationis? Respondetur primo hoc *esse* valde improprie significari per respectum conformitatis vel difformitatis: ac deinde verum quidem hoc esse necessarium ad actum moralem, non tamen sufficere, nisi ex parte voluntatis aliud adiungatur, quia in actu non morali potest ille modus emanationis à ratione reperiri.

XV. Dicendum est ergo primo, *Esse morale* in actu voluntatis præter entitatem, & substātiam eius nihil addere, nisi modum cuiusdam emanationis, seu cuiusdam moralis dependentiæ à ratione aduertente, & à volūtate libere operante. Hęc assertio probari potest primo à sufficienti enumeratione, quia suppositis exclusis nihil aliud excogitari potest. Secundo, quia posito illo modo operandi in actu voluntatis, impossibile est quin sit moralis, & non posito illo modo, impossibile est esse moralem: ergo per illum constituitur in esse morali. Dices hoc genus argumentandi habere locum in quacunque conditione necessaria, & ita solum concludit libertatem, vel aduertentiam esse conditionem necessariam ad actum moralem, non vero esse principaliter ipsum esse morale. Respondetur arg. esse efficax ex materia, quamuis non sit ex forma, quia ibi nihil aliud innuitur, quam quod præter conditionem necessarium sit principium formale, & quia in tali conditione nihil reperitur quod sit, præter rationem formalem, recte concluditur per illud constitui formaliter rem, quo posito habet talem denominationem, & ablato non habet. Tertio est optima ratio, quia posito in voluntate illo modo emanationis, consequūtur proprietates morales actus moralis vt sic, & augentur, vel minuuntur in ordine ad illum modum, quia cæteris paribus eo actus est laudabilior, vel vituperabilior, quo fit cum maiori libertate, vel aduertentia. Et hinc est illud axioma, *Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium*, quod supra dictum est, intelligendum esse de voluntario & libero rationali. Ergo signum est actum moralem formaliter consummari per illum modum operandi, nam rei proprietates manifestant essentiam.

XVI. Dicendum secundo. Hic modus non est aliquid physice & intrinsece inhærens actui morali, sed in actu exteriori dicit denominationem ab actu libero voluntatis: in ipso autem actu voluntatis dicit præter physicam emanationem à voluntate, denominationem à ratione dirigente, & à voluntate ex plena potestate ita operante vt possit non operari. Prima pars huius sententiæ constat ex dictis contra secundam opinionem supra impugnatam. Secunda vero pars sumitur ex D. Thoma 1. 2. *quæst.* 18. *artic.* 6. vbi hac ratione dicit nō esse aliam moralitatem in actu exteriori, quam in interiori, & *quæst.* 20. *art.* 3. & 4. ex eodem principio definit actum exteriorem per se non augere bonitatem, vel laudabilitatem operantis. Ratio etiam est clara, quia eadem actio exterior, si fit à voluntate libera, est moralis: si vero casu & sine aduertentia fiat, non est moralis: ergo signum est totum hoc consistere in denominatione à voluntate. Tandem quia actio exterior habet per se totam suam substantiam & entitatem à proximo principio exequenti: ab illo autem non habet esse morale, sed esse physicū. ergo tantum habet esse morale per ordinem ad primum principium mouens, & dirigens humano modo, quod est voluntas.

XVII. Vltimam partem conclusionis insinuauit Durandus *in* 2. *d.* 38. *quæst.* 1. *numer.* 5. & 6. & patet facile ex dictis, nam de ratione huiusmodi actus moralis in primis est vt sit per se & intrinsece voluntarius, & hoc quidem est formaliter & intrinsece in ipso actu, & realiter, ac de substantia & entitate eius, vt constat ex dictis agendo de voluntario: hoc autem *Voluntarium* vt sit perfectum, indiget perfecta aduertentia rationis, quæ in actu non ponit aliquid præter entitatem eius, sed solum directionem quandam, à qua denominatur actus cum aduertentia, seu perfecto modo factus. Est accommodatum exemplū in opere artificioso, nam si quis voluntarie, & ex directione artis fingat monstrum, actio est artificiosa: si vero volens depingere hominem, casu depingit monstrum, actio non est artificiosa, sed deficiens ab arte, & tamen si consideretur physice actio ipsa, eodem prorsus motu physico perficitur. Igitur sicut in hoc exemplo *esse*, vel *non esse artificiosum*, est denominatio ab arte dirigente, ita in actu voluntatis, quod procedat ex perfecta aduertentia, solum est denominatio ab actu intellectus. Vltra hoc etiam necessaria est denominatio ab ipsamet potentia voluntatis vt potente non elicere, quam agendo de voluntario, ostendimus nihil intrinsecum addere actui voluntatis, quia voluntas vt sic, non influit in illum.

Atque hinc intelligitur primo hoc *esse morale* esse diuersæ rationis, & quasi analogum in actu exteriori, & interiori: nā primum differt in voluntario intrinseco, & extrinseco: deinde differt in forma, à qua sumitur denominatio, vt declaratum est. Deinde *hoc esse* immediate conuenit actui interiori, exteriori vero non nisi per interiorem. Secundo colligitur, licet actus morales interiores essentialiter & specifice differant in eo esse reali & intrinseco quo denominantur *morales*, tamen in modo illo, in quo consummatur *moralitas*, non differre formaliter, siue sint boni, siue mali, libertas enim voluntatis eiusdem rationis est in actibus bonis & malis: & similiter aduertentia intellectus eodem modo fit. Est exemplū in virtutibus intellectus, & in aliis actibus qui sunt ab intellectu vt ratione, nam licet ex obiectis differre possint in ratione talis, vel talis scientiæ, aut etiam in veritate & falsitate, tamen formaliter in modo ratiocinandi & colligendi non differunt, quia modus operandi intellectus semper est idem: sic igitur in præsenti contingit. XVIII.

Ad rationem dubitandi initio positam respondetur hoc *esse morale* consistere in denominatione intrinseca saltem respectu ipsius actus: quod ideo dico, quia respectu operantis tota hæc denominatio sumitur à potentiis, siue actibus non intrinsecis: & ab his rebus quæ sunt in potestate eius, quod supra insinuaui esse necessarium ad moralitatem. Ad primam rationem & probationem respondetur huiusmodi denominationem proprie non esse ens rationis quod consistit in fictione intellectus, sed est in rebus ipsis, quæ ita se habent, vt licet vna non sit in alia, neque illi inhæreant, aut illam informent: habent tamen inter se aliquam habitudinem, vel causalitatem, ratione cuius vna denominatur ab altera vt Diu. Thomas docuit 1. 2. *quæst. articul.* 2. *ad* 1. vnde hoc videtur solum tribuere relatiuis, sed intelligendus est non solum de relatiuis prædicamentalibus, sed etiam de transcendentalibus, & de quocunque genere habitudinis realis, nam est eadem ratio, & colligitur ex eodem D. Thom. 1. *part. quæst.* 37. *articulo secundo*, & *in* 1. *dist.* 32. *quæst.* 1. *articulo primo*, & *d.* 40. *quæst.* 1. *artic.* 1. *ad* 2. Ex hac autem rerum habitudine sumit intellectus fundamentū vel ad imponenda nomina, vel ad fingendos respectus rationis: & fortasse nihil aliud sentiunt qui appellant hoc esse, ens rationis, scilicet XIX.

licet fundamentaliter, & quia in re denominata non ponit nouum esse reale. Vnde ad alteram partem illius augmenti negatur hanc denominationem sic explicatam nō sufficere, ad effectus morales, quia est euidens in rebus humanis multum æstimari & valere huiusmodi denominationem ad morales effectus, nam dominium, iurisdictio, & similia non addunt rebus physicas entitates, sed morales facultates ortas ex libero consensu voluntatis. Et ratio huius est, quia homines reguntur ratione, & in æstimatione rationis multum præponderat ordo rerum in ordine ad voluntatem & libertatem humanam, & in ordine ad superioris voluntatem, præsertim quia cum præsens denominatio non sit omnino extrinseca operanti, non est mirum posse ei cedere in laudem, meritum, & alios effectus.

XX. Ad secundam rationem respondetur, si cōtingere posit denominationē respectu eius cui primario datur, esse extrinsecam, posse illam secundario & analogice communicari alicui, cui etiam extrinsece conueniat mediante re prius denominata: nam calor & substantia cui inhæret dicuntur extrinsece visa, & nihilominus calor dicitur proprie ac simpliciter visus, substantia vero non nisi per accidens & secundum quid: & sic esse visum potest esse quid analogum respectu visibilis per se, & per accidens, & tunc non est necessarium vt primum analogatum sit intrinsece tale. Et ratio est clara, quia analogia fundatur in proportione quadam, seu proportionalitate: hæc autem sicut sumitur interdum per ordinem ad formam intrinsece denominatam, ita potest sumi in ordine ad formam denominatam extrinsece, quando forma denominans habet aliquam variationem, seu ordinem in denominando. Sic ergo in præsenti, quamuis *esse morale* analogice conueniat actibus internis, vel externis, vel aliis rebus: nihilominus potest omnibus per extrinsecam denominationem conuenire, quæ primo ac per se conuenit actibus internis, per quos communicatur externis: atque hæc est sufficiens responsio.

XXI. Potest tamen esse alia responsio, quam statim addam respondendo ad alteram partem illius argumenti, quæ in hoc fundabatur, quod forma extrinsece denominans debet prius in aliquo intrinsece reperiri: ad quod breuiter dicitur, verū quidem esse formam realem extrinsece denominantem aliud vel inhærendo, vel per identitatem, debere esse intrinsece alicubi: non est tamē necesse vt eandem denominationem, quam extrinsece alicui tribuit, prius det intrinsece alteri, sed potest dare aliam. Exemplum clarum est in visione quæ dominat obiectum visum extrinsece: est tamen intrinsece in potentia, quam non denominat visam, sed videntem: & in actione transeunte constat esse inhærenter in passo, cui non dat denominationem agentis. Et ratio est clara, quia denominatio extrinseca oritur ex aliqua habitudine formæ denominantis ad rem denominatam: hæc autem habitudo potest esse valde diuersa in ordine ad rem extrinsecam, quam sit in ordine ad subiectum. Sic ergo in præsenti, forma à qua actus denominatur *moralis*, radicaliter est in aduertentia intellectus, quæ intrinsece est in ipso intellectu, & denominat ipsum aduertentem, actum vero voluntatis denominat deliberatum, seu consideratum: proxime vero est in ipsa voluntate quatenus est indifferens ad agendum, & non agendum: quæ in potentia ipsa est intrinsece & formaliter, & denominat illam liberam quoad facultatem, seu actum primum: actum vero ab illa manantem denominat liberum, seu *moralem*. Vnde addi potest hanc denominationem moralem quamuis considerata etymologia vocis, & prima eius impositione primo conueniat actibus, attamen secundum rem & secundum illam proprietatem à qua totum esse morale manat, primo, ac formaliter conuenit voluntati, quæ, vt iam explicaui, dici potest causa moralis, non per denominationem extrinsecam à suis actibus, sed per intrinsecam à sua virtute, à qua habet sic operari posse, quo modo non dicetur causa moralis, quia actu causet, sed quia potens est sic causare.

SECTIO III.

Quid sit esse morale in cæteris rebus quæ hoc modo denominantur.

Materia huius q. si exacte tractanda esset, valde esset diffusa, & inuolueret multa quæ ad alias materias Theologiæ spectant. Ne igitur ab scopo nostro discedamus, attingam solum principia generalia quod & ad hanc materiam multum deseruiunt, & ex eis facile erit in aliis discurrere Ad tria ergo capita possunt reuocari ea omnia, quæ moralia denominantur, præter actus humanos, de quibus iam dictum est, primo ad causas, seu principia moralia, secundo ad effectus, seu proprietates morales, tertio ad accidentia, & de singulis pauca. *Tria genera rerum quæ denominantur morales*

I. Circa causam moralem, generatim loquendo, hæc denominatio sumpta est ex modo causandi, vt à fortiori patet ex dictis de actu. Est autem considerandum huiusmodi causalitatem moralem interdum non excludere causalitatem per se physicam, interdum vero ab ipsa cōdistingui. Priori modo causa moralis illa dicitur, quæ licet physice & per se influat in effectum, non tamen ex necessitate causat, sed cum dominio & libertate: & hoc modo volūtas diuina dici potest causa moralis suorum effectuum ad extra: voluntas autem creata non solum effectuum ad extra, sed etiam sui actus qui intra illam manet, dicitur causa moralis, quia licet physice & per se influat in illum actum, tamen id facit cum dominio & potestate non influendi. Atque hoc modo *esse morale* in tali causa, si sit sermo de causa actuali in actu secundo, includit denominationem, & ab actu suo, seu actione, vt sic, & à potestate non agēdi, non enim dicitur causare moraliter, nisi quia agit potens non agere. Si vero sit sermo tantum de causa in actu primo, denominatio illa sumitur ab intrinseca potentia tantum, & in hoc sensu *esse morale* est quid physicum & intrinsecum potentiæ. *1. Generis sunt causæ, quæ morales denominantur duplici modo. Vnus modus.*

II. Posteriori autem modo dicitur causa moralis, quæ per se & physice non influit in effectum, sed tantum applicando, vel inducendo aliā causam ex formali, aut interpretatiua intentione talis effectus. Hoc constat tam inductione, quam ratione, quia non est alia ratio, in qua hæc causalitas distinguatur à causalitate per se physica. Item quia licet hic modus causandi physice sit per accidens, attamen moraliter reputatur per se, quia in ordine ad mores illa causa se gerit tanquam intendēs per se illum effectum, in quo differt à causa physica, nam hæc per se non intendit, nisi quod per se causare potest: causa autem moralis, quia per cognitionem dirigitur, & per voluntatem operatur, potest per se & directe intendere ea, quæ solum per accidens potest physice causare. Et hinc fit vt talis effectus eodem modo tribuatur tali causæ quoad laudem, vel *Alter modus.*

vel vituperium, præmium, vel pœnam, ac si per se illum causaret. Quæ omnia moralia sunt ergo & ipse modus causandi moralis est, vnde constat non habere locum nisi in causa operante per intellectum & voluntatem, vel in instrumento eius vt supplet eius vicem, & dicit aliquam habitudinem ad intellectum & voluntatem: quo etiam modo causa consulens, petens, & huiusmodi, dicuntur causare moraliter: atque ita hoc etiam esse morale consistit in modo influendi & operandi per voluntatem, vel in ordine ad illam: & per hoc iudicandum est de cæteris.

III. *2. Generis sunt effectus ipsi, qui morales denominantur. Vnus modus quo effectus denominantur morales.*

Circa secundum de effectu considerandum est generatim etiam loquendo, effectum vt sic dici *moralem* ex modo emanationis: proprie tamen tunc ita denominatur quando non physice procedit à sua causa, præsertim loquendo de rebus externis, quæ sunt extra voluntatem. Inter hos autem effectus quidam sunt, qui licet denominentur *morales* ex ordine ad causam, tamen in se sunt entia realia & physica, vt præmium est quidem effectus moralis meriti, in se tamen est quid physicum & reale, & sic de aliis: & in his fere nulla est difficultas, nam res ipsa physica non essentialiter, sed denominatiue dicitur moralis effectus, & ideo esse potest totus ille effectus quoad rem physicus sine tali moralitate, quæ sæpissime sumitur ex intentione agentis ordinantis vnam rem ad aliam, vel quia per vnam excitatur ad faciendam aliam.

IV. *Alter modus, ac difficilis.*

Interdum vero huiusmodi effectus sunt morales quoad totum suum esse, qui sunt difficiliores ad explicandum: neque enim hoc *esse* dicit aliquam entitatem physicam, ac rebus superadditam, neque vere dici potest omnino confictum, quia vere est in rebus ipsis aliquo modo: huiusmodi est obligatio orta ex promissione, dominium quod transfertur per voluntatem domini, vinculum matrimonii, valor rei ortus ex lege taxante pretium eius: & huc etiam spectat macula peccati, siue habitualis culpa, quę nec per se dicit ens positiuum reale, vt per se constat, nec simpliciter requirit priuationem realem physicam, vt constat in culpa veniali, & in peccato mortali, si esset in homine pura seclusa gratia: dicit ergo solum aliquid morale relictum ex præcedenti actu, quod, generaliter loquendo, nihil aliud est quam denominatio relicta ex præcedenti actu, non vtcunque vt præteritum est, nam illa vt sic potius est quasi necessaria & naturalis denominatio, sed vt moraliter secundum prudentem existimationem ita se habet ac si præsens esset in ordine ad morales effectus: vnde fit vt ratione talis denominationis res sic denominata aliter comparetur ad rectam rationem, vt, v.g. liceat, vel non liceat vti illa, vel vt sit digna odio, vel amore, vel alio simili modo.

V. Ex qua doctrina colligi in primis potest quædam distinctio *moralis entis* præ oculis habenda, nam quoddam dici potest *ens morale* solum denominatiue, aliud vero entitatiue, seu substantialiter. Vnde etiam obiter intelligitur quomodo *ens morale* distinguatur ab *ente physico*, nam illud *ens morale*, quod solum denominatiue est tale ratione rei denominatæ est verum, quod ex modo suæ productionis, vel ex aliqua alia habitudine ad liberam voluntatem vt sic, recipit illam denominationem *moralem*, & huiusmodi sunt actus morales, & fortasse præcipua eorum bonitas moralis, vt dicemus. *Ens* autem *morale* entitatiue & substantialiter, licet habeat aliquod fundamentum in aliqua re physica vnde oriatur talis denominatio, tamen in se & intrinsece non includit entitatem physicam: & huiusmodi etiã sunt aliquæ proprietates actuum humanorum, vt est, verbi gratia, infinitus valor operum Christi, laudabilitas operis, seu operantis, ratione operis: & interdum in causis moralibus, præsertim instrumentalibus, virtus causandi est etiam hoc modo moralis, qualis est in scriptura, vel chirographo, ad efficiendam solutionem debiti, & huiusmodi putatur à multis esse virtus Sacramentorum, quę pendet ex extrinseca impositione.

Secundo ex his colligitur quomodo possint hæc entia moralia destrui, aut corrumpi, nam sicut per denominationem extrinsecam fiunt, ita per similem modum destruuntur, sic tollitur obligatio promissionis per alterius remissionẽ, vel obligatio voti per dispensationem, vel irritationem. Solum est obseruandum, sicut hęc entia dicuntur esse per ordinem ad apprehẽsionem hominum, quatenus possunt mutare iudicium morale de agendis: ita pari ratione per ordinem ad eandem hominum prudentum æstimationẽ destruuntur, quãdo per contrarium, ratio recta apprehendit esse factam in obiecto moralem mutationẽ, quę ita illud relinquit, ac si prior denominatio non fuisset: sicut valor, seu pretium rei durat posita lege taxante, illa autem reuocata per voluntatem Principis, tollitur talis valor, & relinquitur res in eo statu, quem ex se haberet nulla posita lege, & sic de aliis. Et ratio generalis est, quia quale est esse rei, talis esse debet finis, vel initium eius. VI.

VII. *3. Generis sunt accidẽtia, seu circunstantiæ, quæ morales denominantur.*

Circa tertium caput de accidentibus, vel circunstantiis moralibus, nihil fere præter dicta restat dicendum: hæc enim interdum in suo esse sunt entia physica, vt intensio, locus, & cætera. & tunc solum denominãtur morales aut ex modo quo fiunt, aut certe quia terminant, vel terminare possunt habitudinem actus moralis ad modum obiectorum, de quibus vnum verbum statim dicam. Aliquando vero hæ circunstantiæ sunt in toto suo esse morales secundi generis supra positi, addunt tamen ordinem ad actum moralem quatenus illum possunt aliquo modo afficere accidentaliter, & sic dicuntur circunstantiæ morales.

VIII. *Cur obiecta aliqua denominentur moralia.*

Ex his itaque facile erit ad has reuocare omnes alias similes denominationes morales: dicuntur enim obiecta *moralia*, quia per rationem regulantur, & proponuntur ad actus morales eliciendos, vt significauit D. Thom. 1.2. *quæstione decimanona, artic.* 1. *ad* 3. quæ denominatio potest reduci ad causalitatẽ moralem, quia obiecta sunt causa actuum, & in ordine ad morales actus illa causalitas est aliquo modo moralis, quia non imponit necessitatem: dicuntur etiam sciẽtiæ morales vel per modum effectus, quia habent pro materia, atque adeo pro causa obiectiua morales actus, vel etiam possunt sic denominari per modum causæ, quia dirigunt aliquo modo actus morales. Tandem simili ratione dicuntur aliquę virtutes *morales*: & licet D. Thom. 1.2. *quæst.* 58. *articulo* 1 *& quæst.* 1. *de virtut. artic.* 10. *ad* 18. dicat illam denominationem magis sumptam esse à *more* vt significat inclinationem, quam vt significat consuetudinem: tamen mihi valde probabilis est hæc posterior denominatio, tũ quia illa prior omnibus habitibus potest esse communis, tum etiam, quia hæc posterior significatio moris est magis propria: potest ergo à more desumi per modum effectus, quod significare videtur Arist. 2. *Ethic. capite primo*, dicens, *virtus moralis ex more fit*, vnde & nomen accepit: vel etiam potest sic denominari per modum causę, quia est principium mora-

Cur sciẽtiæ.

Cur virtutes.

moralium actuum, & sic comprehendit etiam virtutes infusas: imo si hæc denominatio sumatur in hac ampliatione, etiam virtutes Theologicæ possunt dici *morales*, nam reuera actus earũ sunt morales: verum illa denominatio virtutum specialiter accommodata est ad illas, quæ etiam habent pro obiecto & materia circa quam versantur, aliquos actus morales, de quo latius alibi.

IX. *Ens morale in cõmuni, analogum est.* Ex quibus omnibus tandem concludo *ens morale* in tota latitudine sua non dicere proprie vnam rationem communem: vt satis patet ex magna varietate huius denominationis quam explicuimus. Vnde licet possimus dicere *ens morale* esse illud quod ad mores pertinet, vel quod aliquo modo ex libero operandi modo procedit, aut ad illum dicit aliquam habitudinem, tamen hæc potius est quædam vocis analogiæ interpretatio, quam alicuius rationis formalis communis explicatio: in aliquibus autem entibus moralibus magis contractis potest vere dari ratio communis abstracta, & diuisio, quæ sub illa fiat per se per modum generis & speciei, & huiusmodi est ratio actus moralis, & ratio bonitatis, vel malitię moralis, de quibus nobis mox disputandum est.

DISPVTATIO II.

De bonitate & malitia obiectiua humanorum actuum.



QVoniam obiecta, teste Aristotele, sunt priora actibus, & actus humani vel omnino, vel præcipue accipiunt ab obiectis bonitatem, & malitiam, ideo antequam disputemus de bonitate actuum vt actus sunt, dicendũ videtur de bonitate obiectorum, quam nos vocamus bonitatem obiectiuam, de qua videbimus an sit, quid sit, & vnde sumatur, seu quotuplex sit, & simul dicemus de malitia, quia facile cognoscitur cognito positiuo cuius est priuatio.

SECTIO I.

Vtrum in obiectis actuum humanorum sit aliqua honestas, siue bonitas moralis obiectiua.

I. *1. Arg. partis neg.* RAtio dubii est primo, quia non oportet vt conditiones quæ sunt in actu, prius reperiantur in obiecto, etiamsi sumat actus totam denominationem suam ab obiecto: ergo licet actus humanus sit bonus ex habitudine ad obiectum, non oportet, vt obiectum ipsum prius sit bonũ: ergo non est necessaria hæc bonitas obiectiuã. Primum antecedens patet inductione, nam licet iudicium intellectus sit verum, non oportet vt illa veritas prius sit in rebus, nam, teste Aristotele, primo & per se est in intellectu, per confirmationem ad res: idem est de certitudine, claritate. Et ratione patet, quia obiectum in tantum potest requirere conditionem quæ est in actu, in quantum est causa illius: obiectum autem non est causa vniuoca actus, sed æquiuoca: non ergo oportet vt in se habeat conditionem illam, quam communicat actui obiectiue: ergo quãuis obiecta humanorum actuũ aliquo modo communicent actibus bonitatem, non oportet vt ipsa in se bona sint bonitate morali, seu honestate. Secundo, actus interior voluntatis non ideo est bonus, quia obiectum est bonum moraliter: duplex enim esse potest tale obiectũ, scilicet, aut res omnino extrinseca, seu quæ nullo modo sit actus humanus, vt est Deus respectu amoris eius, vel potest esse aliquis actus humanus, vt est eleemosyna respectu voluntatis dandi eleemosynam: priora obiecta non possunt dici ex se moraliter bona, aut mala, vt per se constat, quia tantum sunt res quædam simplices & naturales, seu physicæ: posteriora vero in tantũ sunt bona moraliter, in quantum procedunt ab actibus internis bonis: actus enim exterior eleemosynæ ideo est bonus, quia à bona voluntate procedit, vnde si interdum procedat à mala voluntate, est malus: ergo neque in illis obiectis secundum se est bonitas aliqua. Tertio, vt actus voluntatis sit malus, non requirit malitiam in obiecto, ergo neque vt sit bonus, requirit bonitatem: antecedens patet, nam odium Dei est malum, & tamen habet pro obiecto Deum, in quo nulla est malitia, & sic de aliis. *2. Argum.* *3. Argum.*

II. In hac re vix reperio varietatem opinionum, quia Theologi pauca de ea in propriis terminis disputant: potest autem referri hic opinio eorũ, qui negant in actibus externis esse aliquam bonitatem, quæ non emanet ab interioribus actibus, quam tenet Almain. *tractatu 3. moral. cap. 18.* & Ocham. *quodlib. 1. q. 10.* Gregor. *in 2. quæst. 41.* Sed reuera hi autores non loquuntur de actibus externis formaliter vt obiecta sunt, sed vt sunt actus humani, quæ consideratio est longe diuersa, vt dicemus.

III. *1. Assertio affirm.* Dicendum primo. In obiectis humanorum actuum, qui sunt boni moraliter, necessaria est aliqua honestas quæ conueniat obiecto ex se, & non per actum, & illa recte dici potest bonitas obiectiua. Hanc conclusionem sumo ex D. Thoma 1. 2. *q. 19. art. 1. ad 3.* dicente, *Bonum per rationem præsentatum voluntati vt obiectum, & in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis.* In quibus verbis dicit aperte bonum præsupponi vt obiectum ante actum voluntatis, & respectu actus moraliter boni: illud bonum aliquo modo pertinet ad genus moris per ordinem ad rationem: est ergo in illo aliqua bonitas quam recta ratio cognoscit, & hanc nos vocamus obiectum honestum: vnde 1. 2. *q. 20. art. 1. ad 1.* ait idem D. Thomas actũ externum prout est prior in ordine rationis, quã internus, habere ex se bonitatem non ab interiori actu, sed quæ sit potius fundamentum bonitatis interioris actus. Vbi est aduertendum non sentire D. Thomam hanc bonitatem nõ conuenire his actibus prout in re sunt, eo quod dicat conuenire illis prout sunt in ordinatione rationis, quia res quæ iudicatur bona: non in apprehensione tantum, sed in existentia iudicatur bona: vt ergo iudicium sit verum, oportet vt res in se habeat bonitatem, quam habet vt rationi obiecta: dicit tamen D. Tho. hanc bonitatem conuenire actibus externis vt sunt in apprehensione rationis, quia vt sic obiiciuntur voluntati, & ita hoc modo dicendi, explicuit hanc bonitatem esse obiectiuam, & conuenire actibus externis, non vt actus sunt morales, sed vt obiecta sunt. Eandem doctrinam repetit *quæstione secunda, de malo, articulo tertio, in corp. & ad octauum,* vbi hanc vocat bonitatem primordialem: & ita conclusionem hãc fere omnes Thomistæ docent, Conrad. alii 1. 2. *quæst. 20. art. 1. & 2.* Ferr. 3. *cont. Gent. cap. 1.* Viger. *in Sum. c. 3. §. 7. vers. 2.* & alij Theologi quos infra referam.

IV Ratione probatur, quia obiectum voluntatis est bonū sub ratione boni: ergo bonitas illa quæ mouet voluntatem, non manat à voluntate, sed supponitur in obiectis: idem ergo proportionaliter verum est in omnibus habitibus, vel actibus voluntatis, quia omnia tendunt in obiectum adæquatum potentiæ proportionali modo: ergo idem necesse est dicere de actibus bonis & rectis: supponūt ergo in obiectis suis aliquam bonitatem mouentem voluntatem ad tales actus, & formaliter terminantem tendentiam eorum. Tunc vlterius, illa bonitas talis obiecti non constituit bonum vtile, nec delectabile: ergo honestum est: ergo in ipsa, aliqua honestas sufficiens in suo genere ad dandum actui bonitatem moralem, & ideo rectè dicitur bonitas moralis obiectiua. Probantur duæ partes de vtilitate & delectabilitate, nam in primis bonum vtile vt sic est respectiuum: & totam suam rationem appetibilis sumit ab illo, ad quod est vtile, vt suo loco iam ostensum est: ergo vtile vt sic est indifferens, & vt sit honestum, dicendum est esse vtile ad honestum obiectum, seu finem: ergo proprie & formaliter hæc bonitas non est in bono vtili vt vtile est, sed in aliquo bono per se amabili, vt latiùs postea. Similiter bonum delectabile vt sic non est sufficiens ad dandam actui interiori bonitatem moralem, sed ex adiunctis iudicandum est de illo, nam potest habere adiunctam turpitudinem, & tunc actus qui circa tale bonum versatur, erit malus moraliter: interdum verò neque turpitudinem, neque honestatem habet adiunctam, & tunc est indifferens: vnde non potest facere actum bonum, sed ad summum facit indifferentem in specie, & in indiuiduo erit bonus, vel malus ex adiunctis circumstantijs: aliquando vero potest delectatio esse honesta, quia consequitur honestam operationem, quæ operatio habet rationem obiecti honesti: ergo honestas illius non est ipsa delectatio, sed aliqua alia ratio boni, à qua & opus ipsum, & consequenter delectatio est honesta.

V. Dices præter has tres rationes esse quandam aliam conuenientis boni vt sic, & illam sufficere vt ex parte obiecti fundet bonitatem actus. Respondetur iuxta metaphysicam distinctionē boni in vtile honestum, & delectabile, omne illud quod est amabile tanquam per se conueniens, reduci ad bonum honestum: vnde licet concedamus illam conuenientiam cum natura fundare obiectiue bonitatem actus, nihilominus illa verè dicitur honestas quædam. Addo tamen vlteriùs, non quidquid est conueniens naturæ hominis, hoc ipso esse honestum propriè & in ordine ad mores, vt nunc loquimur, nam vita per se est conueniens naturæ, & tamen interdum amare illam potest esse turpe, & idem est de sanitate, aut aliis commodis naturæ, & hoc modo antiqui Philosophi, vt constat ex Tullio 3. & 4. *de Finib.* distinxerunt bonum naturæ à bono honesto, quod appellabant per se decens: in obiectis ergo actuum humanorum sola commoditas naturæ non est sufficiens ad honestatem actuum: ergo est in eis aliqua ratio bonitatis, quam propriè honestatem appellamus, ratione cuius talia obiecta per rectam rationem iudicantur esse homini decentia, & propter se recte amabilia.

VI. Dicendum secundò. Hæc honestas non conuenit tantùm actibus humanis, sed etiam aliis rebus, quæ per se recte amari possunt: neque etiam conuenit solis actibus externis, sed etiam internis. Hæc conclusio declaratur vno exēplo quoad priorē partem, nam tota illa sequitur ex præcedenti, & eadem ratione probanda est proportionaliter explicata. Prima ergo pars declaratur hoc exemplo, Deus est obiectum per se amabile ab homine, rectissimo amore: non est autem ita amabilis Deus, quia amor qui in ipsum tendit, rectus est, sed è contrario: quia Deus de se ita est bonus, & ita amabilis, ideo amor qui tendit in illum sub hac ratione rectus est: ergo hæc obiectiua bonitas supponitur in ipso Deo, neq; conuenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis. Dicunt aliqui tale obiectum non denominari bonum nisi à causalitate, quia scilicet potest causare actum bonum. Sed si hoc intelligatur de actuali causalitate, sic est apertè falsum: est enim obiectum de se bonum, etiamsi actu non causet actum bonum: si autem intelligatur de virtute causandi, cum hæc causalitas pertineat ad finalem causam, verum est bonitatem ipsius obiecti esse virtutem, per quam sic causat, iuxta dicta initio huius operis. Hæc autem bonitas non consistit propriè in relatione causalitatis, sed est veluti virtus ipsa, in qua potest fundari talis relatio.

2. Assertio trimembris.

Atque hinc probatur secunda pars conclusionis de actibus externis, qui etiam sunt obiecta internorum, & interdum sunt tales, vt ex se habeant vnde rectè amentur, quo sensu vera est illa causalis, quia dare eleemosynam bonum est, ideo velle dare est bonum: ergo in talibus actibus secundum se præsupponitur aliqua bonitas, quæ non manat ab interiore actu, sed potiùs obiectiuè præsupponitur, & est fundamentum rectitudinis illius. VII.

Denique eodem modo probanda est vltima pars conclusionis de actu interiori: qui dupliciter potest considerari: primò quatenus vnus actus interior potest per alium actum amari quasi reflexè, & hoc modo eadem est ratio de vno actu interiori respectu alterius per quem amatur, quæ est de actu exteriori respectu interioris: sicut ergo actus exterior in se & ex se habet honestatem obiectiuam, ob quam recte amari potest, ita etiam interior: & hoc modo velle amare Deū est actus bonus, quia ipsum amare est obiectum bonum, & per se decens homini vt recta rationē vtitur: ergo illa est honestas obiectiua vnius actus respectu alterius. Secundò potest considerari actus interior quatenus se ipso est intrinsecè voluntarius, & consequenter volitus: sub qua ratione non habet propriè rationē obiecti, quia non est volitus vt obiectum, sed vt actus: attamen eo modo quo est volitus, lata quadam ratione potest dici aliquo modo inducere rationē obiecti, nam vere vt sic est amabilis. Et eadem consideratione si actus sit honestus dici potest intrinsecè includere honestatem obiectiuam, ratione cuius est amabilis honestè intrinsecè & per seipsum, est enim eadem proportionalis ratio. Poterat autem circa hanc conclusionem inquiri, vtrùm hæc honestas obiectiua reperiatur aliquo modo in mediis vt media sunt, & in priuationibus, & in entibus, seu respectibus rationis: quæ commodius explicabuntur in sequentibus sectionibus. VIII.

IX. *Prænotatio diuisionis bonitatis obiectiuæ, & formalis.*

Ad argumenta in principio posita, quoniam magna ex parte fundantur in æquiuocatione nominum, præmittenda est distinctio iam insinuata bonitatis & honestatis, nam alia est obiectiua, alia verò potest vocari formalis: prior est illa quæ constituit rem in ratione obiecti honesti: posterior verò, quæ constituit actum vt actum in ratione actus honesti. Dices, omnis bonitas formaliter constituit in ratione boni illam rem,

cuius est bonitas: ergo omnis bonitas est bonitas formalis. Respondetur hanc esse vocis æquiuocationem, concedo enim obiectum bonũ formaliter constitui sua bonitate in tali esse, & hoc sensu illam posse appellari bonitatem formalẽ; verùm respectu hominis illa dicitur bonitas obiectiua, & sub hoc respectu & consideratione datur illa diuisio, nam, vt latius dicam inferius, in tantum aliquid est bonum alteri, in quantum est illi conueniens: dupliciter autem potest aliquid conueniens homini scilicet aut per modum obiecti, aut per modum formæ. Ad quem modum initio huius operis distinguebamus finem obiectiuum & formalem: sic ergo in ordine ad mores aliquid est bonum homini vt obiectum, quia scilicet est tale, vt per se sit recte amabile ab homine. Alio modo potest esse conueniens vt forma actualiter constituens hominem bonum: non enim fit homo bonus formaliter ab obiectis per obiecta ipsa, sed per ea quæ exercet circa obiecta. Primum ergo bonum vocatur obiectiuum, secundum formale; de quibus plura in sequentibus.

X. *Ad 1. argũ. in num. 1.* Ad primum ergo respondetur concedendo nõ esse necessarium, obiectum habere formaliter eam conditionem quæ est in actu: hinc tamen solum fit honestatem illam obiectiuam non esse necessariò eiusdem rationis cum honestate formali quæ est in actu, quod verum est, vt latius postea constabit, non vero inde infertur honestatem illam quæ est in obiecto, non esse bonitatem quandam, nam cum constituat obiectum amabile, & sumatur ex conuenientia ad rationalem naturam, cuius est obiectum, vt dicam, necesse est illam esse bonitatem quandam: vnde in illa diuisione boni in honestum, &c. bonum honestum non solùm conuenit actibus, sed etiam aliis rebus quæ honestè amari possunt: est ergo illa honestas bonitas quædam obiectiua.

XI. *Ad 2. argũ.* Hinc ad secundum est facilis responsio, quamuis oporteat distinguere de bonitate & moralitate, si sermo sit de bono morali, nam denominatio boni sumitur sine dubio à bonitate ipsius obiecti, quæ antecedit actum voluntatis; denominatio vero moralis potest sumi ex sola habitudine extrinseca ab actu morali, nam, vt supra dicebam, obiectum non denominatur morale, nisi quatenus esse potest causa actus moralis: vnde sicut in medicina sana virtus causandi sanitatem est intrinseca in ipsa medicina illi ex se conueniens, & non à sanitate, & nihilominus denominatio sani est extrinseca illi à sanitate quam causare potest: ita dicendum de honestate obiectiua quatenus moralis denominatur. Hinc ergo ad priorem partem illius argumenti, quæ est de rebus quæ nullo modo sunt actus humani, concedo in eis esse honestatem & bonitatem propter quam sunt honestè diligibiles, vt dictum est de Deo, & idem est de aliis, seruata proportione. Vtrum vero honestas illa dicenda sit moralis, quæstio est de nomine quæ iam satis explicata est. Vnde Ferrar. supra illam vocat bonitatem naturalem, quæ non liberè, sed naturaliter obiectis conuenit: D. Thomas autem vocat primordialem in genere moris, quod idem est quod dicere esse morale causaliter. Ad posteriorem autem eiusdem 2. argumenti partem de actibus externis aliqui non formidant concedere dari circulum inter actum internum & externum, & non esse vitiosum, quia est in diuerso genere causæ, nam actus externus est bonus, quia internus bonus est, & internus etiam est bonus, quia terminatur ad talem actum externum tanquam ad obiectum. Sed in hoc committitur æquiuocatio, nam respectu vnius & eiusdem bonitatis nullus est circulus saltem quod attinet ad specificationem, nam si sit sermo de bonitate obiectiua, non ideo actus externus est bonus, quia est ab interiori bono, sed ex se talis est, vt declarauimus & retulimus ex D. Thom. Vnde etiam si actus eleemosynæ procedat à mala voluntate, quamuis vt actus non sit bonus, tamen vt obiectum semper est bonus, quia de se semper est sufficiens ad dandam actui voluntatis bonitatem. Vnde potius est vera illa causalis, ideo actus voluntatis est bonus, quia actus exterior est obiectiue bonus: at verò respectu bonitatis formalis, quæ conuenit actui vt actus est, habet actus exterior vt sit bonus ab actu interiori bono, vt suo loco dicemus, tamen iam hoc est respectu diuersæ bonitatis, & ita nullus est circulus.

Tertium argumentum petit, an quod dictum est de bonitate, extendendum sit ad malitiam. Et breuiter dicendum, quoad aliquid esse eandem rationem, nimirum quando actus interior ab obiecto malus est, necessariò supponi in obiecto aliquam turpitudinem obiectiuam, à qua manat in suo genere tota malitia talis actus interioris, nã ideo est malus, quia circa prauum obiectum versatur: prauitas ergo subiecti supponitur in ipso, & non manat ab actu interiori in ipsum obiectũ, vt facile patet applicando omnes rationes factas pro 1. assertione. Est autem attente cõsiderandum, quidnam sit proprium & proximum obiectum talis actus interioris, nam in illo debet reperiri malitia, & non in persona, vel in aliqua alia re, ad quam terminatur, vel aliquo modo includit tale obiectum, vt in exemplo adducto in argumento, odium Dei non habet pro obiecto proximo Deum, sed non esse Dei, vel aliquod malum inferendum Deo, & ideo obiectiua malitia respectu talis actus non est quærenda in Deo, sed in hoc quod est Deum non esse, vel malum aliquod inesse Deo. Et ad hoc intelligendum cõfert quod suprà dicebam, omnem actum voluntatis licet significetur per modum fugæ, includere prosecutionem, vel appetitionem aliquam, sicut in odio Dei includitur voluntas vt Deus non sit, vel ei fiat iniuria: illud ergo quod appetitur est proprium obiectum, in quo est malitia obiectiua. XII. *Ad 3. in fine eiusdem n. 1.*

Est autem differentia notanda inter malitiam, & bonitatem, quod bonitas non solum est in obiecto, sed etiam de se est ratio formalis obiectiua voluntatis: vnde esse potest directè & per se volita; imò hoc etiam necessarium fortasse est, vt conferat actui interiori bonitatem: at verò malitia, licet sit in obiecto, non est tamen ratio obiectiua, quia *nemo intendens ad malum operatur*, nec malitia vt sic potest mouere voluntatem ad appetitionem obiecti: & quamuis fortasse interdum ex magna deordinatione posset voluntas amare malitiã ipsam, non tamen propter ipsam, sed propter aliquam aliam rationem boni, ad quam talis malitia existimari potest vtilis, & ideo vt obiectum malum communicet malitiam actui, non oportet vt malitia sit directè intenta aut voluntaria, sed satis est vt in ipso obiecto aliquo modo sit volita, tum propter rationem factam, tum quia malum ex quocunque defectu. XIII. *Interest inter bonitatẽ & malitiã in appetitu.*

S E-

SECTIO II.

Quid sit hæc bonitas obiectiua humanorum actuum.

I. *Ratio dubitandi.* Ratio difficultatis est, quia nec bonitas reperitur in entibus realibus, vt in Deo, & eleemosyna: reperitur etiam in entibus rationis, vt in priuationibus & negationibus, nam velle non occidere est actus bonus ex obiecto; in illo ergo obiecto est bonitas obiectiua, estque mera priuatio, seu negatio: conuenit etiam rebus per extrinsecam denominationem realem, vt in actibus externis, qui sunt boni, quia præcepti; & mali, qui prohibiti, nam esse præceptum, vel prohibitum denominatio extrinseca est, & tamen in illa fundatur bonitas, vel malitia obiectiua talis actus: hæc ergo bonitas in communi loquendo, non potest aliqua esse proprietas realis, alioqui nec reperiri posset in non entibus, neque oriri ex denominatione extrinseca: neque etiam esse proprietas rationis, quia, vt sæpe dixi, entia rationis sunt conficta, & vt sic nihil conferunt ad mores: neque denique potest esse aliquid commune, quia nihil tale fingi, aut excogitari potest.

II. *1. Opinio.* In hac re potest esse eadem varietas opinionum, quæ *disp. præcedenti* de moralitate tractata est, & quam inferius agendo de bonitate formali referemus, vnde breuiter illam attingo. Prima sententia esse potest, hanc bonitatem obiectiuam in vnaquaque re tantùm esse relationem conformitatis ad rectam rationem, nō vt habet rationem legis, de quo postea, sed vt est vis repræsentans voluntati id quod eam amare oportet; quod videtur posse sumi ex D. Thoma 1.2. *q.*18. *art.*1 *ad*3. vbi dicit bonum vt propositum per rationem, pertinere ad genus moris.

III. Hæc opinio intelligi potest vel propriè de respectu vt significat relationem siue realem, siue rationis; vel fundamento talis respectus, seu denominatione quæ in obiecto oritur ex iudicio rationis. Neutro autem modo potest hæc opinio esse vera, nam primò quod attinet ad relationē rationis propriè dictam; rationes supra factæ conuincunt esse impertinentem ad honestatem morum, nam hoc ipso quod intellectus iudicat eleemosynam esse honestam, relucet in illo obiecto bonitas obiectiua, & tamen nondum est orta relatio rationis donec intellectus conferat vnum cum alio, & fingat illam. Deinde propter hanc bonitatem est res digna amore; quis autem dicat rem esse amabilem propter relationem rationis? Deus enim per se, & ratione suæ bonitatis est obiectum maximè honestum, & summe diligibile, non propter relationem rationis. Denique obiecta virtutum moralium realia sunt, & tamen sunt honesta bona. Secundò de relatione reali, in primis in obiecto per rationem iudicato, nulla resultat talis relatio, sed si quæ resultat, est in iudicio ipso, ab illa autem non potest obiectum denominari bonum, sed fortasse ipsum iudicium, vnde nominatur verum, & inde etiam vt ipsum sit bonum quoddam intellectus magis ratione fundamēti, quam formalis respectus. Deinde etiamsi daremus hanc relationem conformitatis esse realem in obiecto per rationem proposito, neque posset esse verum in omnibus obiectis, vt patet in Deo, neque etiam ipsa relatio quicquam conferret ad honestatem obiecti, nam præcisè lex hoc quod obiectum intelligatur esse tale, quale per rectam rationem iudicatur, intelligatur esse honestum; & tamen in illo vt sic nondum intelligitur relatio, quia intellectus non iudicat de tali relatione, sed solum de ipsa re, & de tali proprietate illi conueniente. Vnde facile probatur etiam tertia pars de denominatione. Primo quidem, quia obiectum non denominatur à iudicio rationis nisi cognitum, vel diiudicatum, quæ denominatio non constituit obiectum bonum, sed manifestat solum id quod obiectum in se habet: vnde antequam sic denominetur, vel cognoscatur, tale est. Ac denique, quia obiecta non sunt honesta, quia iudicantur honesta, sed potius è contrario, ideo recta ratio iudicat illa honesta, quia ex se talia sunt, nam sicuti in aliis iudiciis veritas eorum fundatur in rebus, si nimirum tales sunt, quales iudicantur, ita in hoc iudicio rectæ rationis rectitudo illius fundatur in obiecto iudicato: ergo honestas obiecti non potest consistere in conformitate ad tale iudicium. Quocirca quando dici solet illud obiectum in moralibus esse bonum, quod est conforme rationi, vel intelligendum est fundamentaliter, id est, quod in se habet vnde recta ratio verè iudicet esse appetendum honestè, vel certè explicatur honestas à posteriori, & quoad nos, quia nobis est data ratio, vt per eam discernamus honestum à turpi.

Secunda sententia esse potest, hanc honestatem esse positam in cōformitate ad legem: quam insinuat Conrad. 1.2. *q.*19. *art.*1. *ad*3. dum ait rectā rationem regulando obiectum in legem æternam, vel aliam quæ sit participatio eius, dare obiecto bonitatem moralem. Et potest hoc suaderi; quia lex est mensura & regula humanarum actionum: vnde fit vt eadem omnino res realiter immutata posita lege præcipiente fit honestè appetibilis; stante autem lege prohibente fit obiectum turpe. IV. *2. Opinio.*

Hæc vero sententia attingit quidem aliquid quod semper est necessarium ad hanc honestatem, vel malitiam contrariam: non tamen vniuersaliter, neque formaliter explicat in quo consistat hæc bonitas. Primò, quia lex tantum datur de humanis actibus: hæc autem bonitas & honestas latiùs patet, quam actus humanus, vt in præcedentibus dictum est, & patet in Deo, qui per se est obiectum honestum, quamuis de illo nulla lex dari possit, sed solum de actu, qui circa illum versatur, in quo distincta bonitas est ab illa, quæ est in Deo ipso. V.

Secundo, quia etiamsi loquamur de bonitate actuum, illa esse potest prior quam lex, multa enim sunt obiecta honesta, quæ non sunt præcepta. Quod si quis fortè dicat vel nomine præcepti comprehendi etiam consilium, aut approbationem superioris; vel omnes actus honestos esse aliquo modo præceptos, non absolutè vt fiant, quod potest vocari quoad exercitium, sed veluti sub conditione, seu quoad specificationem, id est, quòd si voluntas circa tales actus versetur, tali modo tendat, quamuis enim mihi non sit in præcepto nunc loqui, est tamen in præcepto, quod si velim loqui, vera loquar. Nihilominus hæc respōsio non satisfacit ob rationes, quas in simili supra feci tractādo de ente morali, nam licet per impossibile nō esset superior præcipiens aut prohibens; hoc ipsum obiectum, quod est mentiri, per se propositum turpe est, & è contrario dicere verum, est honestum, & ideo etiam respectu Dei intelliguntur habere has rationes, & idèo alterū ei repugnat, alterum est connaturale: ergo hęc honestas per se & formaliter præscindit à lege. VI.

Ter-

VII. Tertiò, etiam in his quæ præcipiuntur, quædam præcipiuntur quia bona: ergo in eis non potest resultare bonitas ex lege, alia vero dicuntur bona, quia præcepta, in quibus si nulla sit bonitas, præcisa lege, quod rarò inuenietur, resultat quidem bonitas mediante lege. Tamen hoc dupliciter potest intelligi quod lex se habeat tanquam causa efficiens moraliter, & tunc bonitas non potest formaliter consistere in conformatione ad legem, sed in illo medio virtutis ad quod pertinet materia talis legis, & consequitur in aliqua alia conformitate ad naturalem rationalem, quæ habuit fundamentum in tali lege, vt v.g. lex taxans pretium rei, dat illi moralem valorem, qui non est proprie conformitas ad legem, sed moralis quidam effectus natus ex lege in ordine ad hominum existimationem: vnde fit vt tanti vendere huiusmodi rem sit honestum obiectum respectu iustitiæ voluntatis, quia in illo reperitur medium iustitiæ, quod licet habuerit ortum ex lege, non tamen consistit in conformitate ad illam, sed in æqualitate rei ad rem. Idem videre licet in lege præcipiente actum temperantiæ, quæ habet vim & efficaciam moralem ad præscribendum medium in illa materia, & sic de alijs. Alio autem modo potest hæc bonitas ex lege oriri quasi formaliter, quatenus hoc ipsum quod est subdi legi, & conformari illi, bonum est: & hoc sensu verum est aliquam bonitatem honestam obiectiuam posse sumi ex conformitate ad legem, tamen illud & est speciale de bonitate obedientiæ, & præterea requirit conformitatem cum natura rationali, in qua consummatur formalis ratio obiectiuæ honestatis, vt iam dicam.

VIII. 3. Opinio. Tertia ergo sententia esse potest, hanc bonitatem honestam nihil aliud esse, quàm bonitatem transcendentalem earum reum, quæ sunt ex se obiecta honesta, quia nihil aliud in eis excogitari potest ad hanc honestatem, vt videtur probare ratio in principio facta, & alia argumenta contra citatas opiniones. Et præterea, quia bonum transcendens diuiditur in honestũ, vtile, & delectabile: ergo bonum honestum comprehenditur sub bono transcendentali: ergo honestas in quocumque obiecto honesto erit talis bonitas transcendentalis eius. Confirmatur inductione, nam Deus est optimum summè honestum, hoc autem habet ratione suæ infinitæ bonitatis, quæ respectu illius est bonitas transcendentalis talis infiniti entis: & idem reperitur in quolibet actu humano, si vt obiectum alterius actus concipiatur, nam ratione suæ entitatis, & bonitatis transcendentalis, est obiectum honeste amabile.

IX. *Hæc opinio non omninò satisfacit.* Hæc opinio proxime accedit ad veritatẽ, non satis tamen explicat rem totam, nam constat nõ omnem bonitatem transcendentalem sufficere ad honestatem. Explicandum ergo esset quid addat honestas obiectiua supra bonitatem transcendentalem in communi. Deinde, quia multorum opinio est bonitatem transcendentalem esse absolutam per conuenientiam rei ad se ipsam seu ad suum appetitum naturalem, vel elicitum, quomodo est Deus bonus sibi, etiamsi nulla sit creatura: at verò hæc bonitas honesta non potest esse omnino absoluta, nam eadem res respectu huius est honestum obiectum, & non respectu alterius. Tandem lex non potest mutare bonitatem transcendentalem rerum, & tamen potest mutare obiectum de honesto in turpe, si illud prohibeat.

X. 1. *Assertio.* Dicendum primò hanc honestatem obiectiuam consistere in quadam conuenientia obiecti honesti per se ipsum ad naturam rationalem vt talis est. Vt explicetur & probetur hæc conclusio, de qua videri possunt dicta *in disp.* 10 *metaph. sect.* 1. *num.* 12. *& sect.* 2. *à num.* 11. suppono ex D. August. 8. *de Trinit. cap.* 3. & ex D. Thom. *in* 2. *d.* 27 *quæst.* 1. *art.* 2. *ad* 1. *& quæst.* 1. *de virtut. artic.* 2. *ad* 1. & alijs locis citandis, & ex Scoto *quodlib.* 18. dupliciter aliquid denominari bonum, vno modo in se ipso, alio modo respectu alterius. Priori modo idem est bonum, quod perfectum, teste D. Thom. 1. *p. quæst.* 5. *art.* 1. *& sequentib.* & eodem sensu videtur vsus nomine bonitatis 1. 2 *quæst.* 18. *art.* 1. cum inquit tantum habere vnamquamque rem de bonitate, quantum habet de esse, & eodem sensu *locis citatis*; *&* 1. 2. *quæst.* 5 *art.* 4. *ad* 1. censet accidentia & virtutes ipsas non esse aliqua bona, sed esse potius bonitates quasdam: quod est intelligendum in eo sensu, quo dici solet accidẽtia nõ esse entia, sed entis entia, per quod non negatur habere aliquam entitatem intrinsecam sibi, sed affirmatur illam esse imperfectam, totamque ad substantiam ordinatam. Sic etiam dicuntur accidẽtia non esse bona, non quia in se non habeant intrinsecam aliquam perfectionem, sed quia totam illam habent ad perficiendam substantiam, quæ tunc dicitur simpliciter & absolutè bona, quando habet omnem perfectionem sibi debitam iuxta naturam suam, vt D. Thom. *suprà* docet. *Bonũ aliud absolutum.* Posteriori autem modo, vt aliquid sit bonum alteri, præter perfectionem suam requirit proportionem quandam, & conuenientiam cum illo: quo fortasse sensu dictum est ab Arist. *amabile esse bonum, vnicuique autem proprium*, quia vnaquaque res amat quod sibi conueniens est: & hoc modo calor dicitur esse bonus igni; non aquæ, quia licet respectu vtriusque habeat eandem perfectionem, non tamen eandem proportionem, seu conuenientiam. Vnde D. Thom. 1. 2. *quæst.* 26. *art.* 4. dicit, quod in se est, esse absolutè bonum, & simpliciter bonum; quod bonum est alteri, esse tantum bonum secundùm quid sub ea ratione: de quo videri potest idem D. Thom. 3. *p. quæst.* 11. *art.* 5. *ad* 3. *Aliud respectiuum.*

XI. *Bonum respectiuum est de quo agitur in præsenti.* In præsenti ergo bonum honestum obiectiuũ de quo agimus, non potest consistere in solà perfectione rei secundum se, nam hoc dicitur bonum respectu rei cui obijcitur vt amandum, vel prosequendum: requirit ergo aliquam conueniẽtiam cum natura hominis: vnde fit vt ipsum esse diuinum si obiiciatur homini vt sibi appetendum, non habeat rationem obiecti honesti, quia est quid homini improportionatum: si vero proponatur vt amandum Deo, sit obiectum honestissimum & proportionatum homini: ergo hoc honestum vt tale est requirit formaliter conuenientiam & proportionem cum natura rationali. Addendum tamen hanc conuenientiam esse debere, cum natura rationali, vt rationalis est, & recta ratione gubernari potest, quia hæc honestas est suprema bonitas quæ in eo genere conuenientiæ esse potest respectu hominis: ergo debet esse secundum perfectissimum gradum & supremam perfectionem quæ in homine est: ergo debet attendi penes naturam rationalem vt rationalis est: & è contrario cùm ratio bonitatis in communi respectu alterius consistat in aliqua conuenientia, in hac conuenientia ad naturam rationalem posita erit aliqua bonitas, sed illa non est vtilitas, nec delectabilitas, vt per se constat: ergo est honestas. Vnde etiam in aliis rebus inferioribus bonitas, quæ est per cõuenientiam ad naturam, est distincta à delectabili & vtili, & lato modo vocatur honestas: propriè ergo talis erit, si sumatur

matur per conuenientiam ad naturam rationalem vt sic.

XII. *Obiectio 1.* Dicet aliquis primo, ergo incidimus in primam sententiam improbatam, nam idem videtur esse conueniens naturæ rationali, vt sic, quod conforme rectæ rationi. Respondetur eandem rem esse, non tamen eundem respectum, & ita simpliciter negatur consequentia: quia hæc conuenientia ad naturam rationalem non respicit dictamen rationis, sed naturam ipsam secũdum se; ratio autem solum est applicans & proponens quid conueniat naturæ, & tunc habet dictamen rectum quando res ipsa ita cõuenit naturæ sicut iudicatur, vt si quis posset cognoscere calorem sibi esse conuenientem, non esset calor conueniens propter conformitatem cum iudicio, sed propter proportionem cum natura ipsius, sicut etiam sensus aliquo modo apprehendit quod naturæ sensitiuæ conueniat, & tamen illa conuenientia non est per ordinem ad cognitionem sensus, sed per ordinem ad consistentiam, seu conseruationem naturæ.

XIII. *Obiectio 2.* Dices secundo. Ergo bonum honestum vt sic, tantum est amabile illo amore concupiscentiæ, qui dicitur esse proprij commodi, quia tantum amatur vt propria naturæ rationali conueniens: consequens autem est falsum, nam potius amor commodi, & amor iustitiæ, qui est amor honesti, vt sic, condistingui solent, vt patet ex Anselm. *lib. de casu diab. cap.* 12. Respondetur æquiuocationem esse in vocabulo conuenientiæ: interdum enim sumitur conueniens pro eo quod est alicui ita commodum, vt ei aliquam perfectionem & quasi vtilitatem afferat, & hoc modo sumitur in obiectione. Alio verò modo dicitur conueniens quod per se decet aliquo modo, & est consentaneum naturæ, & inclinationi eius; sic dicitur Incarnatio conueniens Deo, & bonitati eius, & similiter misereri & liberaliter se communicare, & similia sunt obiecta maxime cõuenientia Deo, quia sunt proportionata perfectioni & magnitudini eius. Huiusmodi ergo conuenientiam, vel proportionem requirit, per se loquendo, *honestum* vt honestum respectu rationalis naturę, quia potest obiectum esse tale, vt considerata dignitate naturæ rationalis, illam deceat, seu illi sit consentaneum amare, seu prosequi tale obiectum. Vnde multa sunt huiusmodi obiecta, quæ vel nullam commoditatem afferunt præter ipsam honestatem virtutis, vel non propterea intenduntur, imo ipsa naturæ commoditas nisi hac posteriori ratione informetur, & per se conueniens censeatur homini, vt sic non habebit rationem obiecti honesti, nec sufficiens ad dandam actui honestatem, vt supra insinuatum est, & latius dicetur inferius.

XIV. *2. Assertio bipartita.* Dicendum secundo. Hæc honestas obiectorum moralium interdum fundatur in perfectione, & proprietatibus realibus, & physicis ipsarum rerũ, interdum vero requirit vlterius proprietates morales ortas ex actibus humanis, seu liberis. Prior pars constat exemplis, nam Deus per se est maximum bonum, solum ratione suæ perfectionis & naturalis proprietatis: similiter subleuare miseriam pauperis, seu dare eleemosynã est cõsentaneum naturæ humanæ, quia per hanc re ipsa subleuatur necessitas proximi, & sic de aliis. Ratio est, quia quædam sunt res per se & ratione suæ perfectionis entitatiuæ; consentaneæ naturæ humanæ, vel quia sunt vltimus finis eius, vt Deus, vel quia contingunt hominem cum illo fine, vt cognitio, vel amor Dei, quia ex se rectè disponunt hominem in ordine ad talem finem, vel remotè; vt iustitiæ, &c. hinc enim fit vt tales res sint proportionatæ naturæ rationali quatenus est capax beatitudinis, & ad illam inclinatur, & ideo etiam actus tendens in talia obiecta, rectus dicetur, quia per illum homo rectè tendit in finem sibi debitum.

Posterior verò pars etiam constat exemplis, XV. quia restituere alienum, est per se bonum, & consentaneum homini, quæ honestas non fundatur in sola physica entitate vel perfectione, nam esse propriam rem vel alienam, est proprietas moralis, non physica, & in illa fundatur prædicta honestas: idem est de hac denominatione quod res sit præcepta, &c. Ratio vero etiam est facilis ex supra dictis, quia licet istæ proprietates nihil physicum ponant in rebus præter denominationẽ, tamen in ordine ad humanos vsus, vel actus, sunt magni momenti, quatenus manent in æstimatione hominum, & iuxta illam variatur ordo ad rectam rationem, & ad conuenientem vsum rerum, & subordinationem inferioris ad superiorem, & ad pacem, & debitam societatem hominum: ob hanc enim causam per se decens est implere promissionem, parere superiori, & vnicuique seruare ius suum: nam hinc etiam est quod vna voluntas possit esse regula alterius, & habeat vim inducendi obligationem, vel moralem necessitatem, & sic de cæteris proprietatibus moralibus; tamen in obiecto voluntatis non requiritur maior realitas seu entitas, quia intẽtionaliter mouet media cognitione, & ideo satis est, quod in rebus habeat sufficiens fundamentum ad variandam prudentem hominum existimationem, & actionem.

Dicendum tertio. Conuenientia illa, quam XVI. *3. Assertio.* bonum honestum dicit ad naturam rationalem, præter rei entitatem, vel moralem proprietatem explicatam, nihil addit in ipso obiecto, sed connotat in homine naturalem aliquam inclinationem ad capacitatem, seu coniunctionem cum illo obiecto. seu (quod idem est) dicit denominationem aliquo modo extrinsecam consurgentem ex coexistentia plurium rerum. Hanc conclusionem sumo à simili Dur. *in* 2. *d.* 34. *q.* 1. *n.* 6. Et in primis probatur à sufficienti enumeratione quia hæc conuenientia non potest addere proprietatem aliquam, vel qualitatem absolutam & realem, quia, vt dicebamus circa tertiam opinionem *n.* 9. *in fine*, eadem res cum eisdem proprietatibus absolutis potest esse conueniens vni, & non alteri; & deinde quia nec fingi, nec satis concipi potest talis res absoluta. Quod vero non sit relatio realis, ex dictis etiam patere potest, tum quia aliquod est bonum honestum quod non est capax talis relationis, vt Deus, & Verbum diuinum respectu humanitatis Christi: tum etiam, quia esto possit insurgere talis relatio prædicamentalis, in intentione boni honesti non intenditur talis relatio: sicut etiam bonum delectabile fundatur in bono naturę conuenienti vt sic, vt latè Caiet. 1. 2. *q.* 32. *art.* 1. & tamen non fundatur in relatione: neque enim delectat relatio, sed res ipsa accommodata naturæ. Denique relatio rationis propriè & in rigore sumpta, iam etiam exclusa est, quia solum habet esse fictum & cognitum per intellectum: ergo nihil superest quod esse possit præter denominationem prædictam, seu connexionem plurium rerum quas vox *conuenientiæ* connotat, seu includit.

Potest præterea hoc sic declarari, nam quando vna & eadẽ res est bona vni & nõ alteri, semper inter priores intercedit aliqua realis connexio, seu habitudo transcendentalis, quæ non intercedit inter alias, vt si color est bonus igni, & XVII.

non

non aquæ, aliquam connexionem habet cum forma ignis, à qua resultat ex natura rei, & ideo illa forma habet naturalem appetitum ad illam proprietatem quæ nõ cõuenit formæ aquæ. cum ergo dicitur calor conueniens igni, significatur tota perfectio caloris, & connotatur illa naturalis annexio, quæ est inter calorem & formam ignis. Sic ergo in obiecto honesto, in primis requiritur vt tale sit: deinde connotatur aliqua cõnexio quam habet cum natura rationali, & consequenter in illa connotatur capacitas ad tale obiectum: vt in exemplis positis, Verbum diuinum est maximum bonum humanitatis Christi, in quo significatur & perfectio Verbi diuini, & coniunctio humanitatis ad ipsum; sic etiam Deus aliter est bonum, & finis hominis, & aliter lapidis, quia in eo est alia capacitas quam sit in lapide. Quòd ergo Deus sit homini conueniens, significat in Deo perfectionem, & connotat in homine capacitatem: conuenientia ergo nihil aliud esse potest quam denominatio orta ex huiusmodi rebus, & earum coexistentia, seu connexione; illud ergo obiectum honestum est tale, quale exigit dignitas, seu capacitas naturæ humanæ secundum propriam inclinationem rationalem.

XVIII. Solum video posse obijci contra hoc, quia si hæc doctrina vera est, superfluæ erant omnes relationes prædicamentales, præsertim quæ fundantur in vnitate, quia seclusa tali relatione, potest res denominari similis, vel conformis, solum connotando coexistentiam alterius; quod concedit consequenter Durand. sed hæc disputatio ad nos non spectat: solum duo sunt dicenda, primum est, quidquid sit de alia necessitate harum relationum, non posse negari quin ante illas sit fundamentalis conuenientia, à qua potest aliqua denominatio etiam sumi, Secundum est, in præsenti neque esse necessarias tales relationes, quia istæ, (si sunt,) non resultant ex quauis proportione, sed ex formali vnitate, seu conformitate in natura: hæc autem conuenientia, de qua agimus, non in hoc consistit, sed in proportione tantùm.

XIX. *Ad argum. in num. 1.* Ad rationem dubitandi in initio positam iam dictum est hanc honestatem esse aliquo modo realem, non tamen oportere vt semper sit per modum entis physici, sed satis esse quod sit per modum entis moralis, & hoc est satis vt possit aliquo modo concipi in communi, sicut concipiens, & abstrahens à physico, & morali, nam quale est esse vniuscuiusque rei, ita potest habere bonitatem. Et hinc constat quid dicendum sit de obiectis priuatiuis, nam in primis satis est vt in eis reperiatur honestas fundata in aliqua proprietate morali, vt est esse prohibitum, vel præceptum. Deinde priuationes secundum se consideratæ non habent appetibilitatem nisi ratione positiui, & eodem modo habere possunt honestatem quasi per denominationem ab ea honestate quæ est in re positiua, semper tamen priuatio est hoc modo honesta, non per modum entis rationis, sed secundum illud esse quod habere potest in rebus.

XX. *Quid sit malitia obiectiua.* Ex dictis de bonitate obiectiua, facile est intelligere quid sit malitia, quoniam hæc bonitati contrariatur, sicut bonitas fundatur in re conuenienti naturæ rationali vt sic, ita malitia consistit in disconuenientia, quæ interdum fundari potest in rebus ipsis, vel priuationibus realibus, interdum in aliqua proprirtate, seu prohibitione morali. Vtrum verò hæc disconuenientia sit tantum per modum priuationis, vel interdum etiam per modum rei positiuæ, seu an fundari possit in positiuo vt positiuum est, vel solum vt habet priuationem adiunctam, dicemus latè *in disp. 7. sect. 5. &* 8. agentes de formali malitia actuum internorum, quia in hoc est quæstio eiusdem rationis.

Atque hinc etiam constat quid dicendum sit de obiectis indifferentibus, & quidnam sit indifferentia eorum: nam quod aliqua obiecta sint talia sumitur apertè ex D. Thom. 1. 2. *q.* 18. *art.* 8. & 9. & constat inductione, nã loqui nunc, vel deambulare, est obiectum indifferens, quia de se neque bonum, neque malum est: & hæc est huius rei ratio, quia hæc bonitas & malitia obiectiua non sunt ita immediatè opposita, quin possint habere medium saltem ex parte subiecti per negationem vtriusque formæ. Vnde etiam colligitur ad hanc indifferentiam in obiecto duo requiri. Primum vt in tali obiecto sit aliqua ratio inferioris boni, ob quam sit appetibile, nam si hanc non habeat, non poterit esse obiectum voluntatis per se, neque poterit illi dare ex vi sua aliquam speciem. Secundum est vt in se non habeat honestatem sibi debitam, neque oppositam malitiam. XXI. *Quid sit obiectum indifferens.*

Dices: Hoc ipso quod non habet honestatem, erit malum obiectum. Respondetur negando consequentiam, quia non omnis negatio honestatis est malitia, sed negatio honestatis debitæ: fieri autem potest vt tali obiecto secundum se & vt tale est, nulla debeatur obiectiua honestas, & vt nihil etiam habeat per se dissonum, aut repugnans rationi, seu naturæ rationali quatenus talis est. XXII.

SECTIO III.

Vtrum actus humani sumant honestatem obiectiuam ex obiecto, fine, & aliis circumstantiis, & quotuplex illa sit.

I. *Notatio vna pro resolutione.* IN præcedenti sectione explicui generali quadam ratione fundamentum huius honestatis; hîc verò oportet magis in particulari, magisque ad rem moralem explicare principia & radices huius honestatis, vnde obiter constabit quotuplex illa possit esse in obiecto morali: proposui autem quæstionem de actibus humanis, licet, vt supra dixi, aliæ res possint habere honestatem obiectiuam, tamẽ obiecta & circumstantiæ moralia propriè reperiuntur in actibus humanis: verum ea quæ dicemus poterunt facile, seruata proportione accommodari ad res alias: & eodem modo loquar semper de actibus externis, quæ sunt frequentiora obiecta actuum internorum: inde tamen constabit quid dicendum sit de actibus internis, quatenus per reflexionem aliquam possunt esse obiecta aliorum actuum internorum. Deinde supponendum ex D. Thom. 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 6. & *quæst.* 1. *de malo. art.* 4. licet actiones exteriores sint obiecta voluntatis internæ, tamen ipsæ etiam suo modo habent obiecta sua, vt constat apertè in actibus intellectus, vel appetitus sensitiui, vel sensuum externorum, nam omnes isti actus vocantur externi in præsenti: atque idem est de aliis actionibus exterioribus quæ subordinantur voluntati, quæ omnes reducuntur ad motionem localem, & obiectum earum esse censetur materia circa quam versantur formaliter sumpta, & vt ad mores pertinet, nam locutionis, vt v. g. obiectum esse cẽsetur res quæ significatur: actionis autem eleemosynæ est miseria proximi vt suble- *Notatio altera.*

subleuanda, & sic de aliis: præter hæc autem obiecta habent hæ actiones circumstantias suas, vt constat ex dictis *tract.2 disp.5.* Solum est notandum licet finis comprehendatur sub circunstantia, tamen propter specialem modum afficiendi, D. Thomas in hac materia semper de illo specialiter loquitur, distinguens illum à cæteris circumstantiis, & ita nos etiam loquemur in hac sectione.

II. His positis videtur esse multorum sententia actum humanum ab omnibus his accipere bonitatem: & consequenter aliam esse in huiusmodi actu honestatem sumptam ex obiecto, seu materia circa quam versatur, aliam ex circumstantiis, aliam ex fine: quod videtur posse fundari in D.Thom. 1.2. *quæst.* 18. *art.* 4. & ratio esse potest, quia licet ad completam rei perfectionem requiratur substantia & accidens, vt videre est in substantiis; tamen alia est bonitas, quam dat forma substantialis, alia vero quam dat forma accidentalis: ita ergo in præsenti obiectum quod est quasi substantialis forma, dabit substantialem bonitatem; finis vero & circumstantiæ, cum sint accidentia, dabunt distinctam bonitatem. In contrarium autem est, quia obiectiua bonitas in his actibus videtur esse sicut sanitas, vel pulchritudo in corpore: sicut ergo sanitas, vel pulchritudo solum est vna forma, licet resultet ex multis, ita erit tantum vna bonitas in actu resultans in illo ex omnibus requisitis ad honestatem.

III. *1. Assertio bipartita.* Dicendum primo, actum humanum præcipue sumere honestatem obiectiuam ex materia circa quam versatur, seu ex effectu in quem primò & per se tendit, non tamen hoc sufficit ad huiusmodi honestatem. Prior pars à simili sumi potest ex D.Thom. 1.2. *quæst.* 18. *art.* 6. & eam significat *q.* 20. *art.* 1. & 2. & patet inductione, nam actus comedendi, v.g. potest esse bonus obiectiue, & hoc primario & per se habet, quia versatur circa materiam, qua potest subuenire necessitati naturæ: & idem est de actu eleemosynæ: & è contrario, actus homicidij est malus, quia habet pro obiecto destructionem vitæ humanæ. Ratio huius partis est, quia, vt supra dixi, hæc bonitas fundatur in rerum entitate & perfectione, sed huiusmodi actiones ex suis propriis terminis, seu materiis circa quas versantur, habent vt sint talis rationis, vel perfectionis: ergo ex eodem capite habebunt conuenientiam ad naturam humanam.

IV. Posterior vero pars conclusionis est æquè certa, & communis omnium, & in eisdem exemplis facilè potest declarari. Et ratio est, quia actio humana vt sit obiectum honestum, requirit mediocritatem quandam, quæ mediocritas non attenditur ex sola materia, sed etiam ex aliis conditionibus, vel ipsius materiæ, & scilicet sit tanta, vel talis, vel ipsius, &c. vt propterea fortasse dixerunt Henr. Scot. & alij citandi, ex obiecto nudè sumpto non sumi bonitatem moralem, sed naturalem, aut non sumi specificam in genere moris, sed quasi genericam, quæ per conditiones, seu circumstantias determinanda est: hæc enim & similia melius accommodantur ad hanc bonitatem obiectiuam, quam ad formalem, vt ex dicendis constabit.

V. *2. Assertio.* Dicendum secundo. Honestas specifica obiectiua consurgit in huiusmodi actu ex materia & conditionibus omnibus ipsius actionis, quæ necessariæ sunt vt talis actus sit conueniens rationali naturæ vt sic. Hanc sumo ex D.Thom. 1.2. *quæst.* 18. *art.* 1. & indicat etiam *quæst.* 19. *art.* 2. præcipue *ad* 2. item Durand. *in* 2. *d.* 38. *quæst.* 1. *num.* 8. vbi dicit in obiecto voluntatis honestæ includi necessarias circumstantias: Scot. *in* 2. *d.* 40. & *quodlib.* 18. dicit bonitatem actus humani consistere in quadam integritate materiæ & circumstantiarum actus: & idem sentiunt ferè omnes alij citandi. Ratio vero in generali reddi potest, quia bonitas hæc sumenda est per conuenientiam ad rationem, seu naturam rationalem: ergo quidquid in actione est necessarium vt sit conueniens rationali naturæ, est necessarium ad hanc honestatem obiectiuam; sæpe autem non sufficit sola materia circa quam versatur actio sine aliis conditionibus ad prædictam conuenientiam secundum talem speciem, vel rationem, quod maximè verum est in actibus exterioribus. Cuius rationem attingit D. Thom. 1. 2. *quæst.* 19. *art.* 2. quia istæ actiones sunt inferioris ordinis: res autem quanto est inferioris ordinis tanto habet integritatem ex pluribus rebus. Sic ergo omnes illæ conditiones sunt veluti intrinseca principia huius bonitatis.

VI. *Circunstantiarum triplex genus.* Vt autem hæc conclusio magis in particulari declaretur, reuocandum est in memoriam quod dictum est *tractatu* 2. *disput.* 5. *sect.* 3. quasdam esse conditiones actus, quæ non sunt proprie circumstantiæ, sed pertinent ad essentiam eius in genere moris, alias vero esse quæ sunt proprie circumstantiæ & accidentia, inter quas quædam mutant, seu addunt speciem bonitatis, vel malitiæ, quædam vero solum augent intra eandem speciem. Et circa hæc omnia membra aliquid est adnotandum: *De primo circunstantiarum genere.* conclusio enim posita præcipue verum habet in primis conditionibus essentialibus, nam illæ non supponunt, per se loquendo, aliquam honestatem obiectiuam, sed illam complent atque constituunt: & ideo dicit D.Thom. vbique has conditiones transire in rationem obiecti 1. 2. *q.* 18. *art.* 5. *ad* 4. & *art.* 10. *ad* 1. & 2. & *q.* 2. *de malo art.* 7. quia sunt veluti principia essentialia constituentia integrum obiectum; & hoc modo optimè intelligitur quod dici solet, conditionem accidentalem in genere entis, posse esse essentialem in genere moris, quod potest exemplo physico declarari, nam frigiditas accidit aquæ in genere entis naturæ; in ratione tamen conuenientis homini vel ad salutem, vel ad aliquid simile, vt sic potest esse de essentia, quia illa conuenientia potest esse talis vt consurgat ex multis, & in rebus artificialibus id facilius reperitur.

VII. *De 2. genere circunstantiarum.* Circa conditiones, seu circunstantias accidētales mutantes speciem, inquiri solet an se habeant vt accidentia respectu prioris speciei, vel vt principia essentialiter contrahentia, sicut dictum est de prioribus conditionibus. Cum qua quæstione adiuncta est alia, an ratione harum circunstantiarum multiplicetur specie bonitas, vel malitia obiectiua horum actuum, vel solum constituatur vna species tanquam ex genere & differentia. Aliqui enim autores præsertim Conrad. 1.2. *quæst.* 18. *articul.* 10. significant semper ex his consurgere vnam tantum speciem, & consequenter bonitatem & malitiam sumptam ex vna circunstantia comparari ad alteram vt genus ad differentiam: & quamuis ipsi loquantur de bonitate formali, tamen eadem ratio, imo tota radix est in bonitate obiectiua. Id declaratur exemplis, nam subuenire proximo existenti in necessitate, habet honestatem materiæ, seu obiecti: si vero addatur circunstantia circa quid, scilicet quod ille proximus sit pater meus, talis actus habet bonitatem pie-

pietatis, non simul cum bonitate materiæ, sed contrahendo priorem bonitatem, & transferendo ex vno genere ad aliud; si vero aliter mutaretur illa circunstantia, & fieret eleemosyna loco sacro, actus erit religionis, & non misericordiæ. Similiter in malis, accedere ad non suam, præcisè consideratum, habet malitiam fornicationis; si vero addatur circunstantia quod sit vxor alterius, dat nouam speciem contrahendo & componendo cum priori malitia vnam tantum speciem, vt sentit D. Thom. 2. 2 *quæst.* 154. *art.* 8. *& in* 4. *d.* 41. *q.* 1. *art.* 4. *quodlib.* 2. *& quæst* 2. *de malo artic.* 6. vbi alia exempla adducit, & multa docet, in quibus videtur huic sententiæ fauere. Et ratio adiungi potest, quia ex illis omnibus constituitur vnum integrum obiectum: ergo ex omnibus illis per modum vnius resultat vna conuenientia.

VII. Alij vero in vniuersum existimant, quandocunque obiectum cum talibus conditionibus habet certam speciem honestatis, vel malitiæ, & si nulla alia circunstantia adiungatur, tunc si circunstantia addita addat nouum ordinem conuenientiæ, vel disconuenientiæ ad rationem, non contrahere specificè priorem honestatem, sed addere nouam speciem, siue illa circunstantia sit separabilis ab actu in esse naturæ, siue non. Exempla videntur clara, nam si quis subueniat sacerdoti indigenti, in eo actu est honestas misericordiæ, quam haberet, etiam si ille non esset sacerdos, & tamen illa circunstantia ex se addere potest honestatem religionis, in quantum illa persona est sacra, cui ea ratione debetur cultus, & honor: nec posterior bonitas excludit priorem, cuius apertum signum est, quia potest ille actus exterior obiectiuè communicare interiori vnam honestatem, & non aliam, si quis vnius intuitu operetur, & non alterius. De malitia verò retorqueri potest exemplum de adulterio, quia reuera illa circunstantia *circa quid*, vxoris alienæ, non tollit totam deformitatem intemperantiæ, sed addit speciem iniustitiæ, vt sæpe etiam significat D. Thom. 2. 2. *quæst.* 154. *articul.* 1. vbi Caiet. & idem videtur esse de furto in loco sacro, nam habet speciem iniustitiæ & sacrilegij, de quo 2. 2. *quæst.* 99. fauet etiam D. Thõ. 1. 2. *quæst.* 73. *articul.* 5. *&* 7. Ratio etiam hoc videtur conuincere, quia species vltima non est amplius cõtrahibilis essentialiter, sed hæc circunstantia, de qua agimus, supponit in actu vltimam aliquam speciem honestatis, quam haberet seclusa illa circunstantia; ergo non potest specificè contrahere, sed addere nouum aliquid. Item hæc circunstantia quæ superuenit, non destruit omnia principia quæ sufficiunt ad aliam honestatem, vel malitiam specificam: ergo non potest tollere vltimam speciem, quam haberet seclusa tali circunstantia: ergo non contrahit, sed addit. Tertiò, quia differentia vnius generis non contrahit nec mutat speciem in alio genere contentam, sed interdum actus sine tali circunstantia habet malitiam intemperantiæ, & circunstantia addit malitiam iniustitiæ: non est ergo illa essentialis contractio.

VIII. *Ad motiua 1. opinionis in num. 6.* Atque hæc sententia, formaliter ac proprie loquendo, vera est, & reuera conuincunt argumenta facta. Nec ratio in contrarium *in fine numeri* 6. obstat; quia licet illud obiectum videatur vnum materialiter, tamen formaliter & in ratione conuenientis potest esse diuersum: sicut idem obiectum materialiter potest esse delectabile & honestum, præsertim quia si res attentè consideretur, circunstantia quæ additur, non intrat illud obiectum vt habens priorem honestatem: dixi, *proprie & formaliter loquendo*, quia interdum materialiter, præsertim in speciebus peccatorum, solet illa species per modum vnius declarari, præsertim quando illæ species semper sunt coniunctæ, & præterea sumet denominationem ab eo quod magis mouet operantem, vt de adulterio dixit Caietan. *citato loco*; interdum vero ab ea quod grauius est, vt furtum in loco sacro dicitur sacrilegium. Deinde illud etiam addidi, quia interdum fieri potest vt conditio, seu circunstantia addita mutet conditionem ex parte materiæ necessariam ad priorem honestatem, vt iniuria quæ est ad alterum, si addatur conditio personæ, quæ mutet illum respectum ad alteram, transferet totum actum ab vna specie ad aliam: qua ratione iniuria facta Deo, est alterius rationis ab ea quæ fit homini: & fortasse eodem modo iniuria facta parenti, vt sic definit esse proprie iniustitia, & est impietas: & idem potest contingere in actibus bonis: tamen quando ita accidit, iam non contrahitur prior species ad vlteriorem, sed contrahitur ratio aliqua generica, quæ sumitur ex obiecto vt abstrahit ab illis determinatis conditionibus, vt est in exemplis positis, ratio ad alterum, siue sit Deus, siue homo, siue parens, siue extraneus. Quando autem contingat conditionem esse huiusmodi, non potest certa aliqua regula definiri, sed consideranda est materia, & principia rationis, per quæ regulanda est.

Ex his autem intelligitur quomodo hæ circunstantiæ quæ mutant speciem, dicantur accidere actui in esse moris, nam si considerentur, quatenus constituunt obiectum talis virtutis, vel vitij, non accidunt, sed sunt veluti conditiones essentiales talis obiecti formaliter sumpti: solum ergo dicentur accidere ad inuicem, & mutuo ex parte subiecti, vt sumitur ex D. Thom. 1. 2. *q.* 7. *artic.* 1. quia vnicuique earum accidit vt habeat aliam sibi coniunctam in eadem materia: sicut in Physicis dicitur album accidere musico, non quia directè vnum sit accidens alterius, sed quia vtrique accidẽtarium est vt in eodem subiecto sit alterum. Vnde constat hanc rationem accidentis esse mutuam, quia non est maior ratio de vno, quam de alio: quanquam in his rebus moralibus interdum contingit vnam ex his circumstantiis fere semper præsupponi ad aliam, aut esse magis intrinsecam materiæ circa quam versatur actio, & tunc illa quæ est posterior, vel remotior, dicitur potius accidens alteri, quam è contrario, vt in adulterio, iniustitia dicitur circunstantia luxuriæ, vel intemperantiæ, quia hæc inordinatio est magis intinseca illi materiæ. IX.

Sed quæres, vtrum circunstantiæ non solùm sibi accidant in eodem subiecto, sed etiam quodammodo directè afficiendo, & aggrauando moraliter speciem sumptam ab altera circunstantia, ita vt non solum adulterium aggrauetur ex iniustitia quasi extensiue per multiplicationem malitiarum, sed etiam quasi intensiue ipsa intemperantia fiat grauior ex adiuncta iniustitia, nam iuxta communem modum loquendi prior modus videtur verior, nam hæ circunstantiæ condistinguuntur ab illis, quæ augent intra eandem speciem: ergo istæ non augent intra eandem speciem, sed tantum addẽdo nouam speciem: ergo non augent quasi intensiuè, sed solum extensiuè. Confirmatur primò, nam forma accidentalis non auget bonitatem, nisi iuxta illud esse quod confert, quia bonũ sequitur ens, sed hæ circunstãtiæ solum dant nouum esse accidentale X.

dentale diuersæ speciei: ergo non aliter augent bonitatem. Confirmatur secundo à simili in scientiis, nam quod vna conclusio possit duobus mediis specie differentibus manifestari euidenter, neutrum eorum reddit euidentius, vel clarius, sed vtrumque simul facit conclusionem euidentiorem extensiue, id est, pluribus mediis: ergo idem est de bonitate proportionaliter.

XI. In contrarium vero possunt obiici varia exempla, nam sine dubio intemperantia adulterij in propria specie videtur grauior, quam in simplici fornicatione: vnde si fingamus ab illo actu separari iniustitiam, vt aliqui fieri existimant, quando alter coniux consentit, quia scienti & volenti non fit iniuria; nihilominus ipsa malitia intemperantiæ semper maneret grauior. Deinde sacrilegium factum in loco sacro per furtum ibi commissum, est grauius ex circunstantia furti, quam si esset aliud genus peccati. Præterea in metaphysica contractione generis & differentiæ contingit non solum totam speciem constitutam per differentiam perfectiorem & nobiliorem, sed etiam ipsam rationem genericam quasi per concomitantiam esse ibi magis perfectam: vt, v.g. rationem animalis in homine: ergo similiter potest esse in præsenti; nam in rebus moralibus concomitantia vnius rei cum alia solet illi addere quandam dignitatem & existimationem moralem, vt virtus, & scientia, licet sint perfectiones diuersarum rationum, tamen si simul coniungantur, se se mutuo nobilitant.

XII. Circa hoc quamuis vtrinque appareat res probabilis, mihi tamen non videtur esse necessarium vt vna circunstantia ex his augeat aliam in propria illius specie: furtum enim factum in templo quoad obiectiuam malitiam iniustitiæ non augetur, si in quantitate rei ablatæ, & in aliis conditionibus sit æqualitas. Et ratio est, quia cum alia circunstantia sit diuersæ rationis, per se loquendo, non esse necesse vt mutet ordinem ad rationem quem habet alia circunstantia in sua specie. Addo tamen duobus modis posse accidere vt ex hoc capite augeatur malitia in actu, & constituatur in alia specie, primo ex parte quantitatis in quantum auget voluntarium, quod non pertinet ad malitiam obiectiuam, sed ad formalem. Atque hoc sensu videtur dixisse D.Thom. 2.2.*quæst.*154.*art.*1 *ad* 2. in adulterio non merè per accidens se habere deformitatem iniustitiæ ad deformitatem luxuriæ, auget enim illam: & declarans modum, subdit, *Ostenditur enim luxuria grauior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, vt etiam iniustitiam inducat.* Alter modus esse potest ex parte obiecti, si contingat talem circunstantiam mutare aliquo modo ordinem ad rationem, quem habet alia, vt in exemplo posito de sacrilegio, ipsamet acceptio rei alienæ in sacro loco, auget iniuriam ipsi loco factam: vnde quoad hoc non se habet vt mutans speciem, sed tanquam augens deordinationem intra latitudinem sacrilegij: neque enim repugnat eandem rem in ordine ad diuersa vtramque rationem inducere: quando autem ita contingat, ex materia, & ex principiis rationis, quibus regulatur, pensandum erit.

XIII. *De 3. genere circunstantiarum.* Tertio, circa alias circumstantias quæ non mutant speciem, sed augent, constat ex dictis, formaliter in eis non procedere conclusionem *num.* 4. positam, quia hæ circunstantiæ per se non sunt necessariæ ad speciem bonitatis, vel malitiæ; tamen proportione seruata applicari potest eadem doctrina ad indiuiduam & singularem bonitatem, quæ est in tali obiecto, nam sicut specifica bonitas consurgit ex obiecto & conditionibus essentialibus: ita in indiuiduo consurgit ex omnibus circumstantiis, quæ possint illam augere intra eandem speciem. Ex quo colligi potest differentia inter bonitatem specificam & indiuiduam, quod illa potest multiplicari, secundum speciem in eadem actione iuxta diuersas conditiones eius, hæc vero est vna tantum numero, siue parua siue magna sit, iuxta varias circunstantias: sicut pulchritudo, vel sanitas, etiamsi consurgat ex multis rebus, vna numero est, magis, vel minus perfecta. Et ratio est, quia ibi est vnitas specifica, & vnitas subiecti: ergo & vnitas indiuidualis.

Sed occurrunt duo dubia explicanda, vnum est an hæc singularis bonitas prout consurgit ex materia & circunstantiis, sit diuisibilis, vel indiuisibilis. Et respondetur breuiter primo hanc bonitatem simpliciter esse compositam, atque in hoc sensu posse dici diuisibilem, prout dicit D.Thomas *in* 2.*d* 36.*art.*5 *ad* 1. & Scot. *d.*40.*q. vnica*, præsertim *ad* 3 & *quodlib* 18. Et constat, quia ibi concurrunt plures res secundum varias conuenientias suas ad componendam vnam integram conuenientiam moralem; & declaratur etiam exemplo pulchritudinis & sanitatis. Addo secundo, si consideremus solas conditiones necessarias ad honestatē specificam, quodammodo dici posse moraliter indiuisibilem bonitatem ex illis consurgentem, quia quidquid auferas ex illis conditionibus, dissoluitur species in ratione honesti simpliciter dicti, quia id quod manet, reuera non est obiectum honestum simpliciter: sicut pulchritudo & sanitas possunt dici consistere in indiuisibili saltem quoad eam proportionem, quæ requiritur ad sanitatem, vel pulchritudinem simpliciter: vel sicut etiam species numeri, licet composita est: tamen quoad hoc indiuisibilis est, quod ablata quacunque vnitate soluitur tota species. Et ratio generalis reddi potest, quia ratio specifica semper consistit in indiuisibili, & quoad illam non datur magis & minus. Vnde concluditur tertiò, si sermo sit de bonitate hac indiuidua quoad augmentum ex circumstantiis non simpliciter necessariis ad bonitatem specificam, sed tantum ad melius esse, vt sic, esse simpliciter & moraliter diuisibilem quia ablato aliquo gradu illius bonitatis, seu circunstantia, aut conditione vnde sumitur, manet adhuc eadem bonitas, licet minor, quod est facilè exemplis ostendere. XIV. *1. Dubium circa hoc 3. genus.*

Sed obiicies, nam licet hæc locum habeant in bonitate, non sic in malitia: quin potius ex dictis sequi videtur malitiam non posse augeri, neque minui, ex defectu circunstantiarum, quia vel illæ circunstantiæ sunt debitæ actui ad bonitatem specificam, vel requiruntur solum ad maiorem bonitatem: hæ posteriores non faciunt actum malum sed relinquunt minus bonum, quia non sunt requisitæ ad bonitatem simpliciter; priores vero tales, vt quacunque ablata auferatur tota bonitas: ergo iam est tota malitia quæ esse potest: ergo non poterit augeri, neque minui, quia in priuatione totali non datur magis, neque minus: consequens autem est falsum, quia non solum in bono, sed etiam in malo dantur circumstantiæ augentes, vel minuentes intra eandem speciem. Respondetur doctrinam datam etiam habere locum in malitia. Ad argumentum vero factum responderi potest ex D. Thom. *in* 4.*d.*16.*q.*3.*art.*2.*quodl.*1.*ad* 3. licet priuatio integra in se non recipiat magis aut minus, recipere tamen in causa, aut in fundamento: ex quo XV.

quo fit vt subiectum magis sit longatum à positiua forma. Sic ergo quamuis malitia priuet tota bonitate specifica, ex defectu cuiuscunque circunstantiæ debitæ, tamen quo plures circunstantiæ defuerint, eo malitia erit censenda maior in fundamento & radice. Secundo magis hoc explicando dicitur, licet ablata vna circunstantia debita, illud quod manet non sit simpliciter honestum, retinet tamen eam conuenientiam quam habet, ratione cuius potest cum aliis concurrere ad honestatem componendam. Quo sensu verũ est quod dixit D. Thom. *in 2. d. 36. art. 5. ad 1.* ablata bonitate circunstantiarũ manere bonitatem ex genere, quamuis illa nõ sit bonitas simpliciter, vt statim addit ad secundum. Dici tamẽ à nobis potest honestas inchoata, seu initium honestatis: ob hanc ergo causam quanto actus fuerit priuatus pluribus conuenientiis partialibus, tanto malitia poterit esse maior, quia plus destruit de bonitate ipsa: sicut quamuis ablata vna vnitate auferatur species numeri, tamen si omnes auferantur, vel plures, magis destruetur ille numerus.

XVI. 2. *Dubium.* Sed hinc occurrit dubium secũdum qualis sit hęc compositio bonitatis ex circunstãntiis, intra limites eiusdem speciei, an sit tanquam ex partibus heterogeneis, atque adeo ex bonitatibus, vel malitiis partialiter diuersis; an vero tanquam ex partibus omnino similibus. Duo enim possunt esse dicẽdi modi. Vnus est totam bonitatem, vel malitiam consurgentem ex materia cum circunstantiis esse omnino eiusdem rationis quoad omnes partes suas, quia licet circunstantiæ in esse physico videantur esse diuersæ rationis, tamen in causanda bonitatẽ sunt veluti causæ æquiuocæ influentes ad eundẽm omnino effectum. Hoc autem ita esse declaratur exemplo, nam si homo diues det centum in eleemosynam, ille actus melior est ex circumstãntia *quid*; si autem pauper det duo; ille actus est æquè bonus ex circunstantia *quis*: ergo ex circunstantiis diuersarum rationum in suo esse potest consurgere eadem bonitas. Simile exemplum esse potest in prodigalitate, quæ deficit per excessum in dando: hic autem excessus oriri potest ex persona dante, quia est supra facultatem eius: vel ex persona recipiente, quia abundat, & tamen malitia eiusdem rationis est. Dices has circunstantias reduci ad vnam quantitatem materiæ, quæ non est absoluta, sed relatiua. Sed hinc formari potest vniuersalis ratio, quia omnes circunstantiæ in tantum conferunt ad bonitatem, in quantum constituunt vnum medium virtutis, quamuis ergo in sua entitate sint diuersæ, tamen in habitudine ad medium quod constituunt, inducunt eandem rationem: ergo vt sic potest ex omnibus illis consurgere bonitas eiusdem rationis. Confirmatur primò, nam supra dicebam *num. 12.* circunstantiam dantem speciem malitiæ posse aggrauare aliam speciem intra propriam rationem eius: ergo nõ hoc facit dando suam speciem malitiæ, sed aliquem gradum alterius: ergo pari ratione quælibet circunstantia, licet in suo esse sit diuersa, potest conferre bonitatem vel malitiam eiusdem rationis. Tandem confirmatur, quia alias fere nulla esset diuersitas inter circunstantias mutantes speciem, & aggrauantes: vnde tam necessarium esset has confiteri, sicut illas quia mutant speciem partialem. Alter dicendi modus est hanc compositionem esse heterogeneam ex partibus diuersarum rationum, quam tenet apertè Conrad. 1. 2. *q. 18. art. 2.* agens de malitia formali: est autem eadem, vel maior ratio, nam formalis ab obiectiua desumitur: & similiter erit idem de bonitate, quia malitia proximè sumit rationem suam ex bonitate qua priuat: & reuera videtur hæc opinio. D. Thomæ *locis statim citandis*, & mihi videtur vera rectè explicata.

XVII. Dicendum igitur compositionem bonitatis obiectiuæ ex diuersis circunstantiis diuersarum rationum, & ex materia in suo esse, & conuenientia partiali ad rectam rationem, esse tanquam ex partibus heterogeneis. Ratio huius est, quia omnia illa conueniunt ad componendam vnam integram honestatem, non tanquam causæ extrinsecæ, seu efficientes, sed tanquam causæ seu partes intrinsecæ, eo modo quo plures partiales figuræ concurrunt ad vnam figuram domus, vel sicut color, figura, &c. conueniunt ad componendam pulchritudinem: quando autem ea quæ sic componunt, sunt diuersarum rationum in se, necessariò faciunt compositum constans ex diuersis rationibus partialibus: vnde non potest hic accommodari quod *numer. praeced.* dicebatur de causa æquiuoca, quia illa si sit extrinseca, non componit effectum: si autem sit intrinseca, vt materia & forma, eadem ratio de illa procedit. Atque ex hac ipsa ratione intelligitur hanc sententiam non esse intelligendam de omnibus omnino circunstantiis, sed tantùm de illis quæ per se sunt diuersarum specierum; fieri enim potest vt in aliqua circunstantia sit etiam latitudo eiusdem rationis, vt est quantitas eiusdem materiæ, vel fortasse duratio temporis aut intensio actus, nam sicut animal, quamuis constet ex partib. heterogeneis, nihilominus in ipsis partibus heterogeneis sunt aliquæ homogeneæ inter se, ita in præsenti: & hoc certè voluisse videtur D. Thom. 1. 2. *quæst. 73 articul. 7.* vbi ait circunstantias quæ non mutant integram speciem interdum augere peccatum, augendo omnino eandem deformitatem, vt quantitas obiecti: & hunc modum augmenti dicit aliis locis fieri per modum intensionis, vt videre licet *in 4. d. 16. quæst. 3. articul. 2. quæstiunc. 1. ad 2. & quæst. 2. de malo articul. 7. ad 4. & 7. Alius modus augmenti est* (inquit) *multiplicando deformitatem, seu rationem mali in eodem actu, vt si actio* (inquit D. Thomas) *fit quando non debet, &c.*

XVIII. Sed adhuc est in hoc considerandum ex doctrina eiusdem D. Thomæ 1. 2. *quæst. 18. articul. 10. & 11.* interdum circunstantiam quæ in suo esse videtur esse diuersæ rationis, non ratione sui conferre ad bonitatem & malitiam actus, sed tantum ratione alterius circunstantiæ, in quam hæc redundat: interdum vero per se ipsam conferre. Exemplis declaratur, nam in actu temperantiæ naturalis necessarium est vt debito tempore fiat, tamen hoc tempus non est per se debitum, sed solum vt homo comedat quando indiget, quod redundat in quantitatem cibi, quia si antea comedat, sumet vltrà quantitatem necessariam: at vero in ieiunio Ecclesiastico comedere tali tempore, & non antea, est per se necessarium ad honestatem, & non solum ob debitam quantitatem cibi, & ex natura rei: idem intelligi potest in actu sacrificij: quod enim fiat decenti loco, est per se necessarium ad honestatem, si in re oblata, seu in materia omnia necessaria concurrant. Sententia ergo posita intelligenda est de circunstantiis quæ hoc posteriori modo concurrunt, de quibus solis procedit ratio facta, non vero de aliis; quia illæ vt sic non tam concurrunt formaliter & intrinsecè, quàm vt causæ, vel conditiones extrinsecæ.

XIX. Ex hisque patet responsio ad exempla adducta

Ad motiua in contrariũ in num. 16.

cta *num.*16. in primo argumento, in contrarium cum prima confirmatione. Ad illud verò quod dicebatur de medio virtutis, respondetur non semper esse simplex & homogeneum, sed sæpè esse compositum, & quasi temperatum ex multis rebus. Ad vltimam verò confirmationem *in fine eiusdem num.* 16. Primo negatur simpliciter consequentia, quia circunstantiæ quæ simpliciter dicuntur mutare speciem, talem conferunt bonitatem, vel malitiam, vt quælibet per se sit integra & totalis, & nihil cum alia componat, sed solum veluti materialiter coniungantur in eodem obiecto. At verò circunstantiæ aggrauantes, vel conferunt bonitatem & malitiam omnino eiusdem rationis, vel si conferant diuersam, est in ordine ad cõponendam vnam integrã bonitatem. In quo est differentia inter malitiam & bonitatem, nam quia malum est ex singulis defectibus, vnaquæque circunstantia etiamsi sola sit, simpliciter confert malitiam: tamen quia bonum est ex integra causa, licet singulæ circunstantiæ tribuant suam conuenientiam, tamen vna separata ab aliis, non habet rationem honestatis, seu bonitatis simpliciter. Quod verò de confessione dicebatur, respondetur primò non spectare ad præsentem quæstionem, quia homo non debet confiteri bonitatem, vel malitiam obiectiuam actus, sed formalem: fieri autem potest vt quamuis in obiecto sit bonitas composita & diuisibilis, in actu sit formalis bonitas indiuisibilis, vt infra videbimus: & idem posset quis opinari de malitia, licet nõ satis consequenter. Et ideo addo vlterius, si plures malæ circunstantiæ diuersarum rationum tales sint, vt vnaquæque sufficiat per se ad dandam actui malitiam mortalem, concedendam esse sequelam, scilicet omnes necessario esse confitendas, siue dicantur mutantes speciẽ, siue notabiliter aggrauantes: vt si quis consecraret hostiam in fermentato pane, & in priuata domo, absque vestibus sacris, omnes has circunstantias confiteri tenetur, quia reuera singulæ conferunt malitiam mortalem: si autem circunstantia non confert mortalem malitiam, non est necesse illam explicare, quod verum est etiamsi integram speciem addat, vel mutet, vt fortasse est in peccato facto in die festo.

XX. *Regula D. Thom. quãdo circũstantia mutet speciem vel augeat præcedẽtem.*

Atque ex dictis in hoc dubio intelligitur optimè quomodo sit applicanda ad malitiam, vel bonitatem obiectiuam regula quam D. Thomas tradit. 1.2. *quæst.*18. *articul.*10. *&* 11. ad cognoscendum quando circunstantia addat speciem, vel tantum nouum augmẽtum in eadem specie, nam si circunstantia in se talis est, vt per se considerata, & ratione sui det bonitatem, vel malitiã, etiamsi non sit adiuncta cum alia, tunc intelligitur dare, vel mutare speciem: si autem circunstantia ex se non sufficit ad dandam malitiam, vel bonitatem, sed solum vt adiuncta alteri, seu determinata ab altera, tunc nõn confert nouam speciem, sed auget intra eandem. In qua regula hæc posterior pars est per se satis clara, vt patet in exemplis de intensione, & de multitudine quantitatis. Et ratio est, quia hæ circunstantiæ secundum se nõ dicunt determinatum ordinem ad rationem, sed sunt veluti indifferentes, donec per alias determinentur. Prior verò pars vt sit vniuersalis, sicut est intentio D. Thomæ, vt patet ex solutione argumentorum *articul.* 11. & ex aliis locis supra citatis, primo intelligenda est de ordine vnius circunstantiæ ad aliam, secundum rationis principia, & consequenter de separatione vnius malitiæ, seu bonitatis ab alia secũdum formalem rationem, non semper secũdum rem, nam interdum accedere potest vt in aliquo actu semper in re ipsa vna malitia supponat aliam, & nihilominus sumatur ex circunstantiis mutãtibus speciem vt patet de adulterio, in quo iniustitia semper supponit intemperantiam, & nihilominus sunt malitiæ specie diuersæ, quia & per principia diuersæ rationis regulantur qualia sunt non esse contrectandam rem alienam inuito domino, & vagum concubitum esse secundum rationem repugnantem speciei humanæ, & ita secundum formales rationes vna est separabilis ab alia, cuius signum est, quia licet fingamus ob ignorantiam vitari malitiam intemperantiæ, semper maneret malitia iniustitiæ. Secundo intelligenda est illa pars non solum de specie totali, sed etiam de partiali, quia ex circunstantiis variis possunt in eodem actu oriri diuersæ malitiæ partiales, quarum vna non habet respectum ad aliam, quod magis contingit in malitia, quam in bonitate, quia, vt supra tactum est, & explicat D. Thomas *in* 4. *d.* 16 *quæst.* 3. *artic.* 2. *quæstiuncula* 3. *ad* 2. Quod si quis velit intelligere illam regulam de solis speciebus totalibus, oportet vt dicat primam circunstantiam quæ confert speciem bonitatis, vel malitiæ transire in rationem obiecti primarij: cæteras vero quæ augent vt sic necessario supponere aliam quæ dat speciem. Atque ita ex his omnibus constat quomodo ex omnibus generibus circunstantiarum oriatur bonitas, vel malitia obiectiua. Quod est principale huius sectionis institutum.

XXI. *Quid de circumstantiis minuẽtibus bonitatem, aut malitiã.*

Solum posset quis interrogare cur nihil dicamus de circunstantiis quæ solent dici minuentes intra eandem speciem. Respondetur, quia hæ circunstantiæ, præsertim sumptæ ex parte obiecti propriè ac positiuè, nullæ sunt quæ minuant, sed tantum negatiuè possunt dici minuere, quia si non adhibeantur, nihil conferunt. Quod sic explicatur, nam vel circunstantia minuens bonitatem tollit aliquid necessarium ad bonitatẽ simpliciter; & hæc verè non minuit, sed tollit bonitatem, & ponit malitiam; si verò tollit aliquid non necessarium ad bonum, sed conferens ad melius esse, sic nullam bonitatem tollit, sed solum non dat quod posset conferre si adhiberetur, vnde potius illa est negatio circunstantiæ; vel si dicatur circunstantia, est impertinens, quia nec confert bonitatem, nec malitiam. Et idem est proportionaliter de circunstantia, quæ dicitur minuere malitiam, quia si illa est circunstantia indifferens, nec minuit, neque auget, si est mala, semper dat aliquam malitiam, vnde quantum est ex se auget; si vero est bona, non dat malitiam, & fortasse impedit aliam circumstantiam quæ illam daret, attamen non tollit aliquam malitiam, quam obiectum & aliæ circunstantiæ darent, illa non existente: quia, vt sæpe dictum est, quilibet defectus confert totam malitiam quam potest conferre, etiamsi aliæ circunstantiæ videantur conuenientes. Atque ex hac doctrina intelligetur ratio à priori, ob quam circunstantiæ aggrauantes sint per se de necessitate confessionis, non vero illæ quæ dicuntur minuentes, quia homo debet aperire in confessione malum quod fecit, non autem quod non fecit. Dico autem *per se*, quia si sit necessarium ad tollendam aliquam deceptionem, aut ne videatur confiteri plus quam fecit, poterit esse necessarium, sed per accidens.

Cur circunstantiæ aggrauantes sint confitẽdæ, non minuentes.

XXII. *Vltima assertio.*

Vltimo dicendum, ex fine extrinseco & per accidens, qui solet dici finis operantis, nullam bonitatem, vel malitiam obiectiuam resultare in

in medio, seu obiecto quod ordinatur ad talem finem. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma 1. 2. *quæst.* 20. *articul.* 1. & 2. vbi in hoc sensu dicit bonitatem quæ est in obiecto, prius esse in actu exteriori, quàm interiori: bonitatem autem sumptam ex fine prius esse in interiori, quàm in exteriori, quia nimirum talis bonitas non præsupponitur in obiecto, sed tantùm per extrinsecam denominationem ad illud manat ex actu interiori voluntatis. Ratio autem huius sumitur ex eodem D. Thoma 1. 2 *quæst.* 18. *artic* 6. quia finis vt finis non attingitur à potentia executiua, qualis est illa à qua procedunt actus exteriores, sed attingitur à voluntate, cuius est respicere finem vt obiectum: ergo in actione exteriori secundum se, & antecedit voluntatem, nulla esse potest bonitas obiectiua ex fine extrinseco, quia vt sic nullam habet habitudinem ad illum, vt exemplis etiam facile patet, nam eleemosyna, præcisa relatione operantis, non habet honestatem religionis, aut pœnitentiæ.

XXIII. *Instantia.* Dices: Sicut voluntas ex obiecto bona supponit in obiecto honestatem, ita voluntas bona ex fine supponit hoc obiectum, scilicet ordinare hoc in illud, esse bonum: ergo etiam hic actus supponit bonitatem obiectiuam sicut illæ. Respondetur, si *ordinare* sumatur *actualiter*, vt vox significat in rigore, non est bonum vt obiectum, sed vt actus voluntatis, quia ordinare medium ad finem est proprius actus voluntatis eligentis; si autem sumatur aptitudinaliter, id est, *esse ordinabile*, sic nullam bonitatem dicit intrinsecam medio vt sic, sed tantum denominationem extrinsecam à fine in ratione appetibilis, & voluntate, potest vnum ob aliud amare, vel eligere: in ipso autem medio solum dicit entitatem eius, & virtutem fortasse, quam habet ad causandum hunc, vel illum effectum: quod totum in ratione appetibilis informatur à fine, vt dixi initio tractatus primi.

DISPVTATIO III.

De formali bonitate actus interioris voluntatis in communi.



DIuus Thomas in præsenti materia hunc seruat ordinem, vt prius disputet in communi de actu humano vt abstrahit ab interno & externo, postea in particulari de interno, & deinde de externo: de bonitate autem & malitia, non separatim, sed promiscue tractat. Verum quod attinet ad bonitatem & malitiam moralem formalem, actus interior & exterior solum analogicè conueniunt, ita vt interior intrinsece talis sit, exterior vero solum per denominationem extrinsecam ab interiori, & ideo sub hac ratione nihil ferè dici potest quod sit vtrique commune. Rursus bonitas & malitia habent modum valde diuersum & in suo esse & in ratione, quia vel ab obiecto, vel à fine desumuntur: ac denique cum opponantur sicut habitus & priuatio, ferè nihil habent commune, & cognitio habitus præsupponitur ad cognitionem priuationis. Hac ergo de causa dicemus prius de bonitate actus interioris, postea de malitia, vel indifferentia vtriusque, & de harum oppositione, principiis & causis, ac tandem omnia accommodabimus ad actus externos.

SECTIO I.

Vtrum possit esse in hominis voluntate aliquis actus moraliter bonus absolutè & simpliciter.

IN hac re fuit hæresis Lutheri, omnes actiones hominis esse peccata, quamuis fidelibus non imputentur ob fidem: quem errorem secuti sunt Caluinus, & alij posteriores: neque multum ab eis discrepauit Ioan. Hus, qui *art.* 6. damnato in Concil. Constantin. *sess.* 55. dixit in homine existente in peccato omnes actus esse malos, in homine vero studioso esse bonos. De hac posteriori parte primus error Lutheri ortus ex duplici hæretico fundamento. Primum est quod tenemur in hac vita tanta perfectione diligere Deum, quanta diligibilis est ab homine in quocunque statu, iuxta illud, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, &c. Secundus est, illo præcepto, *non concupisces*, prohibitam esse etiam sensibilem concupiscentiam, & omnes motus fomitis, quos dicit esse peccata, etiamsi maximè inuoluntarij sint. Vnde concludit omnem actum hominis esse malum, quia semper deest illi aliqua debita circunstantia, vel quia non procedit ex perfecto amore Dei, vel concupiscentia semper insurgit, & perfectionem operationis impedit: & in confirmationem adducit nonnulla Scripturæ testimonia, Isai. 64. *Sicut pannus menstruatæ omnes iustitiæ nostræ*; Iob. 9. *Scio quod non iustificabitur homo compositus Deo*; vbi Gregor. *Quidquid videmur habere iustitiæ, si ab interno arbitrio districte iudicetur, vitium potius apparebit, quam meritum.* Quæ verba ferè transcripsit Bernard. *serm.* 10. *de omnibus sanctis*, & similia leguntur apud August. *serm.* 49. *de tempore*, tractantem illud Psalm. 142. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens.* Vnde idem Gregor. 35. *moral. c. vlt.* satis obscurè dicit *mala nostra esse pure mala, bona autem quæ nos habere credimus, pura bona esse nequaquam posse*, ad quod facit illud Psalm. 13. *Non est qui faciat bonum*, & illud Genes. 6. *Omnis caro corruperat viam suam*; &, *non permanebit spiritus meus in homine, quia caro est.* — I. *Pars negatiua hæreticorum.*

Hæc quæstio duobus modis intelligi potest, vno absolutè & præcisè de actu voluntatis humanæ abstrahendo ab hoc, vel illo statu humanæ naturæ, & à viribus & auxiliis quibus operari potest: & in hoc sensu nulla est controuersia etiam cum hæreticis, quin possit in homine esse actus simpliciter bonus: constat enim & nunc bene operari in patria, & in statu innocentiæ potuisse etiam operari, & de Christi humanitate id est multo certius: est etiam per se notum hominem esse capacem virtutis & vitij, quia hoc ipso quo est rationalis, potest cognoscere, & iudicare quid sit conueniens iuxta rationem rectam, & totum id quod est necessarium ad honestatem actionis: & hoc ipso quo est liber, potest etiam velle, sicut etiam potest ab hoc deficere, & ideo malè operari. Secundo modo potest quæstio hæc tractari in particulari de homine lapso & infirmo per originale peccatum: quo sensu loquuntur prædicti hæretici, quorum sententia etiam in hoc sensu est manifestè hæretica, sed quia impugnari latius solet in materia de Gratia, pauca breuiter adducam, omittens quæstiones aliorum locorum. II.

III. *Catholica pars affirmans comprobatur ex scriptura.* Primo ergo constat esse nunc in filijs Adæ & viatoribus bona opera, ad Philipp. 1. *Qui cœpit in vobis opus bonum*, &c. cap. 2. *Deus est qui operatur in vobis & velle & perficere pro bona voluntate*, &c. 1. ad

Co

Corinth.7. Qui vxorem ducit,non peccat:qui autem seruat virginitatem, melius facit, Marci 14 *Bonum opus operata est in me*, & Iob sæpe repetitur, *In his non peccauit Iob*, vt notauit Greg. 2. *moral.c.* 15. Hinc etiam in scriptura præcipiuntur, & consuluntur, & laudantur humana opera eorundem hominum: non autem præcipiūtur, nec laudātur mala opera. Vnde *Matth*.15.ait Christus Dominus, *sic luceat lux vestra, vt videant opera vestra bona,&c.&* 1.*ad Corin*. 4. dicitur, *Nolite peccare*, &c. 2.Petri 1.*Hoc autem facietes non peccabitis*: & alia sunt frequentia. Vnde Cyril.*in Ioan. c.* 330.notat cum Christus dixit paralytico Ioan.5. *Noli peccare*, satis docuisse posse hominem recte & honeste operari, quod etiam tractat Bernard.*lib.6.de præcepto,& dispensatione*. Denique hac de causa laudantur vita & actus multorum hominum in scriptura, vt constat de Abraham, Iob, & aliis, qui breuiter numerantur ad *Hebr*.11.*& Ecclesiast*. 44. est ergo hæc veritas euidens in scriptura.

IV. *Item ex Concil.* Secundo propter hanc causam definita est præsertim in Concil.Trid.*sess.6.can.7.15.& 26.* & Leo X.damnauit Lutheranam hæresim. Antiquiora vero Concilia de hoc expresse non tractant, quia nondum erat exorta hæresis, tamen id aperte supponunt, præsertim contra Pelagium definiunt posse hominem bene operari saltem per auxilium gratiæ, vt patet ex Mileuit.*c.*3.&Arauſ. II.præsertim *c.21.22.& 23.* Et eodem modo inueniuntur multa testimonia Patrum scribentium contra Pelag. præsertim Aug. & Hieronymi, de quibus legi possunt Roffensis *art.* 31. *& 32. contra Luth.* & Vega *lib.*11.super Trident.*c.*24. *Item ratione.* Ratio est fere eadem quæ adducta est num.2.in priori sensu quæstionis: nam etiam homo lapsus potest sufficienter ratione vti ad discernendum inter bonum & malum, nam si hoc non potest, nec humanam actionem efficere potest: stultum est autem dicere hoc non posse, quia habet integras vires naturales voluntatis & intellectus, & non semper à sensibus impeditur: vnde in discursu & ratiocinatione naturali tantum potest, quantum si absque peccato & gratia in pura natura esset conditus, & tamen vltra hoc habet nunc vires & illustrationes gratiæ: ergo quantum est ex parte intellectus, habet quidquid sufficit ad bene operandum, sed ex parte etiam voluntatis habet libertatem naturalem, vt in superioribus ostensum est agendo de voluntario: & similiter habet etiam vires gratiæ præuenientis, & adiuuantis: nihil ergo in hoc statu illi deest quominus possit bene operari.

V. *Ad fundamenta hæreticorum in num.1.* Præterea fundamenta hæreticorum sunt falsa, nam illo præcepto, *diliges Dominum Deum tuum*, nihil impossibile homini lapso præcipitur, sed substantia illius præcepti est vt Deum super omnia diligat, quod potest homo in hac vita præstare: non est autem necesse, vt vel maxima intensione diligat, neque vt perpetuo ac semper, neque vt omnis alia actio ab hoc amore procedat, sed solum vt illi non repugnet, vt iterum dicemus: hæc autem dilectio possibilis est homini in hac vita: sic enim 1.*Ioann.*2.dicitur, *Qui seruat præcepta eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* & eodem modo Dauid, & alij sancti in Scriptura dicuntur quæsisse Deum in toto corde suo, *Psalm.*118.similiter præcepto non concupiscendi, non sunt prohibiti naturales motus, sed quod est in hominis potestate: quodque alibi dictum est, *post concupiscentias tuas nec eas*, nihil enim præceptum homini est impossibile: alias vel saluari non posset, vel sine obseruatione mandatorum saluari posset, contra illud Matth.19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.*

VI. *Ad loca Scripturæ prima pars responsionis.* Ad testimonia autem Scripturarum, tria breuiter dicenda sunt. Primum frequenter in eis locis sermonem esse de personis, & eorum viuendi ratione, non de singulis actibus: licet enim homines quantumuis iusti multa bona faciant, tamen tot mala & peccata intermiscent vt merito dicantur iustitiæ eorum sicut pannus menstruatæ, in quo licet plures sint maculæ, aliquid potest esse mundum: & hunc sensum significauit Iob illis verbis, *Si innocentem me ostendero, prauum me comprobabit*, quod alibi dixit Ioan. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, mentimur,&c.* & eodem fere sensu loquitur Greg. vt videre est apud eundem *loco cit.cap.2.6.& 8.*

VII. *2.Pars.* Secundum est, etiam loquendo de personis sæpe loqui Scripturam per quandam exaggerationem, præsertim quando loquitur de prauis & corruptis hominibus, in quibus tot sunt mala & peccata, vt licet interdum aliquid faciant boni, quasi nihil reputetur: quod maxime verum habet de iis qui de suis viribus & meritis præsumunt, de quibus potissimum videtur esse sermo in prædictis locis Iob: & de iisdem etiam loquitur Gregor. Est autem similis ratio de hominib. carnalibus, de quibus fit sermo *Genes.6.* & sic de aliis. Addi potest ex D.August. *lib de vnit.Eccles.cap.* 2. interdum esse tantam multitudinem prauorum hominum, vt Scriptura loquens de tota communitate ita loquatur, ac si nullus in ea esset qui bene operaretur: & hoc modo ait Aug. nō obesse iustis in medio impiorum constitutis, quidquid in ipsos ob multitudinem impiorum dicitur: plerumque enim sermo diuinus hominum impiorum turbas ita arguit, ac si omnes tales essent: & similem regulam præbet Hier.*epist.* 140.*ad Damasc.de filio prodigo.*

VIII. *3.Pars.* Tertium est, etiam loquendo de singulis actibus comparatiua quadam & metaphorica locutione: dici posse non esse in eis puritatem, si cum diuina puritate & iustitia comparetur: sicut dicitur Angelus *materialis* ad Deum comparatus, vel sicut dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus*, Matt.19. quem locum ad hoc propositum bene ibi tractat Origen.*homil.*8.vel sicut Ioannes Baptista dicitur *lucerna,& lux*, sicut & Apostoli *Matth.* 5. dicuntur *lux mundi*: & tamen comparatione facta ad Christum dicitur de Baptista Ioan.1. *Non erat ille lux*, vt bene ibi Theophyl.ponderauit: atque hoc modo facile erit seruata proportione ad singula loca hoc applicare.

SECTIO II.

Vtrum actus interior voluntatis sit formaliter bonus, vel solum causaliter ab actu exteriori.

I. *Exponitur quæst.* CVm constet dari actum humanum bonum, & actus humanus ex interiori & exteriori componi possit, & vterque bonus denominetur, videndum consequēter est an bonitas illa, à qua actus voluntatis denominatur bonus, sit in ipso formaliter, ita vt ipsum intrinsece afficiat, vel sit tantum in exteriori, & inde denominet interiorem actum, & consequenter interior actus dicatur bonus, quia est causa exterioris actus boni, quod est esse bonum causaliter non formaliter: Ita enim de interioris actus bonitate sentire videtur Caiet. 1.2 *q.20.artic.2.resp.ad* 2. idque explicat exemplo sanitatis, & medicinæ, nam sanitas est in animali formaliter, & tamen medicinam, à qua efficienter dimanat, denominat sanū causaliter.

ſaliter: *Sic ergo* [inquit] *vna eſt bonitas ex obiecto in actu exteriori & in interiori, tamen in exteriori eſt formaliter, & manat efficienter ab interiori quem denominat cauſaliter*: vnde non videtur Caietan. hanc doctrinam vniuerſaliter tradere de omni actu interiori, ſed ſolum de illo, qui eſt bonus ex obiecto, non vero de illo, qui eſt bonus tantum ex fine extrinſeco, vt colligi poteſt ex eodem *ibidem dub.*4. Fundamentum huius opinionis ſolum eſſe poteſt, quia ideo actus interior eſt bonus, quia efficit actum exteriorem bonum: & hoc ſufficit ad bonitatem eius: ergo nõ oportet in illo aliam bonitatem multiplicare. Confirmatur, nam in illo actu eſt bonitas, qui per ſe præcipitur, vt actus eleemoſynæ, v.g. interior vero ſolum quatenus poteſt eſſe neceſſarius ad cauſandum illum actum: ergo ille ſolum denominatur bonus ob hanc cauſalitatem.

II. *Notatio triplicis generis actuum internorũ.* Hæc tamen opinio, mea ſententia, nullo modo defendi poteſt nec generaliter, nec in particulari de aliquo actu interiori. Aduertẽdum igitur inter actus internos quoſdam verſari circa obiecta quæ non ſunt actus hominis, ſed res aliȩ, vt amor Dei, amor vitæ: alios verſari circa actus humanos, quos reſpiciunt vt obiecta ſua: & hi etiam poſſunt eſſe duplices: quidam qui non habent neceſſario coniunctam actualem cauſalitatem talium actuum, vt eſt ſimplex amor, ſeu cõplacentia circa eleemoſynam: & in hoc ordine poni poſſunt omnes actus qui ex parte obiecti habent aliquam vniuerſalitatem, vel ex parte circumſtantiarum abſtrahunt ab actuali executione, vt eſt propoſitum dandi eleemoſynam, vel propoſitum ieiunandi cras: alii vero ſunt qui habent neceſſario coniunctam executionem, vt eſt actus qui eſt per modum vſus actiui, ſcilicet voluntas qua hic & nunc ita volo dare eleemoſynam, vt ex vi illius ſtatim moueam manum ad exequendum.

III. *1. Aſſertio pro primo genere actuum internorum.* Primo ergo de primis actibus qui verſantur circa obiecta quæ non ſunt actus humani, certa res eſt non poſſe eſſe cauſaliter bonos, ſed formaliter. Patet, quia nihil cauſant, per ſe loquendo. Item amor Dei, v.g. eſt bonus, non à bonitate quæ eſt in obiecto: ergo ab alia, à qua ipſe denominatur intrinſece & formaliter bonus. Minor patet, quia licet actus ſumat conditionem, vel ſpeciem ſuam ab obiecto, non tamen tanquam à forma per ſe ac formaliter denominante actũ, ſed tanquam à termino illius habitudinis, quæ eſt in ipſo actu, per quam talis denominatur: idem eſt de amore Dei, & de quocumque alio actu tendente in obiectum bonum ſimile.

IV. *2. Aſſertio pro ſecundo genere actuum.* Secundo de omnibus actibus internis, qui etiam verſantur circa actus externos vt obiecta, ita tamen vt illum actum non cauſent, certum etiam eſt non denominari bonos cauſaliter à bonitate actus externi, ſed à propria bonitate quæ eſt in ipſis per habitudinem ad talem actum, ſeu obiecta. Hoc etiam conſtat, quia illi actus ſunt actu boni quando actu non cauſant: ergo iam tunc eſt eorum bonitas: bonitas autem exterioris actus tunc non fit ab actu interiori, neque eſt in re, ſed in apprehenſione, tantum ergo actus interior non eſt bonus formaliter ab illa bonitate. Dices, interdum poſſe aliquid denominari à forma non exiſtenti, ſolum quia eſt cauſatiuum illius, vt patet de medicina, quę dicitur ſana priusquam effectiue ſanet. Reſpondetur primo in actu interiori, de quo agimus, neceſſarium non eſſe non ſolum vt actu cauſet, verum etiam neq; eſſe effectiuum actus exterioris: poteſt enim eſſe ſimplex complacentia, vel delectatio cum propoſito nihil exterius operandi. Deinde etiamſi demus eſſe effectiuum exterioris actus, non ideo tamen bonus eſt interior actus, quia eſt effectiuus exterioris, ſed potius è cõtrario, quia bonus eſt, ideo eſt effectiuus, ſiue excitans ad actum exteriorem bonum, vt magis ex dicendis conſtabit. Denique quando res denominatur analogice talis à forma extrinſeca, & non exiſtente, reuera realiter, & in ſe, non eſt ſimpliciter talis, qualis formaliter poteſt conſtitui res aliqua per illã formam actu exiſtentem & informantem: at vero hic actus interior, de quo agimus, ſtatim ac exiſtit, eſt in ſe & realiter bonus, adeo vt reddat bonum, habentem, & formaliter ac realiter rectum ſeu ſtudioſum: ergo eſt bonus in ſe reali aliqua bonitate, & non per bonitatem actus exterioris apprehenſi.

V. *3. Aſſertio pro 3. genere actuum.* Tertio hinc concluditur etiam illum actum interiorem, qui actu neceſſario cauſat exteriorẽ, non denominari bonum tantum cauſaliter à bonitate actus exterioris, ſed formaliter à bonitate quam in ſe habet per habitudinem ad actum exteriorem: atque ita in vniuerſum omnis actus interior habet bonitatem in ſeipſo, vel ſaltẽ per denominationem ab aliquo actu interiori, & nõ ab exteriori. Quę ſententia, vt exiſtimo, eſt communis omnium Theologorum, & ſumitur ex D. Thoma 1.2. *quæſt.*20. præſertim *articul.* 3. & 4. *cont. Gent. cap.*10. & *ibi* Ferrar. & ex aliis Theologis *in* 2. *diſtinct.*41. vbi Bonauent. & Richard. *articulo primo, quæſt.*1. Durand. *q.*1. Gabr. *art.*1. & 2. Ocham *in* 3. *q.*10. & *quodlib. q.*20. & *quodlib.*13. *q.*41. Ratio in primis ſumi poteſt ex dictis, nam ſicut actus interior nõ cauſans exteriorem bonum, ſi verſetur circa obiectum bonũ, inde habet in ſe bonitatẽ: ita actus interior cauſans exteriorem, reſpicit illum vt obiectum, quia neceſſe eſt omnem actum internum habere aliquod obiectum: hic autem nullum eſt aliud: ergo etiam hic actus habet per habitudinem ad ſuum obiectum ſuam in ſe bonitatem formalem. Probatur conſequentia, tum quia eſt eadem ratio: tum etiam, quia cauſalitas ſubſequens non poteſt priorem habitudinẽ impedire, præſertim quia hæc cauſalitas eſt poſterior, & ſupponit priorem bonitatem, ſeu habitudinem ad actum vt ad obiectum, ſicut prius eſt eſſe, quam cauſare illum, ideo enim cauſat illum, quia vult illum, & tamen ex vi primæ & eſſentialis habitudinis, quam habet præciſe ex hoc quod eſt actus circa tale obiectum, eſt rectus & ſtudioſus: tum denique, quia ſi per poſsibile, vel impoſsibile contingeret actum exteriorem non ſequi, v.g. Deo non concurrente, eandem omnino bonitatem haberet ille actus interior. Quod etiam confirmari poteſt ex actibus ipſis interioribus inter ſe comparatis, nam amor eſt cauſa deſiderii, vel intentionis, & intentio electionis, & tamen nullus dicere poteſt actum qui eſt cauſa, eſſe bonum à ſuo effectu: ſed ſi interdum vnus poteſt denominari ab alio, potius effectus denominatur à cauſa, ſeu actus imperatus ab imperãte, quam è contrario, vt infra videbimus: qua ratione etiam actus exterior vt actus denominatur bonus ab interiori, loquẽdo de bonitate formali, vt nunc loquimur. Vnde etiam fit, vt voluntas non agendi exterius, ſit interdum formaliter & poſitiue bona, cum tamen in carentia illa exterioris actus nulla ſit propria, formalis, ac poſitiua bonitas. Tandem actus interior per id quod in ſe eſt, habet eam perfectionem, ratione cuius poteſt conſtituere operantem bonũ, quam perfectionem non habet in ſe actus exterior. Cuius ſignum eſt quia actus interior per ſe ſolus ſufficit ad conſtituẽdum hominem formaliter bonum

num, nou vero exterior, vt suo loco dicemus, & statim etiam indicabimus.

VI. Neque existimo Caietanum omnino sensisse contra prędictam doctrinam, nam illa *q.20 art.3.* docet bonitatem quam interior actus habet ab exteriori vt ab obiecto, seu fine intrinseco suo, non esse denominationem extrinsecam ab actu exteriori, sed esse aliquid in ipsomet actu interiori: quod optime probat à simili ex voluntate alterius finis honesti, qui non sit actus humanus. Addit tamen Caietanus quippiam, in quo fundat multa dubia, quæ in illis articulis obscurissime tractat, quæ reuera nō erant necessaria, nec nituntur solido fundamento. Dicit ergo actum interiorem, qui est intrinsece & in se bonus ab actu exteriori vt obiecto, posse etiam denominari extrinsece bonum ab eodem actu exteriori vt actus est, & in hoc differre talem actum internum, qui est causa exterioris, ab eo qui non est causa. Sed hic modus denominationis solum videtur excogitatus ad agēdam rei difficultatem, quia reuera talis denominatio nō est necessaria. Primum enim nulla causa denominatur proprie bona à suo effectu: deinde bonitas quam exterior actus habet ex se, non est bonitas formalis, sed obiectiua solum: ergo non potest denominare formaliter bonum actum internum, etiam extrinsece, sed ad summum denominare bonum obiectiue analogice, & secundum quid. Item actus exterior secundum suam bonitatem obiectiuam, non solum ab interiori bono, sed etiam à malo causari potest, nam actus eleemosynæ exterior, etiamsi à mala voluntate, vel intentione procedat, non amittit suam bonitatem obiectiuam, & tunc ille actus non dicitur bonus causaliter: ergo ex hac causalitate non sumitur talis denominatio.

VII. Ad fundamentum vero, in principio positum respondetur istam causalem, *actus interior est bonus, quia exterior est bonus*, in eadem forma habere locum in omni actu interiori volūtatis respectu sui obiecti, vel finis: amor enim Dei est bonus, quia Deus est bonus, & sic de aliis: illa ergo causalis non est vera in genere causæ formalis proprie, sed tantum in genere causæ obiectiuæ, seu finalis, quæ dici solet forma extrinseca per modum termini, & ideo non sequitur bonitatem quæ est in actu exteriori, vel generaliter in obiecto, denominare actum formaliter bonum, sed ad summum bonitatem actus interioris sumi ex ordine ad bonitatem obiecti, seu finis, & circunstantiarum, vt sigillatim inferius dicemus.

SECTIO III.

Quid sit hæc bonitas formalis & moralis in actu interno.

I. *1. Sentētia.* PRima sententia est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circumstantiarum, seu conditionum, quæ secundum rectam rationem necessariæ sunt vt actus interior simpliciter & absolute denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus *in 2. d. 40.* quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem vniuscuiusque rei, quæ nihil aliud est quam collectio perfectionum omnium quæ tali rei, iuxta naturam eius, debentur. Quomodo etiam D. Thomas *1. 2. q. 18. art. 1.* videtur explicare bonitatem actus moralis, scilicet per hoc quod habeat plenitudinem essendi: sic ergo in actu voluntatis plenitudo eius consurgit ex hoc quod habeat obiectum, & omnes circunstantias sibi debitas: vnde si hæc omnia habeat, est bonus, si aliquo istorum caret, est malus: signum ergo est bonitatem eius in hac integritate, seu collectione consistere.

Hæc tamen opinio vel falsa est, vel improprie & insufficienter explicat quod inquirimus. Duobus enim modis intelligi potest collectionē obiecti & circumstantiarum esse bonitatem actus voluntatis: primo formaliter: quo sensu est plane falsum, quia, vt paulo antea dicebam, obiectum non est forma afficiens formaliter actum voluntatis, sed est, vel causa extrinseca finalis, vel terminus habitudinis actus ad ipsum: eadem autem ratio est de circumstantiis, quia hæ non conferunt propriam bonitatem & honestatem actui interiori: nisi quatenus sunt aliquo modo volitæ, atque adeo quatenus aliquo modo participant rationem obiecti: ergo per se non formaliter afficiunt actum, sed sunt tantum causa alicuius habitudinis actus ad ipsam: loquor autem de circumstantiis obiecti, nam de aliis quæ circumstant ipsum actum secūdum se est alia ratio, vt videbimus. Secundo modo posset hæc sententia intelligi causaliter, & ita est impropria locutio, quia bonitas non est collectio obiecti & circumstantiarum, sed resultat, seu oritur ex obiecto & fine debitis circumstantiis affecto: & hic sensus est verus, vt postea videbimus, sed non sufficiens ad rem, de qua agimus, explicandam, quia non inquirimus vnde oriatur bonitas, sed quid in se sit. II.

III. *2. Sententia* Secunda sententia est, hanc bonitatem consistere in conformitate ad legem: quam indicant aliqui autores statim citandi. Et potest in hunc modum suaderi, nam quidquid habeat actus voluntatis seclusa hac conformitate, nō est bonus, qua posita est bonus: ergo signum est hanc bonitatem in hac conformitate consistere. Antecedens patet, nam etiam ipse amor Dei, qui videtur maxime bonus per se, si fiat contra præceptum, vt, v.g. si Deus mihi nunc prohiberet ne exercerem amorem eius, & nihilominus ego amarem, ille amor esset malus hic & nunc, quia non est conformis legi: vnde etiam fit vt idem actus per solam mutationem legis fiat de bono malus, vel è contra, manens immutatus in aliis omnibus, vt si quis velit comedere carnes nunc tempore prohibito, illa volitio est mala: si autem tollatur prohibitio, poterit esse bona: ergo signum est totam bonitatem esse in prædicta cōformitate. Confirmatur tandem, quia hæc conformitas, aliqua bonitas est, & est propria actus moralis vt moralis est, imo sola videtur illi propria, nam si qua alia bonitas reperiri potest in actu interiori, illa poterit esse in illo, etiamsi liber non sit, vt in actu amoris Dei reperitur tota illa rectitudo quæ intelligi potest in ordine ad obiectum, etiamsi necessario fiat, & moralis non sit: conformitas autem ad legem non potest esse nisi in actu morali, quia nullus alius potest cadere sub præceptum: ergo illa conformitas est propria omnino bonitas moralis.

IV. *Huius sententiæ sensus vnus expeditur.* Hæc sententia dupliciter potest intelligi, primo de conformitate quasi fundamentali, seu ex parte obiecti, ita vt ille actus dicatur conformis legi, quia tendit in tale obiectum, quale est præscriptum à lege, aut quia tendit in ipsam conformitatem cum lege tanquam in quoddam obiectum bonum. Et hic sensus licet non sit formalis & proprius, est tamen verus, quamuis nō eodē modo ad omnem bonitatem possit applicari, vt ex dicendis constabit, nam in hoc sensu hæc sententia coincidit cum nostra, vel est quędam pars illius: non est autem hic sensus intentus ab autoribus huius sententiæ.

Secundo

V. 2. Sensus impugnatur. Secundo modo intelligi potest de conuenientia propria & formali inter ipsum actum voluntatis, & legem, id est, de denominatione seu relatione, quæ in nostro actu inde resultat. Et in hoc sensu existimo sententiam esse falsam, primo quia hæc bonitas moralis secundum se abstrahit à lege proprie sumpta pro præcepto superioris, nam in primis multi sunt boni actus interni, qui non sunt præcepti, quod si quis extendat nomen *præcepti* ad *consilium*, vel certe respondeat, quamuis non omnes actus sint præcepti quoad exercitium, omnes tamen esse præceptos quoad specificationem, seu quoad modum quo debent fieri si fiunt: adhuc est extra rationē bonitatis moralis, vt hoc sit lege præscriptum, nam per se sufficere posset ipsa natura talis actus, vel obiecti, nam velle dare eleemosynam, aut loquendo, velle dicere verum, per se & natura sua est actus virtutis per se sufficiens ad bene afficiendum operantem, etiamsi per impossibile nullus esset superior qui legem ferret. Quod potest ita explicari, hæc enim lex potest intelligi aut in diuino iudicio, quo Deus iudicat hunc actum ita esse faciendum, vt sit honestus [quam multi putant esse legem æternam] & tunc non ideo actus est talis, quia Deus iudicat debere esse talem, sed è contrario, potius Deus ideo iudicat illum actum debere esse talem, quia hæc est ratio & natura eius: ita honestas talis actus non consistit in conformitate ad illam legem, sed potius obiectiue supponitur in illo, vt iudicium illud ferri possit. Vel intelligitur hæc lex in voluntate diuina qua vult obligare homines ad sic operandum: & hæc cum sit posterior ratione illo iudicio, multo magis supponit honestatem in re præcepta, quam illud iudicium: vel denique intelligitur illa lex in nostra ratione, & de hac multo magis procedit ratio facta, quia, vt D. Thom. ait 1.2. *quæst.* 19. *art.* 2. *ad* 1. ratio naturalis non habet rationem legis, nisi prout est participatio legis æternæ, & illam applicat.

VI. Sed dices hunc discursum solum habere locum in actibus qui dicuntur præcepti quia honesti, non vero in aliis qui sunt honesti quia præcepti: ergo saltem in his consistit prędicta formalis honestas in prædicta conformitate ad legem positiuam, vel diuinam, vel humanam. Sed contra hoc ampliatur magis ratio facta, nam vel lex prę cepit voluntatem quæ per se & sine lege posset esse honesta, vt si nunc Deum præcipiat amare, & tunc lex non dat actui honestatem, sed dat necessitatem exercendi talem honestatem, & hoc est frequentius in legibus præcipientibus actus humanos: vel interdum mandat lex actum de se indifferentem non solum quoad necessitatem, sed etiam quoad honestatem, & tunc actus non erit bonus ob solam conformitatem materialem ad legem [vt sic dicam,] sed ob formalem, obiectiuam seu finalem, & tunc erit actus bonus ex habitudine ad finem, seu obiectum, non vero ad legem, nisi quatenus sumitur pro obiecto.

VII. Declaratur amplius ratio excludēdo vnū modum conformitatis ad legem. Declaratur, nam duobus modis potest intelligi actus conformis legi, vel propter immediatam habitudinem, seu relationem quasi similitudinis, quæ resultat inter actum & legem positis extremis: & hanc voco conformitatem quasi materialem, quia potest esse in actu pręter intentionem operantis, imo præter scientiam, seu cognitionem, nam si quis ignorans hodie esse diem festum audiat Missam, reuera implet præceptum, & in actu eius est prædicta conformitas ad præceptum, quamuis neque ipse illam intendat, neque cognoscat: & hanc conformitatem dico non sufficere ad bonitatem actus: primo quidem non sufficit quia bonitas formalis non est in voluntate, nisi sit voluntaria, non vtcumque, sed directe, vt infra dicam, aut per modum obiecti, aut saltem per modum actus, quia volūtate aut peccatur, aut recte viuitur, sed prædicta conformitas non est voluntaria: ergo vt sic, non reddit actum bonum. Secundo non sufficit, quia actus malus, vel indifferens potest habere hanc conformitatem, nam si quis faciat quoad substantiam id quod ei præcipitur, est conformis legi ad seruandam illam, & tamen fieri potest vt aliunde peccet in eo actu.

VIII. Deinde excludēdo modos alios cōformitatis. Alia ergo est conformitas formalis, quæ esse potest variis modis. Primo modo ex parte finis, quia scilicet operans non solum facit quod præceptum est, sed etiam oportet ipsius præcepti finem, quem necesse est esse bonum, nam si lex interdum præcepit actum indifferentem ex obiecto, necesse est vt saltem præcipiat ob bonum finem, alias non esset lex honesta, nec rationabilis: tunc ergo actus poterit esse bonus ex tendentia ad talem finem, ex qua inde resultat alia conformitas relatiua ad legem. Secundo modo ex parte obiecti proximi habentis honestatem obiectiuam rationi legis in aliqua specie virtutis, vt quando lex determinat in ipsa materia medium virtutis, vt v.g. iustitiæ, vel tēperantiæ, & tunc actus si versatur circa tale obiectum vt sic, poterit esse bonus formaliter: sed ista bonitas intrinsece consistit in habitudine ad obiectum, non vero ad legem, nisi quatenus aliquo modo se tenet ex parte obiecti, immutando illud moraliter: inde vero poterit resultare alia conformitas relatiua ad legem, quæ adhuc dici potest aliquo modo materialis, quatenus, vt sic, non est intenta operante. Tertio & vltimo potest esse hæc formalis conformitas, si ipsa vt sic, sit ab operante directe intenta, vt cum aliquis vult operari vt se subiiciat legi, & tunc poterit quidem voluntas esse bona ex hoc motiuo, tamen iam tunc respicit legem, seu conformitatem ad illam vt obiectum. Vnde bonitas inde sumpta non est communis omni actui bono, sed est specialis virtutis obedientiæ, & ideo dici non potest rationem formalem bonitatis vt sic, consistere in hac conformitate. Possunt præterea hic adiungi aliæ rationes, quib. supra *disputatione secunda, sectio ne secunda, à numero quinto*, ostendi bonitatem obiectiuam non posse consistere in hac conformitate ad legem, nam est fere eadem ratio, & statim addemus multa.

IX. 3. Sententia. Tertia sententia non est multum dissimilis præcedenti, quæ ponit hanc bonitatem in conformitate ad rationem rectam, quę videtur placere Scoto *in* 1. *d.* 17. *quæst.* 3. §. *Quantum ad istum articulum*, & iuxta hoc videtur exponere primam sententiam supra citatam *in num.* 1. quam alibi sæpe indicat: dicit enim bonitatem actus esse cōformitatem eius ad rationem rectam plene dictantem de omnibus quæ conuenire actui possunt. Similia fere repetit *in* 2. *d.* 7. vbi etiam Gabr. *quæst.* 1. *in principio, & in* 3. *d.* 36. Gregor. *in* 3. *d.* 26. *q.* 1. Durand. *d.* 38 *quæst.* 1. *num.* 7. Almain. *tractatu* 1. *moral. cap.* 13. *&* 14. Conrad. 1.2. *quæst.* 18. *articulo* 5. vbi D. Thom. videtur huic sententię fauere, *& q.* 64. *art.* 3. *quæst.* 1. *de verit. art* 2. *quæst.* 1. *de virtut. artic.* 3. & sæpe alibi. Fundamentum est, quia tota bonitas voluntatis pendet ex iudicio rationis, adeo vt stante eodem actu voluntatis, ob solam mutationem iudicii, mutetur actus de bono in malū, vt si quis existimans hodie esse diem Dominicā, carnes vellet comedere, erit actus bonus, & tamen si aduertat esse diem sabbati, & perseueret in eo-

in eodem actu voluntatis, erit malus: ergo signũ est totam bonitatem illius actus consistere in conformitate ad iudicium. Et ratio à priori esse videtur, quia res non dant bonitatem voluntati, vt sunt in se, sed vt iudicantur practice à ratione, quia recta ratio est regula voluntatis: ergo bonitas voluntatis consistit in conformitate ad suam regulam.

X. Hæc opinio potest habere varios sensus, nam primo considerari potest ratio vt habet vim legis respectu voluntatis: & in hoc sensu hæc opinio coincideret cum præcedenti, vnde nihil in eo sensu addendum est. Secundo potest considerari ratio vt manifestans, & proponens obiectum, seu vt iudicans ipsummet actum voluntatis vtrum hic & nunc bonus sit, vel malus: & hinc potest resultare duplex conformitas in voluntate respectu rationis, vna enim conformitas est quasi similitudinis, vel proportionis inter ipsosmet actus in intentione, & hoc nullo modo esse potest bonitas ipsius actus voluntatis ob multa supra tractata *in 2 sentent.* scilicet quia illa habitudo est præter intentionem operantis, & quia est posterior ipsa bonitate actus, nam prius intelligitur versari actus circa obiectum honestum per rationem propositum. Item quia non est actus bonus quia talis iudicatur, sed potius quia ipse honestus est, & ideo est verum iudicium quo iudicatur esse talis: sic enim intelligẽdum est quod Aristoteles dixit 6. *Ethic. ca.* 2. veritatem intellectus speculatiui ex conformitate ad res ipsas sumi, veritatem autem intellectus practici sumi ex conformitate ad appetitum rectum, quod etiam docet D. Thom. 1. 2. *quæst.* 57. *art.* 5. *ad* 3. Item quia inter ipsos habitus, à quibus progrediuntur hi actus, scilicet inter prudentiam & virtutem moralem voluntatis potest intelligi illa conformitas, & tamen nemo dicet bonitatẽ habitualem virtutis moralis consistere in habitudine ad habitum prudentiæ: sed ad obiectum quod potest per prudentiam proponi. Altera ergo potest constitui conformitas, non inter ipsos actus inter se, sed in obiecto, scilicet quia voluntas tendit in tale obiectum, quale per rectam rationem proponi solet: & hoc modo loquuntur fere omnes autores citati de conformitate ad rationem rectam, vt magis quam cæteri explicauit Durand. Alio etiam modo possemus per hanc conformitatem intelligere conuenientiam ipsius actus interioris ad naturam rationalem: & quoad hęc duo erit vera hæc sententia prout statim explicabimus, nam ita declarata nihil differt à nostra.

XI. 4. Sententia. Quarta opinio referri solet, & tribui Caietano 1. 2. *quæst.* 71 *art.* 6. & *quæst.* 72. *artic.* 1. vbi non de bonitate, sed de malitia loquitur, vbi etiam docet esse proprietatem positiuam, & realem pertinentem ad prædicamentum qualitatis, existentem in actu voluntatis: quod quidem maiori ratione diceret de bonitate, nam id dicit de malitia, quia existimat contrariorum eãdem esse rationem. Potest autem hæc opinio breuiter ita fundari à sufficienti enumeratione: quia hęc bonitas nõ est relatio rationis in rigore sumpta ob rationes sæpe tactas in simili quæstione, quia hęc relatio nihil est, sed esse fingitur, vnde non denominat proprie, nisi quando ab intellectu fingitur: bonitas autem actuum & aliquid est, & realiter denominat, etiamsi intellectus nihil fingat. Rursus non est etiam relatio realis, tum quia omnis huiusmodi relatio est aliquid resultans præter intentionem agentis: bonitas autem hæc est per se intenta ab operante, tum etiam quia nulla bonitas proprie consistit in relatione, vt supra ostensum est, quod maiori ratione in hac locum habet, quia est magna perfectio rationalis naturæ. Deinde non est etiam denominatio extrinseca, ob easdem fere rationes, quia hæc bonitas est magna perfectio: denominatio autẽ extrinseca nihil perfectionis ponit in re denominata. Item quia denominatio extrinseca, si aliqua hic esse potest, erit à lege, vel à recta ratione: ostensum est autem bonitatem hanc non consistere in denominatione ab his extrinsecis formis. Item quia hæc denominatio prouenit ab extrinseco, & non fit proprie ab ipso operante: bonitas autem hæc est ab extrinseco, & fit ab homine operante virtutem. Tandem non potest hæc bonitas consistere in sola substantia actus interioris, quia manente eadem substantia actus potest nunc esse bonus, & postea esse malus mutato tempore, lege aut fine: ergo bonitas est aliquid aliud præter substantiam, præsertim quia substantia actus est aliquid naturale: hæc autem bonitas quid morale: superest ergo vt sit proprietas realis & absoluta, intrinsece afficiens substantiam ipsius actus.

Hæc sententia etiam est falsa, cuius tamen perfecta intelligentia pendet ex his fere, quæ dicam tribus disputationibus sequentibus: nunc sufficiant quæ de simili opinione diximus supra tractando de esse morali, possunt enim etiam hic eadem proportione applicari. Item ex Metaphysica constat bonitatem rei non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, præsertim absolutum quid: est autem eadem ratio de bonitate hac respectu actus boni. XII.

Vt ergo explicem meam sententiam, aduerto ex his quæ supra dixi, dupliciter posse aliquid denominari bonum nempe vt quod, & vt quo, seu absolute & in se, vel respectu alterius, vel tanquam suam habens debitam perfectionem, aut tanquam alteri conueniens, cumque commode afficiens iuxta suam naturam: quæ distinctio accommodari potest actibus voluntatis, nam licet sint accidentia, tamen, vt supra etiam attigi, accidentia quoque habent bonitatem suam, ratione cuius bene afficiunt substantiam, atque ita D. Tho. 1. 2. *q.* 19. *art.* 1. & fere in tota hac materia considerat bonitatem actus quatenus est perfectio eius, seu quatenus habet omnia quæ ad talem perfectionem requiruntur, nam inde consequenter fit vt talis actus sit homini conueniens. Deinde est aduertendum ex dictis *disp.* 1. sicut in esse morali contingit aliud esse id ꝙ denominatur morale, & aliud id vnde sumitur talis denominatio, ita in bonitate morali aliud esse potest ipsa bonitas, à qua actus denominatur bonus, aliud vero principium, seu forma, vnde denominatur moralis, & vtrumq; est explicandũ. XIII.

Dicendum primo actum voluntatis esse bonum & perfectum, nihil aliud esse quam esse rectum & studiosum: atque hoc modo bonitatem eius nõ esse aliud quam ipsum esse virtutis quod in ipso est. Hanc conclusionem sumo ex Aristotele 6. *Ethicor c.* 6. dicente virtutem esse *quæ bonum facit habentem*, nam ex hac definitione intelligitur ipsum esse virtutis esse bonitatem quandam, & perfectionem ipsius virtutis: vnde D. Thom. 1. 2. *quæst.* 55. *art.* 3. dicit loquens de habituali virtute, essentialiter esse habitum bonum, & *artic.* 4. *ad* 1. dicit virtutem esse bonam non alia bonitate à se distincta, sed quia ipsa est talis. Vnde etiam August. *libr.* 2. *de lib. arbitr. capit.* 18. & 19. & 1. *retract. cap.* 9. dicit virtutem esse *bonam mentis qualitatem*, & *libr.* 2. *de morib. Eccles cap. sexto*, dicit virtutem *facere animam optimam*, quæ omnia licet possint ad habitualem virtutem applicari, eodẽ tamen XIV. 1. Assertio.

men modo locum habent in actu virtutis: quia ratio virtutis & bonitatis prius reperitur in actibus, quam in habitibus, vt bene Gabr. *in 3.d.23. quæst.1.art.1.notab.4.* ex Aristot. 2. *Ethicor.cap.1.* dicente secundum differentiam operationum sequi habitus: actus ergo voluntatis in tantum est in se bonus & perfectus, in quãtum est actus virtutis, & inde etiam habet vt constituat formaliter hominem bonum in actu secundo: ergo bonitas hæc, & perfectio eius nihil aliud est, quam ipsum esse virtutis, seu differentia illa, per quam constituitur in esse virtutis. Et confirmatur primo, quia ablato hoc esse virtutis, tollitur bonitas formalis & moralis ab ipso actu, & illo posito, & quocumque alio per intellectum præciso, manet bonitas in actu, quia manet actus sufficiens ad benefaciendum homini. Confirmatur secundo, quia quando homo operatur bene, hoc esse virtutis per se primo operatur, & hoc maxime cadit sub intentionem eius, estque dignus laude aut præmio ratione eius, quæ sunt proprietates consequentes bonitatem moralem: ergo signum est hoc esse virtutis esse perfectionem illam, à qua actus voluntatis dicitur bonus.

XV. *Dubiũ breuiter explicatur.* Sed tunc statim se offerebat inquirendum, quid sit hoc *esse virtutis*, sed hoc pendet ex dicendis de obiecto, fine, & circumstantiis. Nunc breuiter dico dupliciter esse posse actum voluntatis actum virtutis, vel tanquam elicitum à voluntate, vel tanquam imperatum: in priori actu *esse virtutis* nihil aliud est quam ipsum esse specificum & entitatiuum talis actus, & ita hoc ipsum erit bonitas, seu perfectio à qua dicitur actus in se bonus: in posteriori autem actu nihil est esse virtutis, nisi denominatio extrinseca ab actu imperante, & in eadem consistit bonitas eius: quomodo autem hæc probanda sint, constabit ex dicendis.

XVI. *2. Assertio.* Dicendum secundo. Actus voluntatis quatenus est bonus & conueniens homini, præter bonitatem & perfectionem dictam quam in se habet, nihil in ipso actu addit, sed solum connotat in homine talem naturam & capacitatem, nempe rationalem, cui optime conuenit illa perfectio, seu bonitas talis actus. Hæc conclusio patet ex dictis in simili de bonitate obiectiua, nam eadem est proportionalis ratio: constat etiam ex bonitate transcendentali omnium entium, nam nulla res dicitur bona alteri, nisi ratione suę perfectionis entitatiuæ, addendo conuenientiam ad alteram: quæ conuenientia solum connotat in alia prædictam capacitatem. Docet autem D. Thom.1.2.*quæst.55.art.4.* ita se habere hanc bonitatem ad virtutem, sicut se habet bonitas transcendentalis ad ens. Tandem probatur à sufficienti enumeratione: excludimus enim omnes modos qui excogitari possunt, & positis his quæ diximus, sufficienter intelligitur tota hæc bonitas: ergo in his præcise consistit.

XVII. Dices primo hanc potius esse bonitatem obiectiuam, quam formalem ipsius actus voluntatis, nam quatenus est rationali naturæ conueniens, est respectu illius bonus obiectiue. Respondetur eandem bonitatem in ordine ad diuersa seu secundum diuersas rationes, posse vtramque denominationem accipere: quamuis enim possit esse aliqua bonitas pure obiectiua, quæ non sit formalis, tamen è contrario omnis bonitas formalis est etiam obiectiua, quia est appetibilis ab ea re cuius est bonitas: & ita in præsenti, actus virtutis comparatus ad humanam naturam quatenus est perfectibilis modo sibi conuenientissimo, est quædam formalis bonitas eius: quatenus autem comparatur ad alium actum, quo amari potest, est etiam honestum obiectum in quod potest tendere voluntas. Dices vlterius: ergo esse hoc modo bonitatem formalem est de essentia talis actus, & non consequitur ad illam vt proprietas: consequens autem videtur esse contra D. Thom. 1. 2. *quæst.71.artic.1.* vbi loquens de virtute dicit esse bonitatem quandam, & consequi ad essentiam virtutis. Ad hoc Caietan. in illo loco concedit rationem bonitatis pertinere ad essentiam virtutis, non vt rationem specificam, sed vt genericam, & ita exponit D.Thom. rationem bonitatis consequi ad essentiam virtutis eo modo quo differentia generica comitatur specificam. Sed reuera esset valde impropria locutio: quis enim dicat differentiam genericam consequi ad essentiam rei? præsertim quia Diu. Thom. ibi non agit de differentia specifica virtutis, sed in genere de virtute, & ad illius essentiam dicit consequi bonitatem. Aliter Medina ibi respondet virtutem posse comparari vel ad subiectum cuius est dispositio: & hoc modo de essentia illius esse quod sit quædam bonitas subiecti: vel ad actum quem potest efficere: & hoc esse quid consequens ad essentiam virtutis, & sub hac ratione dici bonitatem consequi ad illius essentiam. Sed hæc doctrina reuera non est ad mentem D. Tho. nam ibi distinguit illa tria, nempe *esse dispositionem talem subiecti; esse bonitatem*, & *esse principium actiuum virtutis*: & virtutem dicit esse bonitatem quandam, non vt est principium actiuum, sed vt conuenienter disponit subiectum. Deinde neque in se est vera illa doctrina, quia loquendo de virtute habituali, de essentia eius est habitudo ad actus, sicut ad subiectum, imo in tantum bene disponit subiectum, in quantum reddit illud facile & promptum ad actus.

Dico ergo ex D. Thoma aliis locis citatis, ita comparari hanc bonitatem ad virtutem, sicut in communi bonitas comparatur ad ens: vnde sicut bonitas non est aliquid realiter consequens rationem entis tanquam aliqua proprietas realiter ab illa distincta, sed solũ dicitur consequens rationem entis ob diuersam habitudinem illa voce significatam, seu connotatam, quamuis re ipsa nihil sit præter essentiam entis: ita in præsenti dicendum est, siue loquamur de habituali, siue de actuali virtute, essentialiter esse perfectionem bene afficientem subiectum in quo est: & ita, vt supra vidimus, Aristot. & omnes definiunt virtutem. hinc tamen secundum rationem consequitur vt habeat conuenientiam quandam cum tali natura, ratione cuius sit illi propter se appetibilis: quod etiam in naturalibus perfectionibus seu proprietatibus videre licet. XVIII.

Dicendum tertio, vt hoc esse virtutis, quod est in actu voluntatis, denominetur bonum morale, seu bonitas moralis, necesse est vt illi coniungatur esse liberum. Ita docuit Scotus *quodl.18.* §. 2. Gabr. cum Ocham *in 3.d.23.quæst.1.notab.4.* & constat ex doctrina supra data de esse morali: sicut enim actus voluntatis etiamsi in substantia sua sit omnino idem, si non sit liber nõ est moralis, ita quamuis talis actus tendat in honestum vt sic, & in hac ratione sit omnino rectus, & studiosus nihilominus si non sit liber, illa rectitudo non erit moralis: quod videre licet in actu amoris diuini, nam in beatis est rectissimus, & ab eadem virtute charitatis procedens, atque adeo eiusdem speciei cum amore viæ, vt est probabilius, & nihilominus ibi non habet bonitatem moralem, non quia desit illa bonitas, quam habet ex obiecto, & differentia specifica, sed quia deest illi moralitas quæ sumitur ex libertate. XIX. *3. Assertio.*

Si

XX. Si inquiras, an hoc ipsum esse liberum dicat aliquam bonitatem moralem in actu distinctam ab ipsa bonitate, quę potest saluari sine libertate, Videbitur forte ita dicendum, quia ad omne esse sequitur aliquid bonitatis eo modo quo est, sed hoc esse liberum est aliquo modo esse reale: ergo, &c. Respondetur libertatem quidem ipsius potentiæ in actu primo esse bonitatem quãdam seu perfectionem non moralem, sed naturalem, non in actu secundo, sed in actu primo: vnde in ipso actu secundo hoc esse liberum reuera non addit bonitatem physicam & realem distinctam à perfectione ipsius potentiæ, & positiuo influxu, quem habet in actum, sed addit quandam denominationem quæ morali modo potest dici perfectio quædam. Et adhuc de ista est vlterius addendum in communi sumptam, non esse etiam bonitatem moralem, id est, honestam, quia est conditio communis bonis & malis actibus: est ergo quid indifferens: tamen hęc libertas adiuncta bonitati & honestati actus, dat illi quendam valorem & æstimationem, quæ potest merito dici dignitas quędam moralis actus, quæ non consequitur ex honestate sola, neque ex libertate, sola, sed ex libera honestate, seu [quod idem est] ex bono vsu libertatis, quæ significatur illis verbis, *Potuit transgredi, & non est transgressus*, &c. & eodem modo possumus dicere, potuit non bene operari, & bene operatus est, & ideo in hoc fundatur ratio meriti, laudis, &c.

XXI. *Vltima assertio.* Vltimo addendum est, vt actus voluntatis denominetur bonus simpliciter, necessarium esse vt nulla malitia moralis illi coniungatur. Ita docent omnes Theologi cum D. Thom. 1.2. *quæst.* 18. *artic.* 1. ex illo principio vulgatissimo, *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* Solum est aduertendũ aliud esse disputare an in eodem actu voluntatis possint simul coniungi verum esse virtutis, atque adeo aliqua vera bonitas moralis cum aliqua malitia morali vera: aliud vero an si coniungantur, talis actus dicendus sit bonus, vel malus. De primo nihil nunc definimus, tractandum enim est infra in propria disputatione, vbi explicabimus quanta sit oppositio inter bonitatem & malitiam. Hic vero solum affirmamus prædictam conditionalem, per quam responsum fere est ad præcipuum fundamentum, quo nitebantur omnes fere sententię supra citatæ, scilicet quia idem actus potest fieri de bono malus, & è contrario, sine sui mutatione: respondetur enim fieri non posse vt actus elicitus à voluntate sic constitutus in specie virtutis, amittat illam bonitatem sine sui mutatione, quamuis fortasse fieri posset vt extrinsecus, seu accidẽtaliter illi adiungatur aliqua malitia, ratione cuius non possit denominari simpliciter bonus, sicut denominaretur ex vi suæ bonitatis specificæ, si nullam haberet malitiam adiunctam. Et eadem ratione si aliquis actus est ita malus, vt ex vi suæ speciei nullam habeat honestatem, non poterit affici bonitate intrinseca, seu specifica sine sui mutatione. Quando vero actus accidentaliter solum est bonus, vel malus, non repugnabit sine sui mutatione intrinseca fieri de bono malum, vel de malo bonum, quamuis hoc posterius nunquam fiat sine aliqua mutatione voluntatis saltem per additionem alterius actus, quæ omnia non possunt hoc loco latius explicari donec in particulari fusius tractentur *in disputatione octaua*, & tunc etiam clariora erunt omnia quæ in superioribus opinionibus insinuaui.

SECTIO IV.

Quotuplex sit bonitas in actu interiori voluntatis.

Ratio dubii esse potest, quia D. Thom. 1.2. *quæst.* 18. *art.* 4. dicit quatuor esse bonitates in actu I.
humano, vna est secũdum genus prout est actio, alia secundum speciem prout ad tale obiectum tendit, tertia ex circunstantiis, quarta ex fine. Eandem fere doctrinam habet *in* 2. *dist.* 36. *artic.* 5. *in corp.* quamuis in modo loquendi nonnihil differat, nam bonitatem ex obiecto vocat quasi genericam, ex circunstantiis autem, specificam. D. Thomam autem imitatus est Scot. *in* 2. *d.* 40. *q. vnica, & quodlib.* 18. vbi significat illas quatuor bonitates esse quasi partiales, & singulas per se sumptas tantum esse bonitates secundum quid, ex omnibus autem conflari bonitatem simpliciter actus. Verum est hos autores non loqui in particulari de actibus internis, sed in communi de actu humano: vnde facilius posset accommodari illa doctrina ad actum externũ prout ex se habet bonitatem obiectiuam, vt supra dictum est. Nihilominus multi Thomistæ eam etiam intelligunt de actibus interioribus, in quibus distinguunt re ipsa quatuor illas bonitates partiales, adeo vt à parte rei sit vna separabilis ab alia, nam potest manere idem actus secundum substantiam bonus solum bonitate actus vt sic, sine vlla bonitate ex obiecto formali: & hæc rursus esse potest sine bonitate ex circumstantiis: & tandem bonitatem simpliciter actus componi ex his omnibus, quia sine illis non erit actus simpliciter bonus.

Hæc sententia sic exposita mihi valde displicet in multis. Primum enim bonitas illa prima, II.
quæ consistit in ratione actus, seu actionis vt sic, reuera non est honesta bonitas de qua loquimur, quia de se communis est & indifferens ad actum honestum & turpem etiam intrinsece: cum tamẽ in actu intrinsece malo nulla sit proprie bonitas honesta, imo neque in actu indifferenti ex obiecto vt talis est, nam ideo est indifferens, quia omni caret honestate & malitia: & ideo recte dixit Scot *dicto quodlib.* actum humanum vt humanum, primo determinari ex obiecto honesto, ad honestum vt sic. Scio Caietan. 1.2. *q.* 18. *art.* 8. *ad* 1. dicere omnem actum voluntatis, quantumuis malum habere aliquam bonitatem moralem saltem ex parte finis vniuersalissimi, quia scilicet omnis actus tendit aliquo modo in beatitudinem & finem vltimum, iuxta dicta *in tract.* 1. Sed hoc valde improprie dictum est, quia illa relatio in finem vltimum non est ab operante, sed ex natura ipsius actus, seu entitatis, & ideo non pertinet ad formalem bonitatem & honestatem operantis, sed solum ad naturalem entitatis illius bonitatem, quæ potest etiam denominari moralis, id est, libere facta per extrinsecam denominationem, vt sæpe dictum est: non tamen bonitas moralis honesta, de qua nunc agimus, quia quando actus est ita malus, nullam habet per se conuenientiam cum recta ratione, seu natura rationali, neque intendere illo modo implicito, finem vltimum in tali particulari bono est per se decens aut conueniens homini: neque D. Thom. aut Scot. supra relati, numerarunt illam tanquã bonitatem moralem, sed vt bonitatem naturalem, quæ secundum rationem prima est, & quasi fundamentum honestatis moralis.

III. Secundo displicet illa sentẽtia in quantum in omni actu interiori requirit illas quatuor bonitates vt sit bonus simpliciter. Primo, nã esto demus in aliquo reperiri, non sunt tamen omnes necessariæ, nam, teste D. Thom. 1. 2. *q.* 19. *art.* 1. *&* 2. sufficere potest bonitas ex obiecto sine circunstantiis proprie dictis, & sine extrinseco, dũmodo nulla sit aliunde adiuncta malitia: & actus indifferens ex obiecto potest esse simpliciter bonus ex solo fine, quamuis ex obiecto & circumstantiis nullam habeat bonitatem. Tertio displicet in eo quod ait, quando concurrunt hæ bonitates in actu re ipsa semper distingui & separari posse, & tamen componere vnam bonitatem, tum quia ostẽdam inferius bonitatem primam naturalem, & honestatem sumptam ex obiecto, in re non distingui, sed ratione, vt ratio generalissima & generica: sicut in habitibus se habent habitus ratio, & ratio virtutis: & fere idem ostendam de bonitate ex obiecto, & circunstãtiis in actu interiori, quę se habeãt tantum sicut species & indiuiduum: tum etiam, quia si aliquæ ex his bonitatibus re ipsa distiguuntur in actu interiori, tunc non componunt vnam, sed sunt sicut duo accidentia specie diuersa in eodem subiecto, quales esse possunt bonitates sumptæ ex pluribus finibus extrinsecis: aut se habebunt sicut substantia & accidens, vt si vna sit bonitas ex obiecto, alia ex fine, quia ex obiecto sumitur substantia actus, finis vero accidit illi, vt latius infra *disput.* 6.

IV. Alio ergo modo extremè contrario põt prædicta sententia exponi, nẽpe ꝙ illa quatuor numerentur solum vt ratione distincta: bonitas aũt in re sit vna & simplex. Cuius rei fundamentũ esse potest, quia talis est rei bonitas, qualis entitas: sed entitas actus interioris est in se simplex: vnde D. Tho. 1. 2. *q.* 19. *art.* 2. hanc videtur constituere differentiã inter actũ internum & externũ, ꝙ externi bonitas, quia est inferioris rationis, consurgit ex multis: interioris autẽ bonitas, quę est superioris ordinis sumitur ex vna simplici habitudine ad obiectũ: ꝙ si respicit circunstantias, vel finẽ, solũ est in quantum componunt aliquo modo vnum obiectum. Et potest hoc cõfirmari, quia bonitas ex obiecto, & fine se habet sicut genus & differẽtia, teste D. Tho. 1. 2. *q.* 18. *a.* 7. & eodem modo comparatur bonitas ex obiecto, & ex aliis circunstantiis, ex eodem D. Thom. *citato loco in* 2. *sent.*

V. Hæc vero sententia licet in aliqua re, vera esse possit, non tamẽ simpliciter & in omnibus, quia certum est aliquam bonitatem posse esse substãtialem, & aliquam accidentalem in actu interiori, quæ in re ipsa sunt distinctæ & separabiles, vt patet aperte de bonitate ex obiecto & ex fine, vt sentit etiam D. Tho. 1. 2. *q.* 19. *art.* 2. *ad* 2 *& q.* 18 *a* 7. vbi loquendo de fine per accidens dicit ab illo sumi speciem accidentalem: quod vero ibi ait, à fine per se ordinatio sumi genericam differentiã, non est contra id ꝙ modo agimus, quia non dicimus ex illo fine multiplicari bonitates, sed ex fine extrinseco accidentali vt sic: quo modo autem illud sit intelligendum, dicemus *disp.* 6.

VI. Vt ergo quæstioni respondeam, suppono in actu interiori primo esse considerandam honestatem illam, seu rationem virtutis, à qua & ipse habet vt bonus & perfectus sit, & quod operantem bonum, seu studiosum denominet & constituat: quam bonitatem diximus supra consistere in ipso esse virtutis, siue consideretur vt in se est quoddam esse perfectum, siue vt est conueniens naturæ rationali: & sic hæc duo pro eodem computamus, quia, vt dixi, sola ratione distinguuntur: & hoc significamus nomine *formalis honestatis*, vt loquuntur omnes Theologi: ex hac vero bonitate consequuntur in actu humano & libero quædam aliæ proprietates, seu dignitates morales, quæ possunt etiam dici bonitates quædam: huiusmodi sunt conformitas ad legem, quæ si non sit per se intenta non addit formalẽ bonitatem propriè sumptam, vt suprà dixi, est tamen dignitas quædam, & quasi obiectiua quædam bonitas quæ per se posset amari & intendi. Alia proprietas est ratio meriti, seu moralis valor operis, vel ad merendum, vel ad impetrandum, vel ad satisfaciendum: & inter hæc etiam annumeratur laudabilitas operis, de quibus proprietatibus tractat Diu. Thomas 1. 2. *quæst.* 21. & de eis aliquid dicemus *disputatione* 5. nunc enim non censemus ratione illarum multiplicari bonitates actus interioris: imo neque augeri, quia propter has proprietates nõ redditur homo melior, aut sanctior, sed potius ipsæ consequũtur ex illa bonitate formali, qua homo fit sanctus & bonus in actu secundo. Superest ergo vt de ipso *esse* virtutis solũ explicemus quotuplex esse possit in actibus volunatis.

Dicendum primò, generatim loquendo, duplex tantum genus bonitatis potest in actibus voluntatis reperiri: vnum est per intrinsecã perfectionem & entitatem ipsius actus: aliud est per extrinsecam denominationem ab alio actu eiusdem voluntatis. Probatur & inprimis quod vnus actus esse possit bonus per denominationem ab alio, sufficiens argumentum sumitur ex actibus exterioribus, hi enim quatenus sunt actus boni vel mali denominantur solum quatenus à bona vel mala voluntate procedunt & imperantur, vt latiùs 1. 2. *quæst.* 20. sed eodem modo potest vnus actus voluntatis ab alio imperari sic enim charitas cæteris virtutibus imperat, & inter reliquas virtutes potest esse mutuum imperiũ, ergo actus etiam voluntatis si ab alio actu bono imperetur, poterit ab illo bonus denominari, vt rectè Caietanus. notauit 1. 2. *quæst.* 18. *artic.* 6. explicans D. Thomam *ibi in corp. & ad* 2. quod nomine *actus exterioris* hac ratione comprehendat etiam actum ipsius volũtatis qui ab alia imperatur quatenus imperatus est nomine autem *actuũ interiorum* solum significet actum voluntatis elicitum vt sic. Confirmatur, nam actus interior indifferens ex obiecto, potest in particulari esse simpliciter bonus ex relatione ad finem extrinsecum bonum, quæ relatio, vt infra ostendam, nihil est in illo, nisi denominatio ab actu imperante: ergo hæc sufficit ad dandam aliquam bonitatem actui voluntatis. Et ratio à priori est, quia actus imperãs est veluti moralis forma actus imperati, & ideo moraliter perficit illum, & bonum constituit si ipse bonus sit. VII. 1. *Assertio.*

Deinde addo vlterius, ac noto primo, non posse actum voluntatis esse bonum per extrinsecam denominationem sumptam ab alia forma, quam ab actu eiusdem voluntatis. Itaque quamuis hęc denominatio possit esse extrinseca, comparatione actus ad actum, tamen respectu operantis debet esse à forma illi intrinseca, & ab eo elicita. Probatur primo, quia omnis hæc bonitas est actualis: ergo debet esse per actum secundum ab operante elicitum. Item debet esse voluntaria, quia bonum & malum morale formale non potest esse, nisi sit voluntarium, quia voluntate peccatur, aut bene viuitur: ergo oportet vt illa bonitas à qua denominatur quilibet actus bonus moraliter formaliter, sit in aliquo actu voluntatis. Et confirmatur primo, quia si voluntas faceret actum, & denominatio boni resultaret à forma extrinseca quæ ad ipsam volunta- VIII. *Notatio vna circa assertionem positam.*

luntatem non pertineret, talis bonitas non esset à voluntate: ergo non operaretur bonum vt bonum est: ergo non efficeretur bona formaliter per talem actum. Confirmatur secundo, quia vt voluntas sit bona, necesse est vt tendat aliquo modo in honestum vt sic: vnde August. 1. de lib. arb. cap. 12. *Quid est* [inquit] *bona voluntas?* respondet, *est voluntas qua appetimus recte honesteque viuere:* ergo vt actus sit bonus, necesse est vt in honestum, vt honestum saltem, ab illa referatur: non potest autem ita referri nisi per alium actum eiusdem voluntatis, quia solius voluntatis est tendere in bonum sub ratione boni perfectissimi, quale est honestum. Nota quod hinc etiam obiter constat non posse hanc denominationem sumi ab ipsa potentia voluntatis, sicut supra dicebamus de *esse morali*, seu *libero*, quia habitudo ad huiusmodi potentiam de se est indifferens, & communis actui bono & malo, & quia potentia per se ipsam nude non potest tendere in honestum vt sic. Ex his ergo concluditur, & noto tertiò, necessarium esse vt præter hunc bonitatis modum sit in voluntate aliquis actus, qui per se & intrinsece bonus sit sine denominatione ab alio. Probatur aperte, quia neque vnus actus potest denominari ab alio bonus, nisi etiam ille alius bonus sit, vt patet de actu exteriori respectu interioris: neque in hoc potest procedi in infinitum: ergo necessarium est sistere in aliquo actu qui per se bonus sit. Confirmatur exemplo voluntarij, nam quia vnus actus potest denominari voluntarius ab alio actu voluntario, ideo necesse est vt aliquis actus, nempe interior voluntatis sit per seipsum intrinsece voluntarius, quia neque potest procedi in infinitum, neque illa denominatio potest à sola nuda potentia sumi: ita vero est in proposito.

Notatio altera.

IX. *Cōcluditur ex dictis institutum 1. assertionis quoad partē affirm.*

Constat igitur ex his dari in actibus voluntatis duplicem illum modum bonitatis. Quod vero præter hos non posit alius excogitari, facile potest ex dictis concludi, quia nullus alius actus potest esse per se bonus, nisi actus voluntatis, quia nullus alius est per se voluntarius attingens honestum sub ratione honesti: neque etiam potest actus voluntatis proprie ab alio imperari, nisi ab ipsa voluntate, nam ipsa mouet alias potentias ad vsum actus: ipsa autem non mouetur ab alia, sed se ipsam mouet & applicat. Denique inter ipsos actus voluntatis non potest reperiri alia habitudo, quia omnis actus à voluntate elicitus, vel est tantum elicitus, vel simul elicitus & imperatus: & quatenus elicitus potest habere bonitatem intrinsecam: quatenus imperatus vero, extrinsecam: non est ergo aliud bonitatis genus. Quæres, quatenus imperans poteritne habere aliquam specialem bonitatem. Respondetur, si sit proprie & directe imperans actum bonum, ea ratione poterit esse bonus, tamen illa erit bonitas intrinseca, quia actus imperans nō respicit imperatum tanquam formam extrinsece denominantem sed tanquam obiectum à quo sumit intrinsecam bonitatem: sicut patet manifeste in actu interiori respectu exterioris, quem imperat non aliter, quam volendo illum.

X. *2. Assertio.*

Ex hac prima conclusione sequitur secunda, scilicet hoc duplex bonitatis genus posse interdum eidem actui interiori conuenire, non quod hoc sit necessarium vt actus sit absolute & simpliciter bonus, nam, vt supra dixi, si actus habeat bonitatem aliquam honestam, & nullam malitiam, dicetur absolute bonus: potest autem habere alterutram ex dictis bonitatibus absque vlla malitia, quia potest habere bonum obiectum sine vllo fine accidentario & extrinseco ab operante intento, & è contrario potest referri in finem bonum, etiam si ex obiecto bonitatem non habeat. Sensus ergo solum est posse hanc duplicem bonitatem simul inueniri in eodem numero actu. Quod facile suadetur, quia potest idem actus habere & obiectum bonum, & præterea referri in finem extrinsecum diuersam bonitatem habentem: vnde etiam potest idem actus ab vna virtute elici. Vnde intelligitur, quando hæ duæ bonitates coniunguntur in eodem actu, licet denominent illum vndequaque bonum, non tamen componere proprie vnam virtutem, sed solum coniungi aut sicut essentia & accidens, aut sicut duo accidentia in eodem subiecto. Hoc facile patet, tum quia illę bonitates sunt omnino diuersarum rationum, quia vna est intrinseca, alia extrinseca: tum etiam quia nō se habent vt genus & differentia: & distinguuntur realiter, & potest vna manere sine alia, & è contrario, & vnaquæque sola manens retinet suum proprium genus & speciem, vt facile potest exemplis colligi. Neque etiam alio modo physice componi vnam bonitatem, neque essentialiter, neque accidentaliter, quia, vt dixi, realiter distinguuntur, & nullum genus vnionis inter se habent, nisi ratione subiecti. Est autem notanda differentia inter has bonitates respectu eiusdem actus, quod illa quæ est intrinseca, est vna tantum, extrinsecæ vero multiplicari possunt, vt latius *infra*. Nunc breuiter ratio est clara, quia entitas rei est vnica, denominationes autem extrinsecæ possunt esse plures. Item quia intrinsecus ac per se terminus vniuscuiusque actionis est vnus tantum, remoti autem, & extrinseci possunt esse plures, & ita in præsenti vnus actus solum habet per se vnum obiectum: potest autem habere extrinsecos fines multiplices, & ita ab vna tantum virtute elici potest, cum tamen posit à pluribus imperari.

Vltimo constat ex dictis quo sensu intelligenda & explicanda sit illa quadruplex bonitas quæ tribuitur actui humano, si applicetur ad actum interiorem, non est enim intelligendum illa quatuor membra semper reipsa distingui, sed vel realiter, vel ratione, vel abstractione intellectus, nam, vt ex dictis sumi potest, & ex dicendis latius constabit, tria priora membra, nempe bonitas entitatiua actus, & ex obiecto, & ex circumstantiis, in re non distinguuntur, sed virtualiter tantum vt genus, & species, & indiuiduum, bonitas autem ex fine addit accidentalem & extrinsecam bonitatem: & ita etiam obiter constat sufficientia illius numerationis: in qua etiam prima illa bonitas naturalis posita est tanquam primum fundamentum, & commune omnibus actibus voluntatis, & ideo de illa nihil dicēdum superest. Tria autem alia membra addita sunt ad explicanda tria præcipua capita totius bonitatis, quę sunt obiectum, circunstantiæ, & finis, de quibus à nobis sigillatim disputandum est ad huius materiæ complementum.

XI. *Assertio vltima, qua satisfit directe sententiæ positæ in num. 1.*

DISPVTATIO IV.

De bonitate actus interioris ex obiecto.

Materiam hanc tractat in communi D. Thom. 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 2. & nonnihil etiam attingit *artic.* 5. *&* 6. in particulari vero de actu interiori *quæst.* 19 *artic.* 1. *&* 2. quos omnes magna ex parte nunc explicabo. Suppono autem nomine *bonitatis* me intelligere ipsam perfectionem actus, siue consideretur vt in se est quædam bonitas, siue vt est homini conueniens, quia hæc non variant, neque distinguunt rem, vt supra dictum est.

SECTIO I.

Vtrum actus interior sumat suæ bonitatis speciem ex obiecto.

I. IN primis sumo vt certum non intelligi quæstionem generatim de omnibus actibus bonis voluntatis, quia vt paulo antea dixi, non oportet vt omnes sint boni ex obiecto: procedit ergo solum de actibus habentibus bonum obiectum, & per se honestum. De quibus est secundo certum accipere aliquam bonitatem ex obiecto. In quo conueniunt omnes Theologi, quia præcipua habitudo actus immanentis est ad obiectum: vnde de malis dictum est, *Facti sunt ab ominabiles sicut ea quæ dilexerunt*, Oseæ 9. 10. quod eadem ratione dici potest de bonis. Difficultas ergo superest de specificatione bonitatis, an sumēda sit ex obiecto, & sub qua ratione. Et ratio dubii esse potest primo, quia actus morales sumunt speciem ex fine, teste Diu. Thom. *prima secundæ, quæstione prima, articulo* 3. *& quæstion.* 18. *artic.* 5. sed obiectum distinguitur à fine in his actibus: ergo non sumunt speciem ex obiecto. Secundo, quia hi actus [*volo honeste viuere, aut iustitiam seruare*] sunt boni in aliqua specie bonitatis, & tamen non possunt illam ab obiecto sumere, quia obiectum est generalissimum, & commune omnib. virtutibus. Tertio, sæpe actus interior est bonus ex obiecto, & tamen in obiecto non est certa bonitatis species, sed est indifferens ad plures, vt dare decem Petro, est indifferens ad bonitatem materiæ libertatis, vel iustitię, & Deus, v.g. est indifferens ad amorem concupiscentiæ, vel amicitiæ: ergo ex obiecto non potest sumi specifica determinatio bonitatis.

II. *Quorundā placitum in hac quæst.* In hac re solet referri opinio Scoti *in* 2 *dist.* 40. *& quodlib.* 18. asserentis non sumi ex obiecto bonitatem moralem specificam, sed genericam, quæ per circunstantias ad certas species determinatur. Ita illi tribuunt Caietan. & Medin. 1. 2. *q.* 18. Sed eodem modo possunt tribuere hanc sententiam Diu. Thomæ *in* 2. *distinctione* 36. *articu.* 5. nam eodem modo prorsus loquitur. Non ergo intellexerunt hi autores bonitatem sumptam ex obiecto proprie esse genericam, ex circunstantiis vero specificam, sed imitari quodammodo has rationes genericam & specificam, quia sicut genus indifferens est ad plures differentias, ita actus ex obiecto bonus ad plures circunstantias, vt satis docuit D. Thom. & idem Scot. *in* 2. *dist.* 7. *quæst. vnica*, & *ibi* Gabr. *notab.* 1. *& in distinctione* 36. *articulo primo*, *notab.* 3. & eodem modo loquitur Henric. *quodlib.* 3 *q.* 10 & ita in hac re nulla fere est dissensio opinionum.

Dicendum primo interiorem actum voluntatis, si ex obiecto sit actus virtutis, ab illo secundum propriam rationem formalem eius habere suum esse specificum virtutis, & consequenter suam specificam bonitatem. Ita fere sentiunt citati autores, & D. Tho. 1. 2. *quæst.* 19. *articulo primo*, *&* 2. *& quæst.* 18. *artic.* 5. *& sexto*, dicit hoc sensu obiectum & finem non distingui respectu actus interioris, quod etiam docet *quæst.* 73 *articul.* 3. vt ita constet non esse aliud specificari ex obiecto, quam ex fine. Item Dur. *in* 2. *d.* 38. *q* 1. III. 1. *Assertio.*

Ratione probatur, quia bonitas actus voluntatis est ipsum *esse* virtutis ipsius, sed actus interior voluntatis, qui ex obiecto est studiosus, ab eodem obiecto constituitur in determinato *esse* virtutis: ergo habet ab obiecto speciem suæ bonitatis. Minor probatur primo illa ratione generali sumpta ex 2. *libro de anima*, quod potentiæ constituuntur per actus, & actus per obiecta, per quæ distinguuntur, nam eadem ratio est de actu virtutis vt sic: nam sicut alii actus animæ dicunt habitudinem transcendentalem ad obiecta sua: ita & actus virtutis quatenus talis est. IV. 1. *Ratio pro eadem.*

Secundo id potest inductione ostendi, nam actus iustitiæ ideo est in tali speciei virtutis, quia habet pro obiecto ius alterius seruandum, & per hoc distinguitur ab actu temperantiæ. Item potest sumi argumentum à simili ex habitibus virtutum moralium, qui per obiecta sua constituuntur & distinguntur in tali esse virtutum. Atque idem argumentum fieri potest ex actibus & habitibus virtutum intellectualium, est enim par ratio. V. 2. *Ratio.*

Tandem voluntas de se est indifferens ad hūc, vel illum actum, in hac vel illa specie efficiendum: non est autem vnde determinetur quoad specificationem, nisi ab obiecto: neque enim probabiliter excogitari potest ab obiecto determinari ad genus actus, à circunstantiis autem ad speciem: nam interrogo de quibus circunstantiis sit sermo, nam si per circunstantias intelligimus conditiones illas quæ simpliciter necessarię sunt ad honestatem talis obiecti, illæ non sunt circunstantiæ, sed essentiales conditiones constituentes obiectum, in quod talibus conditionib. affectum tendit voluntas, vnico simplici actu, & ita sumit ab illo suam speciem bonitatis: si vero sit sermo de propriis circunstantiis accidentalibus, illæ non possunt dare primam speciem bonitatis, quia hoc ipso quo accidentia sunt, possunt separari, & illis ablatis manet integra bonitas quæ ex obiecto sumebatur: ergo manebit bonitas specifica, & non tantum generica, quia non potest in re ipsa manere aliquid sub genere, quin sit in aliqua specie: ergo præcisis circunstantiis sumebatur bonitas specifica ex obiecto. Deinde, quia vel illæ circunstantiæ intelliguntur augere bonitatem intra eādem speciem, vel addere nouam: si sunt prioris generis, iam supponunt speciem bonitatis constitutam, alias quomodo augerent illam? sicut intelligi non potest intensio qualitatis, neque augmentum quantitatis, nisi supposita quantitate, vel qualitate in vna specie. Circūstantiæ autem posterioris generis vel nullæ sunt respectu actus interioris boni quoad intrinsecam bonitatem eius, vt postea videbimus, vel etiamsi admittantur necesse est vt supponāt substantialem speciem, sicut accidentia supponunt substantiam, seu subiectum. VI. 3. *Ratio.*

Dicendum secundo. Actus interior voluntatis VII. 2. *Assertio.*

tis accipit hanc bonitatem, & speciem suam ex obiecto formali, & formaliter intento quatenus honestum est tali honestate. Hæc conclusio sumitur ex Aristotele 2. *Ethicor. cap.* 4. dicente actum virtutis vt talis sit, debere esse *propter ipsam virtutem:* vnde *libr.* 6. *capite* 12. dicit, velle id quod honestum est, non ipsius causa, non est honeste velle: idem diuus Thomas, *prima secundæ, quæst.* 100. *artic.* 9. vbi dicit hunc modum operandi esse de ratione virtutis, & *quæstione* 19. *articulo septimo, ad* 3. constituit differentiam supra tactam inter actum bonum & malum, quod vt actus sit malus, satis est vt sit de obiecto malo, licet nō sit de illo, quia malum est: vt autem sit bonus, oportet vt sit de obiecto bono, quia bonum est: & *eadem quæst. articulo primo, ad tertium*, in eodem sensu dicit bonum [scilicet obiectiuum] repræsentari voluntati per rationem, & in quantum cadit sub ordinem rationis pertinere ad genus moris, & causare bonitatem moralem. Eandem sententiam docent expresse Ocham *in* 3. *quæst.* 12. & 13. *articulo* 1. & *quodlib.* 4. *quæstion.* 6. Gabr. *in* 2. *distinct.* 41. *art.* 1. & *in* 3. *dist.* 23. *q.* 1. *artic.* 1. *notab.* 4. *in fine*, Almain. *tractat.* 1. *Moral. cap.* 1.

VIII. *1. Ratio pro eadem.* Probatur primo ex generali principio, quod actus non specificantur ex obiecto materiali, sed ex formalibus, quia circa idem materiale obiectum possunt diuersissimi actus versari. & in præsenti hoc maxime verum est, quia obiectum formale est quod primario & per se intenditur: virtus autem debet esse per se voluntaria & intenta: quod autem huiusmodi obiectum formale præcipue consistat respectu actus virtutis in honestate obiecti, constat in primis ex consensu omnium recte sentientium de voluntate recta, nam omnes censent illam esse bonam voluntatem, qua bonum vt sic intenditur: & hoc sensu dicunt sæpe Patres sine intentione bona nullum esse opus bonum, vt videbimus infra *disputatione sexta.* *2. Ratio.* Ratione etiam patet, quia obiectum formale voluntatis est bonum quatenus tale est: ergo idem est obiectum cuiuscunque actus voluntatis: ergo ipsi actus voluntatis inter se debent constitui, & distingui per obiecta bona non quatenus bona in communi sunt, nam in hac ratione omnes conueniunt: ergo quatenus talia, vel talia bona sunt: ergo actus virtutis ex obiecto distinguuntur ab omni alio, qui non est bonus ex obiecto per talem obiecti bonitatem nempe honestatem. Patet consequentia, quia nulla alia bonitas obiecti sufficit dare actui talem speciem bonitatis, nam bonitas vtilis, vt sic, non de se specificat nisi pro ratione termini, ad quem est vtile, vt supra dictum est: bonitas etiam delectabilis de se est indifferens, seu talis est, qualis est operatio cui adiungitur, vt infra dicetur, & tractat Caietan. 1. 2. *quæst.* 34. *articul.* 1. & 2. cum Diu. Thom. *ibi*, & Ferrar. 3. *cont. Gent. capite trigesimo octauo*, Bonitas etiam quę esse potest in conuenientia ad naturam, si abstrahatur à natura rationali vt sic, non potest esse regula honestatis actus, tum quia illud bonitatis genus commune est homini, cum aliis animalibus, tum etiam, quia illa cōuenientia inueniri potest in obiecto de se turpi: si autem consideretur conuenientia ad naturam rationalem vt sic, habemus quod intendimus, nam illa est honestas obiectiua, vt supra dictum est: ergo oportet vt actus tendat in huiusmodi honestatem, vt ex obiecto possit esse honestus: & hoc etiam confirmant rationes dubitandi initio positæ.

IX. Hinc colligitur ex obiecto non solum sumi specificam rationem virtutis, sed etiam communem & genericam, seruata proportione in eodem obiecto, nam sicut actus, vel habitus virtutis conueniunt in communi ratione virtutis, vel proxima, vel remota, vt v. g. iustitia distributiua & commutatiua proxime conueniunt in ratione iustitiæ, remote vero in ratione virtutis moralis, in qua etiam cum aliis virtutibus moralibus conueniunt: ita in obiectis considerari possunt similes conuenientiæ & differentiæ in ratione honestatis vt sic, vel talis, aut talis honestatis: sicut ergo specifica bonitas virtutis sumitur ex tali honestate, vt talis est, ita ratio virtutis in communi sumitur ex obiecto honesto vt sic: & similis proportio reperitur in aliis subalternis rationibus, seu differentiis. Et ratio generalis est, quia totus actus virtutis secundum totam bonitatem suam dicit habitudinem ad obiectum: ergo sub quouis conceptu generico, vel specifico ille actus concipiatur, habet proportionalem habitudinem ad obiectum, & per illud constituitur & distinguitur sub eadem proportionali differentia & ratione.

Dices: ergo etiam communis illa ratio bonitatis, quæ est in actu voluntatis vt actus est, quæ in actibus etiam malis inueniri potest, sumenda erit ex obiecto, nam est eadem proportionalis ratio, cum actus vt actus sub quacunque ratione consideretur, includat habitudinem ad obiectū: consequens autem videtur esse contra D. Thom. dicentem huiusmodi bonitatem sumi ex conuenientia actionis ad suum principium, quod etiā dixit Scotus *supra.* Respondetur in rigore ita esse vt ratio facta conuincit: & præterea, quia actus voluntatis vt sic distinguuntur ab actibus intellectus ex obiectis, quia tendunt sub ratione boni, quæ est adæquata ratio illius potentiæ, sub qua necesse est tendant omnes actus eius. Deinde quia omnes actus voluntatis vniuoce conueniunt sub ratione illa communi, quæ transcendentaliter respectiua est, & habitudinem dicit ad obiectum. Neque Diu. Thom. contrarium sentit, sed quia hæc ratio obiecti, in qua conueniūt omnes isti actus, est communis & adæquata ipsi potentiæ, ideo perinde est dicere hanc rationem sumi ex conformitate cum potentia, vel obiecto illius, proprie enim alii actus sub specialioribus rationibus dicuntur determinari ab obiectis, quia potentia secundum se non est magis determinata ad hunc, vel illum actum, & ideo determinata videtur ab obiecto sub aliqua speciali ratione: at vero loquendo de actu sub communissima ratione, potentia ex se est determinata ad illum quoad specificationem, sicut & ad commune obiectum. Accedit etiam quod rationalis actus sub ratione liberi proprie sumitur ex habitudine ad potentiam, vt supra tractatum est. X.

Sed obiices contra posteriorem conclusionem, nam ex illa sequitur, vt actus voluntatis sit bonus, necessarium esse actu considerare de honestate obiecti, & de conuenientia quam habet cum natura rationali vt sic, quia obiectum non potest specificare actum voluntatis, nisi per intellectum propositum sit: consequens autem videtur difficile creditu, tum quia si hoc verum est, difficile est bene operari, pauci enim sunt, qui cum tanta animi reflexione & attentione operentur: cur enim vt voluntas dandi eleemosynam bona sit, non satis erit considerare hunc esse pauperem, & indigere? sicut etiam vt sit bonus amor Dei satis est considerare Deum ipsum. Respondetur. In primis non diximus vniuersaliter, vt actus voluntatis sit bonus, necessarium esse appeti obiectū honestum sub ratione honesti, sed vt sit bonus ex obiecto. Alio enim XI.

enim modo infra tractando poterit fortasse esse bonus sine huiusmodi obiecto, vt postea tractabimus.

XII. Vnde secundo dicitur, ad prædictam bonitatem ex obiecto necessariam esse aliquo modo actualem considerationem intellectus de bonitate, seu honestate ipsius obiecti, nam si hoc aliqui requirunt ad malitiam actus, quid mirum si ad bonitatem requiratur, cum bonitas perfectam causam requirat? Item Diu. Thomas *dicta quæstione decima nona, articulo primo, ad tertium*, ad bonam voluntatem ex obiecto requirit aperte duo: primum vt obiectum ipsius bonum sit, deinde vt constituatur sub ordine rationis, quod nihil aliud esse videtur, quam per rationem rectam proponi vt tale bonum est. Deinde actus voluntatis vt sic, esse non potest sine consideratione boni vt sic: ergo neque actus determinatus & specificus voluntatis esse poterit sine consideratione boni sub aliqua ratione determinata, quia ex obiecto determinandus est actus: ergo eadem ratione & proportione actus determinatus ad perfectam rationem virtutis, seu bonitatis requiret ex parte obiecti considerationem, seu applicationem perfectæ bonitatis, quæ est bonitas honesta obiectiua. Tandem non potest sufficere cognitio illius obiecti materialis circa quod voluntas versari debet, quia vt supra in principio argumentabamur in illo materiali obiecto interdum sunt plures rationes boni, vnde si solum materiale proponatur, non magis specificabit secundum suam, quam secundum aliam: imo interdum illud materiale indifferens est vt sub honesta vel turpi ratione amari possit: ergo sola consideratio materialis obiecti nec sufficit ad dandam actui speciem honestatis, neque honestatem simpliciter: ergo oportet vt sub certa & determinata ratione honesti cognoscatur & proponatur: non est autem necessarium vt hæc consideratio sit omnino distincta, & sub formali ratione conceptu conuenientiæ ad naturam rationalem, aut alio simili, nam hæc magis pertinent ad speculatiuam & exquisitam rerum cognitionem, quam ad simplices conceptus rerum & practica iudicia: satis ergo erit vt intellectus iudicet hoc obiectum esse per se amabile homini, esse decens, aut consentaneum rationi, aut debere ab homine fieri hic & nunc in tali materia, & hoc non est adeo difficile, sed à multis facile fit.

XIII. *Ad 1. & 3. argum. in num. 1.* Rationes dubitandi in principio positæ prima, & tertia solutæ sunt ex dictis, quia obiectum, de quo agimus, coincidit cum fine intrinseco, & hoc sensu non est diuersum quid dicere, actum sumere bonitatem specificam ex obiecto & ex fine, vt etiam D. Thomas supra citatus docuit: dictum etiam est non esse sermonem de obiecto materiali, sed de formali, & ideo nihil obstat quod in eodem materiali coniungantur multæ rationes formales bonitatis, quominus ab eis possint voluntatis actus specificas bonitates sumere.

XIV. *Ad 2. arg. Consule autorem in tom. de pœnitentia. disp. 2. sect. 4.* Secundum autem argumentum postulat quæstionem, quæ posset latè tractari, sed quia eam alibi disputaui, breuiter attingam, scilicet ad quam virtutem spectent actus illi qui versantur circa obiecta communia sub communi ratione, vt circa honestum, quia honestum. In qua breuiter dicendum est huiusmodi actum & esse honestum, & esse in determinata specie honestatis. Primum patet ex se, quia est valde consentaneus rationi, & habet obiectum honestum, optimeque disponit animum. Secundum etiam patet, quia ille actus est qualitas realis existens in rerum natura separata ab omnibus aliis: ergo necesse est vt sit in determinata specie. Deinde addendum est huiusmodi actum sumere hanc bonitatem specificam ex obiecto suo, quia in eo habent locum omnes rationes supra factæ de cæteris actionibus. Vnde licet illa ratio honestatis, vt sic secundum suum esse reale sit communis, tamen in ratione obiecti sumitur, vt particulare, & determinatum obiectum, quæ præcise & propter se proponitur diligenda, & ideo sufficiēs est, vt sic, ad dandam actu specialem bonitatem, qui modus specificationis frequens est in intellectu, & voluntate, quia sunt potentiæ, quæ possunt attingere rationes vniuersales per se præcise, ac vniuersaliter: sic enim Metaphysica, v.g. est in determinata specie scientiæ, quamuis versetur circa ens, vt ens, & sic de aliis. Quocirca quāuis communis ratio honesti, vt inclusa, ac determinata per specificas rationes det solum genericam rationem virtutis, tamen præcise, & formaliter intenta dat determinatam aliquam speciem virtutis.

Sed statim interrogabis, quænam illa virtus sit. In quo primum inquiri potest, vtrum huiusmodi actibus correspondeat aliquis habitus virtutis. Nam D. Thom. interdum significat ad honestum, vt honestum, non esse necessarium habitum, quia voluntas de se est satis propensa, vt patet *quæstione nona, de virtutibus articulo quinto, & quæstione decima sexta, articul. 1. ad 7. & 11 & in 3. distinctione vigesima septima, quæstione secunda art. 3. ad 5.* Sed mihi non est dubium, quin his actibus correspondere possit aliquis habitus, quod in infusis est manifestum, quia talis habitus potest esse supernaturalis. In acquisitis vero etiam existimo probabilius per hos actus acquiri habitum, quod non minus in hoc experientia ostendit, quam in cæteris. Et ratio est, quia etiam isti actus sunt difficiles, si efficaces sunt, & ex parte voluntatis est sufficiens capacitas, & multiplex propensio, & inclinatio, ratione cuius indiget habitibus: licet enim sit propensa ad honestum, habet etiam inclinationem ad delectabile, & ad id, quod est cōmodum corpori, quia est appetitus totius suppositi. Et ideo veram existimo regulam quam constituit D. Thomas 1. 2. q. 17. *art.* 1. Vnicuique actui virtutis respondere bonum habitum. XV.

Sed dices: quisnam est hic habitus? Quidam dicunt esse iustitiam legalem: sed non recte, nam iustitia legalis dupliciter sumitur. Vno modo generaliter pro omnibus virtutibus, & hoc sensu constat hunc actum de quo agimus non esse à iustitia legali adæquate, sed à quadam parte eius, quia non est ab omnibus virtutibus, sed ab vno habitu sibi proportionato. Alio modo iustitia legalis sumitur pro speciali virtute habente pro speciali obiecto, & motiuo reddere iustum Reipublicæ, seu communitati, vt latius 1. 2. q. 58. *art.* 5. & 6. vbi D. Thomas, & q. 79. *art.* 1. At vero actus de quibus agimus non respiciunt illud speciale motiuum, sed absolute honestum, vt sic, quod abstrahit ab illo obiecto iustitiæ legalis, & aliarum virtutum. XVI.

Dico ergo hunc habitum esse specialem ab aliis distinctum, licet speciale nomen non sit ei impositum. Tamen sicut in intellectu practico sunt propria, & specalia dictamina circa hæc vniuersalia principia, *Bonum est faciendum, malum vitandum*, cui respondet habitus principiorum practicorum, qui dicitur *synderesis*: ita in voluntate est habitus proportionalis circa hæc vniuersalia obiecta. De quo habitu vlterius inquiri potest, an sit vnus, vel multiplex, iuxta varias rationes cōmunes obiecti honesti magis, vel minus vniuersales XVII.

uersales; quas intellectus potest abstrahere, & voluntati proponere. Sed hoc parum refert ad præsens institutum, & facilè definiri potest ex principiis generalibus de distinctione habituum per actus, & obiecta.

SECTIO II.

Vtrùm hæc bonitas, quæ sumitur ex obiecto, sit prima, & essentialis, ac entitatiua differentia, seu species interioris actus voluntatis.

I. *1. Ratio dubitandi.* Ratio dubij est, quia esse morale distinguitur ab esse naturali, & supponit illud tanquam fundamentum in quo nititur: ergo eodem modo se habet bonitas moralis interioris actus voluntatis respectu bonitatis naturalis, vt suprà cum D. Thoma, & Scoto dicebamus. Nam ex quatuor bonitatibus, quas ipsi ponunt, prima est naturalis, & fundamentalis: sed bonitas hæc quæ sumitur ex obiecto est bonitas moralis: ergo non est prima, & essentialis bonitas, seu entitas talis actus. *2. Ratio.* Secundo est commune argumentum, quia idem actus interior voluntatis ex obiecto bonus, potest fieri malus ex eodem obiecto per solam mutationem moralem absque mutatione physica: ergo signum est hanc bonitatem non esse ipsam physicam entitatem actus. Antecedens patet, in voluntate comedendi carnes, quando non est prohibitum, nam tunc est voluntas bona, & si accedat prohibitio, fit mala, circa idem omnino obiectum tantum moraliter mutatum: ergo & voluntas est etiam physicè eadem: nam sumit vnitatem suam ex obiecto. *3. Ratio.* Tertiò est difficile argumentum, quia voluntas potest vno, & eodem actu tendere in idem obiectum, in quo sunt plures rationes honestatis obiectiuæ, & propter omnes illas; ergo sumet ab omnibus illis species bonitatis; & tamen non potest sumere species physicas, & entitatiuas, quia non potest idem actus simul esse in pluribus speciebus; huiusmodi ergo signum est has species supponere vnam entitatem actus circa tale obiectum materiale, & esse quasdam rationes formales aduenientes illi.

II. *1. Sententia vulgaris.* In hac re videtur esse satis vulgaris, & communis sententiæ has species bonitatis morales etiam ex obiecto non constituere primo, & essentialiter, & entitatiuè actus interioris voluntatis, sed vnumquemque actum habere suam entitatem physicam ab obiecto materiali circa quod versatur, eique superaddi speciem bonitatis moralis ex motiuo formali desumptam; quã opinionem indicat Caiet. 1.2. *quæst.* 19. Vbi sentit differentiam bonitatis sumptam ex obiecto non diuidere per se, & essentialiter actum voluntatis: & idem indicat *in quæst.* 18. *art.* 5. & aliis locis disput. præcedenti citatis, *sect.* 3. *opinione* 4. & idem videtur sentire Bonauent: *in* 2. *d.* 41 *art.* 1. *quæst.* 2. Et fauet D. Thom. 1 *p. q.* 48. *art.* 1. *ad* 2. dicens bonum, & malum non esse differentias essentiales entis, nisi in genere moris.

III. Superest vero in hac opinione explicandum quid sit illud esse virtutis, seu illa bonitas, quæ additur huic actui, vt tendit in obiectum formale vltra entitatem; quam habet ex obiecto materiali. Duobus enim, aut trib. modis potest hoc explicari. Primò, vt illud nihil sit in actu reale, & physicum, sed solum aliquid morale per aliquam denominationem extrinsecam. Hoc vero improbabile est, vt conuinci potest ex dictis disputatione præcedenti *sect.* 3. Quia hæc denominatio si qua esset, non posset sumi, nisi ab aliquo alio voluntatis actu, sed nullus est prior à quo sumi possit, quia actus ex obiecto bonus potest esse omnino primus, & tantum elicitus, & non imperatus, neque in alium finem relatus. Item quia si esset alius prior, de illo interrogabitur, quid sit bonitas in illo, & redibit eadem quæstio. Tandem ex re ipsa id apertè conuincitur, nam volũtatem ferri in aliquod obiectum materiale sub tali motiuo formali, & intrinseco, nõ est denominatio extrinseca in voluntate, sed est vitalis, & physica tendentia ipsius voluntatis in talem honestatem. Vnde includit veram appetionem talis, & totius obiecti, non solum quatenus est tale materiale, vt comedere, vel aliquid simile, sed quatenus honestum est; ergo oportet, vt hæc tendentia voluntatis, quatenus terminatur ad illud motiuum, sit aliquid reale verè effectum ab ipsa voluntate. Vnde autores citati non negant hoc *esse virtutis*, seu hanc *bonitatem* esse aliquid reale in ipsis actibus, sicut qui in intellectu similiter distinguunt materiale, & formale in actu fidei, v.g. non negant, quin assentiri, quia Deus dicit, in reipsa addat aliquid vltra id, quod est assentiri rei materiali, v.g. huic propositioni, *Anima est immortalis:* Sed dicunt entitatem materialem illius actus sumi ex obiecto materiali, & addito illo motiuo, addi entitati rei aliud reale. Et idem etiam conuincit exemplum de habitib. virtutum, de quibus non potest negari quin esse virtutis sit aliquid reale physicè, & intrinsecè existens in ipsis, est enim eadem ratio, & proportio de actibus elicitis à virtutibus, seu generantibus virtutes ipsas, quia non eis communicant hoc esse virtutis, nisi per illud, quod in se habent, & per realem habitudinem ad eadem obiecta formalia: quid vero hoc ipsum sit, variis modis iuxta hanc sententiam explicari potest.

Alter ergo modus explicandi hanc opinionem est quod in actu interiori voluntatis intelligantur duæ entitates partiales per modum partium integrantium, quarum altera attingat materiale obiectum, altera formale, seu rationem volendi, quæ ita inter se comparantur, vt illa prior, qua attingitur materiale obiectum, sit veluti fundamentum alterius, atque adeo inuariabilis in tali actu; altera vero sit quasi superaddita, & variari possit, & ideo dicatur accidentalis in esse naturæ, quamuis sit essentialis in esse moris, quæ duæ entitates non possunt comparari, vt gradus intensionis, sed per modum extensionis ad varia obiecta materialia, seu formalia, tum quia gradus intensionis præcisè considerati tendunt ad idem obiectum sub eadem ratione: tum etiam, quia sunt eiusdem rationis formalis specificæ. Vnde intensio supponit speciem constitutam, & non variat illam: at vero in præsenti hæ duæ partes actus interioris tendunt quasi in diuersas partes obiecti, materialem scilicet, & formalem, & sunt diuersarum rationum, & ordinum: nam altera dicitur præcisè pertinere ad esse naturæ, altera ad esse moris: & vna de se est indifferens, & communis actibus bonis, & malis non solum secundum rationem communem, sed etiam secundum indiuiduam entitatem: alia verò propriè constituit actum virtutis, vt talis est: est ergo hæc compositio quasi ex partibus integrantibus extensiue. IV. *Alter sensus eiusdem sententiæ. Similem modum vide in tract. de fide disp. 3. sect. 8.*

Alij verò dicunt esse prædictam compositionem tanquam ex partibus essentialibus non metaphysicis, quæ sola ratione distinguuntur, & à parte rei separari non possunt: V. *3. Sensus.*

sed physicis ad modum materiæ, & formæ, quæ in re ipsa distinguuntur, & separantur: nam sicut in obiecto datur materiale, & formale, quæ in ordine ad operantis intentionem, & voluntatem separari possunt; ita in actu datur pars materialis distincta à formali. Vnde sicut materia nunc est sub vna forma, postea sub alia, quamuis ab omnibus simul nunquam separetur, neque etiam pars formalis inueniri possit, nisi in tali materiali, quia est veluti forma inhærens.

VI. *4. Sensus.* Alij denique dicunt hæc duo habere se sicut totam substantiam actus, & modum, seu accidens eius, nam substantia actus (inquiunt) sumitur ex obiecto materiali, quod vero sit sub hoc, vel illo formali, est quidam modus accidentalis. Hæc verò sententia quocumque ex his modis explicata, mihi semper visa est falsa, & difficillima intellectu; & quoniam res hæc potest esse fundamentum plurium veritatum in materia de gratia; & de actibus infusis tam intellectus, quam voluntatis, ad eam explicandam.

VII. *1. Assertio.* Dicendum primò. In actibus voluntatis (& idem est in intellectu seruata proportione) non possunt ex natura rei distingui id quo actus attingit materiale obiectũ, & quo respicit formale, quod est primum motiuum, seu prima ratio attingẽdi tale materiale. Possunt quidem ratione ratiocinante, vel ratiocinata distingui per modum generis, & differentiæ, aut per duos conceptus inadæquatos, vel alio simili modo, tamen re ipsa est impossibile. Quod primo declaro exẽplo, nam si credo Christum esse Deum, quia Deus dicit, necesse est, vt in eo actu eadem sit entitas indiuisibilis, qua attingo illam veritatem, Christus est Deus, & qua præbeo fidem Deo dicenti illam veritatem, quia in ordine ad talem assensum illa dico ita se habent vt vnum sine alio non possit mouere ad illum assensum, neque ad aliquid eius, quod etiam proportionale est in habitu à quo talis actus elicitur, atque idem est in actibus voluntatis.

VIII. Quod secundò principaliter ostendo discurrendo per singulos modos supra positos, nam primus *in num.* 4. qui erat de partibus integrantibus, & generaliter est à me impugnatus, tractãdo de visione beata. Et præterea non potest ad præsentem materiam accommodari, quia si ibi sunt duæ entitates partiales integrantes vnam, ergo necesse est, vt quælibet earum attingat ad obiectum materiale, & formale: ergo impertinens est earum multiplicatio. Assumptum declaratur, quia quælibet earum per se sumpta est distinctæ speciei ab aliis entitatib. aliorum actuũ, & non differunt per obiectum materiale tantũ, quia circa illud materiale possunt esse actus diuersarum rationum: ergo necesse est, vt per formale aliquod distinguantur, & è cõtrario ipsum motiuum, seu ratio amandi qua tale est, non attingitur nisi tendendo in aliquod obiectum materiale ratione illius: ergo necesse est vtraque per se attingere eandem rationem formalem obiecti: nam ab illa sumitur omnis species actus interioris. Si secundum: ergo vnaquæque illarũ partium habebit suum obiectum formale distinctũ: ergo in toto illo actu non erit vna ratio volendi obiectum, quod est contra suppositionem. hic enim agimus comparando præcisè materiale obiectum ad primum formale, & præterea potius illi dicendi essent duo actus, quam duæ partes eiusdem actus, vt latius ex sequente sectione constabit.

IX. Secundus autem modus de compositione essentiali ex parte materiali, & formali in primis est inauditus in qualitatibus, & in omnibus formis, & consequenter ponendus esset in omnibus habitibus intellectus, & voluntatis, & in actibus virtutis infusæ. Et vlterius consequenter esset dicendum eundem actum, vel habitum fidei quoad materialem partem manere in hæretico, non verò quoad formalem, & illam priorem esse acquisitam, & naturalem; posteriorem vero infusam, & supernaturalem. Et nihilominus componere vnam speciem actus, vel habitus infusi, quod multi concedunt: imo inde putant oriri facilitatem illam credendi, quæ manet in hæretico, aut bene operandi, quæ manet in peccatore: quia scilicet in illo manet habitus fidei, & in hoc habitus virtutum infusarum quoad materiale: sed hæc omnia mihi videntur per se satis absurda, alioquin idem esset dicendum de charitate; & lumine gloriæ, ac visione beata. *Euertitur sensus mm. 5. positus.*

Ratione præterea ostendo falsitatem prædicti modi, quia illa pars, quæ dicitur materialis in tali actu, cum sit realis, & physica, necesse est, vt ex se habeat propriam, & determinatam speciem, in qua non constituatur per alteram partem formalem, sed per habitudinem intrinsecam, quam ipsa dicit ad obiectum, sicut in substantiis physicis materia necessariò ex se habet propriam suam speciem materiæ vltimam in ea ratione: hæc autem species non potest sumi ex solo obiecto materiali, nam circa hoc obiectum materiale versantur intellectus, & voluntas: & vtraque ex his potentiis potest pluribus actibus, & sub diuersis rationibus versari circa illud materiale obiectum: ergo necesse est, vt illud quod dicitur materiale, in actu intellectus, & in actu voluntatis inter se distinguatur: quia in actu intellectus, & voluntatis nihil est physicum, & reale eiusdem speciei: ergo in illismet partibus materialibus necesse est, vt præter habitudinem ad materiale obiectum vna tendat per modum voluntatis, altera per modum intellectus: vna per modum inclinationis, altera per modum repræsentationis: ergo vna attinget obiectum sub ratione boni aliquo modo præcisè, & ex vi sua, & suæ indiuisibilis habitudinis ad obiectum: ergo necesse est, vt attingat materiale illius sub aliquo formali. X. *Euertitur vlterius.*

Responderi potest has duas partes materialis in eo casu non distingui ex obiectis, sed se ipsis. Vnde fit, vt altera ex se sit apta ad componẽdum actum intellectus, altera ad componendum actũ voluntatis. Sed hoc nec verè, nec consequenter dici potest. Primum patet, quia illæ duæ partes verè participant rationem actus intellectus, & voluntatis, & fiunt à suis potentiis cum habitudine ad obiectum: ergo essentialiter includunt hanc habitudinem: est ergo eadem ratio de his, & de omnibus actibus intellectus, & voluntatis. Secundum patet, nam tota hæc opinio fundatur in distinctione, vel vnitate actuum ex obiectis, & ideo circa vnum obiectum materiale dicit actũ esse materialiter eundem, & circa varia obiecta formalia esse actus formaliter diuersos: ergo oportet ita generaliter sentire de omnibus actibus, & de omnibus partibus eorum, vel de nullis, aliàs facilè etiam dici posset, sine fundamento affirmari talem compositionem in actibus, sed circa idem obiectum multiplicari actus, & seipsis distingui. XI. *Euasio.*

Præterea vrget rationem factam contra prædictam sententiam: nam si consequenter loquatur, necesse est dicat, quod sicut pars illa materialis actus potest separari ab hac, vel illa parte formali, XII. *Vrgetur ratio facta. n. 10.*

mali, & sub alia constitui, ita potest simpliciter separari ab omnibus, & sola manere circa obiectum materiale. Probatur; nam illa opinio fingit hanc compositionem propterea quod manente actu circa idem materiale obiectum, videtur tolli pars formalis, vt in illo vulgari casu de hoc assensu fide, *Messias est venturus*, quia erat verus paulo ante Christi ortum, & postea cæpit esse falsus; tunc enim videtur manere idem assensus illius propositionis quoad materiale, & amittere rationem formalem fidei infusæ, quia illi non potest subesse falsum. Et idē est in volūtate quādo actus amittit honestatem manente eadem inclinatione ad idem obiectum materiale. At vero si hæc ratio, & exempla aliquid probant, concludunt manere illud materiale sine nouo formali, quia neque in vno assensu adhibetur noua ratio credendi, neque in actu voluntatis noua ratio amandi; sed simpliciter tendunt illæ potentiæ in illa obiecta sicut antea; ergo necesse est in ipsamet parte materiali intrinsecè, & essentialiter includi habitudinem ad aliquod formale obiectū, quod sit prima ratio attingendi illud materiale, quia neque mente concipi potest quod maneat assensus propositionis, nisi sub aliqua ratione veritatis: aut quod maneat inclinatio voluntatis actualis, nisi sub aliqua ratione bonitatis: ergo habitudo ad materiale non separatur à prima ratione formali, quod est intentum: nam si aliqua postea superadditur, erit secunda, & accidentalis, de qua supra.

XIII. Sed responderi potest, in illo materiali obiecto includi aliquam rationem formalem, tamen illam non esse specialem, sed communem rationem boni, quia non accidentaliter, sed per se cōtrahitur per speciales rationes boni honesti, vel alterius. Sed hoc non rectè dictum est, quia quādo ratio boni vt sic, est primum motiuum attingendi obiectum materiale in ratione obiecti, est ratio specifica, & vltima, sicut supra dicebamus *sect. 1. num. 14.* de actu *honeste viuendi*, vt sic: & ita tunc non constituitur pars materialis alicuius actus, sed integra quædam voluntas, & appetitio: & ita iam tunc verificatur conclusio nostra: quando vero specialis bonitas honesta, vel alia similis est prima ratio volendi, tunc non mouet bonitas in communi, vt sic, sed solum vt inclusa in tali bonitate, & ideo non dat speciem vltimam, nec formalem, nec materialem, sed ad summum gradum quendam genericum: aliàs quod differentiæ subalternæ bonitatis obiectiuæ possent præscindi: & abstrahi in bonitate specifica, tot partes physicæ, & essentiales essent distinguendæ in actu voluntatis, quod est ridiculum, & præterea superfluum, quia ab illa parte formali ipsius actus, quæ attingit talem specificam rationem boni, inseparabile prorsus est, quod attingat communem rationem boni ibi inclusam. Sicut etiam in exemplo alio de assensu fidei, si attingit obiectum propter auctoritatem Dei dicentis, necesse est vt attingat etiam propter rationem communem, scilicet testificantes vt sic, à qua ratione communi non potest sumi materialis aliqua entitas, sed tantum generica ratio.

XIV. *Satisfit exemplis in n. 9. & 12.* Atque hinc obiter intelligitur in illo secundo modo explicandi *in n. 9.* falsò dici in hæretico manere fidem infusam quoad materiale: quia illa fides, quæ in eo manet, inclinat ipsum non ad materialē assensum tantū, quod est impossibile, sed ad formalem assensum fidei humanæ, ad quem non posset dare facilitatem solus habitus infusus manens quoad materiale: illa ergo facultas aliūde prouenit, scilicet ex eo quod plures actus facimus fidei humanæ, quam diuinæ: & ideo manet habitus acquisitus fidei humanæ: & per ipsam hæresim acquiritur aliquis habitus erroris. Denique species antea acquisitæ, & communis vsus operandi circa illas materias, iuuat ad illam facilitandam. Et idem proportionaliter est de peccatore quoad virtutes infusas: nam illa facultas, quam experitur, potissimum oritur ex appetitu sensitiuo, in quo non sunt virtutes infusæ principaliter, & moderatio passionum ex habitibus acquisitis oritur. Sequitur etiam hinc in illo casu de assensu Christi venturi *in num. 12.* nō manere materiale sine formali: sed si ille assensus erat antea fidei infusæ, etiam postea manet: necesse est tamen, vt semper sit verus, quia vt antea esset fidei infusæ, oportebat fieri in illud obiectum materiale, vt abstraheret aliquo modo à circumstantia præsentis temporis, & non limitaret ad tempus futurum includendo negationē præsentis, sed solum indicaretur Christum aliquando esse venturum: & hoc sensu vera est propositio etiam post Christum natum. Si autem ille assensus daretur in priori sensu, non poterat esse fidei infusæ, neque certus, quia constabat ex testimonio diuino, vno, vel altero die ante Christi ortum, eum nondum venisse, & ideo erat solum quædam fides humana, quæ potest de vera in falsam transferri. Nullum ergo exemplum est, quod cogat ad distinguendum hoc materiale à formali in ipso actu.

Et confirmari posset hic totus discursus retorquendo tertiam rationem dubitandi in principio argumenti propositam: nam sequitur ex dicta opinione eandem partem materialem actus posse informari simul pluribus formis specie distinctis in suo ordine, nam ideo ponunt hanc distinctionem, vt possit idem actus fieri ex pluribus motiuis proximis simul. Consequens autem est plane monstrosum, & repugnat essentiali compositioni, qualis hæc esse dicitur. Atque hic possent multiplicari argumenta, quæ fiunt de materia informata pluribus formis specificis, & vltimis. Præterea possent ferè similia argumenta fieri de altera parte actus, quæ dicitur esse formalis, quia si illa est entitas physica, & partialis actus voluntatis, necesse est vt per ipsam attingat non solum formale, sed etiam materiale obiectum: ergo in illa reperitur quidquid est necessarium ad integrum actum, & alia est superflua. Consequentia nota est: antecedens probatur primo exemplis, nam si in assensu fidei infusæ est aliqua pars, quæ nititur Deo dicenti, necesse est, vt det illi credulitatem: ergo in aliqua re. ergo oportet, vt illa pars attingat aliquid tanquam dictum, & reuelatum à Deo. Idem est de actu voluntatis, est enim inclinatio quædam in obiectum suum, & ideo non potest intelligi, vt aliqua res in voluntate existens tendat in aliquod formale, quin ratione illius tendat in aliquod materiale, siue hæc re ipsa, siue ratione distinguantur in obiecto. Patet consequentia, quia nihil aliud est esse obiectum formale in huiusmodi actibus, quam esse motiuum, seu rationem tendendi in aliquid: tum etiam, quia non potest intelligi motus, quin ad aliquem terminum tendat. XV.

Dices partem illam formalem actus terminari ad honestatem obiecti, v.g. temperantiæ, & terminari simul ad ipsam honestatem non tantū vt rationem volendi actionem externam, sed etiā, vt rem amatam: atque hoc modo dari aliquod materiale respectu illius. Hoc tamen totum cōparari ad actionem externam, vt motiuum formale. Sed hoc non est ad rem, & impugnari potest XVI.

test ferè eisdem argumentis, quæ facta sunt de altera parte materiali. Nam quando honestas temperantiæ, vel alia similis præcisè, & absolutè amatur propter se ipsam; quod fieri potest, quia ipsa est bona, & amabilis, tunc non cõstituit partem alicuius actus, sed quendam specialem actũ integrum, & perfectum in sua specie, & distinctam realiter ab omni actu, quo amatur hæc, vel illa actio temperata. At vero quando actus interior versatur circa hanc determinatam naturã, vel actionem, non habet actum, quo tendat abstractè, & in communi in honestatem, sed solum in hanc honestatem huius actus, seu in ipsum actum propter suam honestatem per modum vnius obiecti adæquati: non est ergo alia habitudo illius actus ad hanc honestatem, & ad illam in hoc obiecto, seu in hac materia; ergo superflua est omnis alia pars materialis, quæ fingitur in actu.

XVII. *Expenditur 4. sensus positus num. 6.* Atque hinc à fortiori probatum relinquitur contra tertium explicandi modum positum *in n. 6.* hanc habitudinem ad obiectum formale non esse modum accidentalem superadditum actui, nam ostensum est ita intrinsecè, & essentialiter includi in visceribus ipsius actus, vt non possit ab illo distingui, etiam vt pars essentialis: multo ergo minus distingui poterit, vt quid accidentale. Dices posse in essentia actus includi habitudinem ad aliquod obiectum formale, & nihilominus dari modum superadditum quo attingat aliud formale, quod sit accidentale respectu alterius, & ita poterit ille modus esse accidentalis. Respondetur, licet hoc totum demus non esse contra conclusionem nostram; quia si respectu actus quoad essentiam eius, datur aliquod obiectum formale, illud erit primum & intrinsecum respectu talis actus, & de hoc loquuti sumus in conclusione. An verò præter illud possit dari aliud; pertinet ad quæstiones infra tractandas. Ex quibus fortasse constabit non posse dari secundam rationem formalem, quæ specificet actum accidentaliter ex parte obiecti: quia illa esse non posset nisi circumstantia aliqua, vel finis extrinsecus; circumstantia autem vt talis est, non potest dare nouam speciem bonitatis actui interiori, vt infra ostendam. Finis autem licet possit dare bonitatem accidentalem, non tamen intrinsecam per modum inhærentem, sed solum per denominationem extrinsecam, vt dicetur *disputatione 6.* An vero in eodem obiecto possit esse duplex ratio formalis respectu eiusdem actus primaria, & essentialis, dicam *sect. sequente.* Satis ergo ex his constat, tendentiam actus voluntatis in obiectum materiale sub primo formali esse ex natura rei indiuisibilem, & indistinctam.

XVIII. *2. Assertio.* Ex quo concludo, & dico secundo, bonitatem actus interioris sumptam ex obiecto esse differẽtiam specificam ipsius actus interioris quoad physicam, & intrinsecam entitatem eius. Hæc, vt existimo, est expressa sententia D. Thomæ 1. 2. *q.* 19. *art.* 1. Vbi hoc sensu dixit differentias boni, & mali esse per se, & essentiales in actu voluntatis. Vbi Conrad. ita hoc intellexit, & sequitur, & idem D. Thomas *quæst.* 54 *art* 3. Consequenter dicit bonum, & malum, seu virtutem, & vitium distinguere specifice, & essentialiter habitus voluntatis. Et ibi docet esse eandem rationem de actibus, quæ est de habitibus. Idem 1. *p. quæst.* 48. *art.* 1 *ad* 2. & 3. & alibi, vt ostendam tractando de malitia. Item Gabriel expresè *in* 3. *d.* 23. *quæst.* 1. *not. ib.* 4. vbi refert Ocham, Almain. *tract.* 1. *moral. cap.* 13. quatenus dicit bonitatem actus nihil esse nisi actum ipsum.

Ratione patet ex dictis, quia bonitas honesta obiecti potest esse prima ratio volendi illud: ergo vel voluntas primò inde mouetur, vel non: si non inde primò mouetur, non eliciet actum bonum ex obiecto, nec de illo nos loquimur, nam vt talis actus sit bonus, oportebit addere vel circumstantiam aliam, vel finem bonum vnde bonitatem sumat. Si autem voluntas primò mouetur ab illo motiuo: ergo actus ille accipit inde primam speciem essentialem suam, & entitatiuam, ratione cuius est actus virtutis, & honestus ex obiecto, ita vt quamuis ex nullo alio capite habeat bonitatem, dummodo nec malitiam aliunde habeat, sit ille actus simpliciter bonus, & virtutis, quia tendit in honestum primò, & per se, qua honestum est. Solum superest probandum primum antecedens assumptum, quod per se satis est notum, quia quælibet ratio boni est per se sufficiens ad mouendam voluntatem: ergo multo magis ea quæ est suprema, & perfectissima: scilicet honestas: quis enim opinari potest posse volũtatem præcisè amare aliquid; quia delectabile est, & non quia honestum est? Vnde cõfirmari potest hæc veritas exemplo virtutum moraliũ quoad habitus, nam illæ ideo sunt virtutes essentialiter, quia inclinant primo, & per se ad honestum, vt sic: ergo idem est de actibus illis proportionatis. Idem seruatur in actibus, & habitibus intellectualibus. Item in charitate, & virtutibus Theologicis: imo ex hoc principio sumenda est totalis distinctio virtutum infusarum, & acquisitarum, & actuum earum per habitudinem ad honestates diuersorum ordinum. XIX.

Ad primam rationem dubitandi *in num.* 1. positam, respondetur ex dictis de *esse morali*: nam licet hoc *esse*, vt formaliter dicit denominationẽ moralitatis, non sit *esse physicum* intrinsecum, sed denominatio extrinseca, tamen illud *esse*, in quod cadit hæc denominatio, potest esse physicum, & intrinsecum. Et hoc modo esse virtutis in actu voluntatis, est *esse morale*: & hoc sensu dixit aliquando D. Thomas *esse morale* per se conuenire actui interiori, vt *in* 2. *d.* 40. *q.* 1. *art.* 1. Alibi vero dicit *esse morale* comparari ad *naturale*, sicut quale ad substantiam, vt *q.* 2. *de malo art.* 6 *ad* 3. Sed ibi intelligendus est vel de *esse morali* primo modo pro denominatione ipsa, vel indefinitè, seu permissiue, pro aliquo *esse morali*, quod est malitia, de qua ibi agebat D. Thomas: absolute tamen, & vniuersaliter non est necesse, *esse naturale* esse quid distinctum ab *esse morali* in sensu dicto. Sed potius sicut voluntas includit *esse naturæ*: est enim natura quædam essentialiter, ita actus eius in sua naturali entitate includit specificationem moralem. XX.

Ad secundum supra responsum est, actum ex obiecto bonum non posse amittere illam bonitatem sine sui mutatione. An vero posset aliunde fieri malus accidentaliter, infra dicetur. Tertium argumentum petit sequentem dubitationem. XXI.

SECTIO III.

Vtrum idem actus voluntatis possit habere plures bonitates specie diuersas ex proximo obiecto sumptas.

PRimo certum est quæstionem præsentem non habere locum quando actus interior vnum tantum habet obiectum materiale, & formale: quia tunc nõ est vnde sumatur bonitatis distinctio, I. *Excluditur alienus casus ab hac q.*

ctio, seu pluralitas. Et ideo necesse est, vt tunc actus habeant vnam bonitatem ex obiecto, quidquid sit de circumstantiis, & fine, de quibus infrà. Procedit ergo quæstio, si quando contingat circa plura obiecta actum versari. Quod tripliciter contingere potest, primo quod obiectum tam materialiter, quam formaliter sit distinctum. Secundò quod obiectum sit materialiter vnum, formaliter autem plura, id est quod sit vna res pluribus motiuis, seu rationibus amata. Tertio quod obiecta sint materialiter plura, seu in esse entis specie diuersa: formaliter autem sint vnum, seu quod ratio amandi illa, sit eadem. Ex his autem modis primus, non habet controuersiam; nam constat ex illis obiectis fumi plures bonitates non tamen in eodem actu, sed diuersis, quia non est vnde tunc actus habeat vnitatem, cum neque in obiecto materiali, nec in formali sit conuenientia. De tertio modo dicemus *sectione sequenti.* Secundus ergo hic superest disputandus. In quo nihil dicendum est de pluralitate numerica, quia si in vno actu vna est bonitas specifica respectu obiecti, necesse est, vt vna sit etiam bonitas numerica, quia neque ex parte actus, neque ex parte obiecti habet vnde multiplicetur, aliunde vero si bonitates fuerunt plures in specie, erunt numero distinctæ, vt ex Metaphysica constat; ergo tota quæstio reuocatur ad specificam pluralitatem, vt in titulo proposita est.

Triplex actus proponitur.

II. Ratio dubij esse potest, quia D. Thomas 1. 2. *quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 3. docet humanum actum vnum in *esse naturæ* posse esse simul in pluribus speciebus moralibus; ergo idem actus voluntatis quamuis sit vnus in se in *esse naturæ* ratione vnius obiecti voliti, poterit esse in pluribus speciebus bonitatis moralis propter plures rationes volendi tale obiectum. Secundò, quia non est inconueniens eandem rem sub diuersis rationibus formalibus constitui in diuersis speciebus qualitatis, seu accidentis: ergo multo minus id erit incōueniens in actibus moralibus, qui facilius varietatem recipiunt. Antecedens patet, nam iuxta communem modum sentiendi idē calor sub vna ratione est patibilis qualitas, & sub altera est in specie potentiæ. Tertiò, quia videtur hoc experimento cognosci, quod voluntas interdum moueatur ad amandum rem aliquam ob plures rationes boni simul in ea inuentas, & consideratas, à quibus interdum ita mouetur, vt vna, vel altera per se cōsiderata non fuerit sufficiēs ad afficiendam voluntatē, & tamen omnes simul tandem illam inducunt: ergo signum est illum motum voluntatis procedere simul ex multis motiuis formaliter diuersis: habet ergo ab illis plures bonitates. Neque enim videtur conuenienter dici multiplicari tunc actus volūtatis, tum quia multis videtur non posse voluntatem simul efficere plures actus non subordinatos; tum etiam, quia esto non sit impossibile, est tamen superfluum, & contra experientiam, vt apparet: nam quando aliquis diligit amicum cōsiderando plures perfectiones eius, quantumuis diuersas, vt quod sit nobilis, studiosus, doctus, non diligit illum pluribus amoribus, sed vno, qui ex omnibus illis rationibus excitatur: cuius signum esse potest, quia tunc voluntas feruentius amat: ergo tota illa causalitas applicatur ad vnum actū, nam si distraheretur in plures: remissius amaret, cum in vnum non coniungerentur: ac denique, quia si essent singuli actus propter singulas rationes, vnusquisque excitaretur sine alio propter suum motiuum: contingit autem non ita esse, vt in argumento sumpsimus.

III. In contrarium est primo, quia D. Thomas *eadem quæst.* 1. *art.* 3. *ad* 3. dicit vnum actum tantum habere vnum obiectum proximum, & immediatum, quāuis possit habere plures fines remotos: quod maxime verum esse debet ex obiecto formali, à quo maximè pendet bonitas, vel pluralitas actus: atque idem repetit 1. 2. *quæst.* 19. *artic.* 2. Vbi in solutione ad primum dicit finem actus tātum esse vnum, quod est verum de fine intrinseco, qui coincidit cum obiecto. Vnde ibi subdit hunc finem non ordinari ad alium finem, nisi ex accidente & remotè. Si ergo vnus actus tantum potest habere vnum obiectum, tātum potest ab illo habere vnam bonitatem. Secundo vrget ratio *sectione præcedenti* insinuata, quod vel hæc duplex bonitas intelligeretur esse in eadem indiuisibili entitate actus, vel in diuersis partialibus componentibus vnam, Primum dici non potest, quia vnius entitatis indiuisibilis vna est essentia: ergo vna specifica differentia: ergo vna bonitas intrinseca ex obiecto sumpta. Patet vltima consequentia, quia dictum est hanc bonitatem esse ipsam differentiam specificam actus in entitate sua physica, vel conuenientiam ad naturam humanam, quæ in illa fundatur, quod perinde est iuxta supra tractata. Secundum etiam dici non potest, primo quia si bonitates illæ specie differunt, etiam entitates, quia sunt idem: ergo erunt entitates totaliter distinctæ, & non partialiter, atque ita erunt plures actus, & non vnus compositus ex multis partibus. Probatur hæc vltima consequentia, tum quia fingi nō potest quisnam sit modus compositionis ex his partibus, quia nec potest esse per modum actus, & potentiæ, seu materiæ, & formæ: iam enim generaliter ostensum est hanc compositionem non reperiri in his qualitatibus: & in his de quibus agimus, non potest ratio assignari, ob quam vna pars magis sit per modū potentiæ, vel actus, quam alia: quia vtraque æquè primò tendit in obiectum propter suam rationem, & neutra ordinatur ad obiectū alterius, vt ad finem, neque ab altera imperatur. Neque etiam potest esse illa compositio per modum integritatis cuiusdam, seu continuationis ob rationes, quas *sect. præcedenti* feci, quæ hic etiam maximè vrgent, tum quia iuxta communiorem Philosophorum sententiam, quæ specie differunt, vt sic, non possunt continuari, tum etiam, quia in ipsis motiuis nullus est nexus, vel continuatio. Vnde ex parte actus non potest assignari aliquod continuatiuum, quia ex parte obiecti nihil est, quod illi respondeat. Tandem, quia si illa motiua essent in materiis diuersis, differentiæ ex illis sumptæ constituerent actus omnino realiter distinctos: sed quod coniungantur in eodem obiecto materiali nihil refert ad vnitatem actus, quia, vt ostensum est ex obiecto materiali, vt sic, non sumitur entitas actus, neque habitudo ad obiectum materiale, & formale distinguuntur ex parte actus. Quod etiam ab inconuenienti cōfirmari potest, quia aliàs actus amoris, amicitiæ, & concupiscentiæ Dei substantialiter esset, ac realiter vnus, & idem, quia illa motiua diligendi in eadem re coniunguntur.

Duobus modis intelligi potest vnū actum versari circa eādem rem sub diuersis motiuis proximis, & immediatis. Primus modus est quod illa diuersa motiua sumantur vt plura, & diuersa, & vt integra in sua specie: & consequenter quod actus sumat ab illis diuersas species bonitatis ex natura rei distinctas. Secūdus modus excogitari potest, si illa omnia motiua concurrant per modum vnius, & tāquam partes cōponentes vnum bonum simpliciter perfectum, à quo sumat actus IV.

Duplex quæstionis sensus.

vnam

vnam tantum speciem bonitatis diuersam ab illis, quæ sumi possunt ex illis motiuis per se sumptis, easque velut in virtute, & eminenter complectentem.

V. Circa priorem modum mihi videtur clara resolutio ex dictis, nimirum non posse vnum, & eundem actum voluntatis habere simul duas bonitates ex natura rei distinctas; & consequenter non posse tendere in vnum obiectum materiale sub pluribus rationibus, seu motiuis proximis, vt plura sunt, & omnino distincta. Hoc conuincunt (vt existimo) rationes secundo loco factæ *in num.* scilicet 3. Quæ amplius possunt ex principiis Metaphysicis in hunc modum confirmari. In primis sumo illum actum non posse esse vnum per compositionem ex pluribus partibus realiter distinctis. Quod satis probatur rationibus hic factis, & in superiori sect. Rursus in indiuisibili entitate nunquam reperiuntur duæ rationes formales, seu differentiæ specificæ vltimæ ex natura rei distinctæ, ita vt vtraque sit essentialis, & primaria in tali entitate; sed quando contingit, vt inueniantur in vna re duæ rationes formales à parte rei distinctæ aliquo modo, necesse est, vt altera sit essentialis tali entitati, altera sit modus eius. Vel si vtraque sit essentialis, supponit aliam tertiam primariam, & essentialem tali entitati. Nam in calore, exempli gratia, est & ratio caloris, & ratio calefactionis seu dependentiæ, & iuxta communem sententiam, ratio similitudinis. Ex quibus sola ratio caloris est essentialis illi entitati; aliæ vero rationes sunt quidam modi qui per se non valent constituere entitatem, sed solum modificant entitatem constitutam. Vnde fit, vt illa entitas nunquam possit in rerum natura reperiri absque ratione caloris; posset autem esse sine ratione calefactionis, aut similitudinis, quia prima ratio cum sit essentialis, est inuariabilis, & ideo è contrario, non possunt posteriores rationes modificantes, esse absque priori entitatiua. Hæc vero potest esse sine hoc vel illo modo.

VI. Ratio autem à priori huius principij est, quia essentia rei omnino est idem cum entitate rei, vel potentiali, si de essentia abstractè loquamur, vel actuali, si loquamur de essentia existente: ergo prima ratio formalis, quia est essentialis vnicuique entitati, nullam realem compositionem facit cum illa; ergo non potest hæc ratio multiplicari in eadem entitate; ergo si in vna entitate dicantur reperiri plures rationes formales ex natura rei distinctæ, & facientes compositionem à parte rei; necesse est, vt vna tantum earum sit essentialis, quæ necessario erit immutabilis manente tali entitate: aliæ vero erunt extra essentiam, saltem vt modi talis entis, qui variari possunt circa talem entitatem. Ex hoc ergo principio concludo in vno actu interiori non posse simul esse duas bonitates obiectiuas ex natura rei distinctas, quia non potest vtraque earum esse essentialis illi actui, quia vniuscuiusque rei essentia vna tantum esse potest, sicut & entitas. quia vt dictum est, essentia, & entitas nō componunt, nec distinguuntur in re: item quia in tali actu esset separabilis vna bonitas ab altera, & è contrario, quia & distinguerentur ex natura rei, & neque ex parte obiectorum, neque ex natura sua haberent inter se necessariam connexionem, neque vna magis aliam supponeret, quam è conuerso, cum vtraque per se tendat in suum obiectum absque eorum ordine inter se. Hoc autem repugnat rationi essentiali, vt ostensum est: ergo neutra earum esset de essentia talis actus, quod est contra dicta. Et præterea oporteret vtrique earum supponi aliam rationem essentialem tali actui, quæ satis etiam à nobis est exclusa.

Nec dici potest vnam ex his rationibus esse essentialem actui, aliam vero modum eius. Primò quia non est maior ratio de vna, quam de alia, quia vtraque tendit in suum obiectum formale, sine ordine ad alterum. Deinde, quia ostensum est esse mutuo separabiles, quod repugnat rationi essentiali & modificanti: quia licet res possit separari à modo, non tamen è contrario. Tertio propter illud principium Metaphysicum, quod longum esset exponere, scilicet, quod illa ratio, seu differentia, quæ per se sufficiens est ad constituendam primo entitatem, nunquam est modus alterius, quia istæ duæ rationes sunt primo diuersæ, & quia eadem differentia semper constituit eodem modo. In præsenti autem qualibet ratio formalis talis obiecti, & differentia ab illo sumpta est per se sufficiens ad constituēdam entitatem cuiusdam actus voluntatis, v.g. iustitiæ, aut misericordiæ, &c. quę esset in tali actu, si ex illo solo motiuo fieret: ergo etiamsi simul moueatur voluntas à pluribus motiuis huiusmodi, à nullo eorum sumitur differentia, quæ constituat modum actus, sed quæ constituat propriam entitatem actus: ergo erunt illi duo actus distincti, & non vnus habens plures bonitates, & hæ rationes probant similiter in actibus intellectus. Propter quod existimo certum non posse vnum, & eundem actum esse simul fidei, & scientiæ, vt ex instituto traditur *disp. 3. de fide sect. 9.* Eædem etiam rationes probant de habitibus: nunquam enim reperietur vnus habitus qui simul sit in duplici specie virtutis, quod non prouenit nisi ex principiis positis. Probant etiam factæ rationes non posse simnl vnum actum esse in specie naturali, & supernaturali, quæ sit vera species intrinseca: & realis. Et ex his exemplis potest etiam conclusio, velut inductione quadam confirmari. VII.

Ex rationibus autem in contrarium factis *n.* 2. duæ primariò procedunt contra hunc sensum. Ad quarum primam facile respondetur D. Thomam ibi locutum esse de actibus externis, in quibus moralis species semper est accidentaria, & ideo nihil obstat quominus vnus actus in esse naturæ sit in pluribus speciebus moris. Et hoc colligi potest ex principio illius solutionis, vbi D. Thomas aliter loquitur de actu interno. Vel certè, si velimus illa verba extendere ad actus voluntatis, non est necesse intelligi de speciebus sumptis ex obiecto, sed absolute de speciebus moralibus, siue sumantur ex obiecto, siue ex circumstantiis, aut fine, nam hoc modo, (vt infra dicam) non repugnat vnum actum habere plures bonitates vel species. VIII.

Ad secundam rationem respondetur nūquam in eadem entitate reperiri duas rationes formales à parte rei distinctas essentiales vni, & eidem entitati, sed si aliquando à nobis distinguuntur, est per rationem tantum, & conceptus inadæquatos, quomodo distinguimus intellectum à memoria: hic autem agimus de rationibus distinctis à parte rei, quæ in præsenti non possunt se habere, vt essentia, & modus, vt declaratum est. IX.

Tertium argumentum *in eod. n. 2.* tangit alterū modum, seu sensum quæstionis in *n.* 4. adductū, in quo videtur magis dubia resolutio: nam omnia adducta in illo argumento videntur persuadere fieri posse, vt intellectus simul consideret in obiecto plures rationes obiectiuas, ex quibus veluti conficiat dignitatem quandam, pul- X.

chri-

chritudinem, aut existimationem illius obiecti, ratione cuius iudicet esse diligendum, vt quid optimum, & excellens: & quod tunc voluntas posit vno motu tendere in illud obiectum sic propositum sub illa adæquata ratione, à qua non sumet plures species bonitatis. v.g. iustitiæ, misericordiæ, &c. Sed vnam ab illis distinctam, & superiorem illis: quomodo verisimile est Christum Dominum fuisse operatum. Et potest adiungi ratio, seu coniectura, quia virtutes inferiores multipliciter, & diuisim operantur: superior autem virtus solet operari vnitè: ergo licèt actus particularium virtutum tendant in singulas rationes bonitatis, vt motiua integra, & totalia, poterit etiam dari virtus superior, quæ omnia illa complectatur per modum vnius sicut Angelus intelligit omnia vno actu, quæ respectu inferioris sufficerent ad multiplicandos actus.

XI. In contrarium est, quia licèt hæc excellentia, & vniuersalitas virtutis fortasse non sit absolutè impossibilis, tamen respectu humanæ voluntatis operantis connaturali modo videtur excedere capacitatem eius: alioquin superflua esset distinctio specialium virtutum huiusmodi in voluntate: nam sufficere posset vna, quæ per modum vnius complecteretur omnes rationes honestatis, nam illa etiam posset elicere actus speciales circa singulas rationes honestatis, quàuis essent illi inadæquati: sicut Angelus per eandem speciem, qua potest plura intelligere, potest efficere actum inadæquatum circa vnam rem tantum. Confirmatur, quia aliàs posset etiam voluntas simul vno actu velle obiectum propter rationem naturalem, & supernaturalem componendo ex illis vnum integrum obiectum vndique bonum, ac perfectum: est enim in hoc eadem ratio. Consequens videtur falsum, quia talis actus nec naturalis esse potest, nec supernaturalis. Simile argumentum sumi potest ex actibus intellectus, nam si hoc potest facere voluntas, eadem ratione poterit intellectus vno actu assentiri veritati propter motiua diuersarum rationum, quatenus illa simul sumpta videntur constituere vnum obiectum aut clarius, aut certius: poterit ergo idem assensus intellectus fundari in diuina autoritate, & principiis euidentibus, vel etiam in autoritate humana: atque ita in vna specie assensus complectetur, quidquid est scientiæ, & fidei diuinæ, & humanæ: quod tamen omnino falsum, est, vt suppono ex materia de fide.

XII. *Primum pronuntiatum pro decisione* In hac re, quæ mihi dubia videtur dicendum in primis censeo regulariter, ac ferè semper cùm voluntas operatur propter plura motiua in obiecto inuenta, & formaliter diuersa elicere plures actus habentes bonitates specie diuersas quia licèt videtur voluntas simul propter illa omnia motiua interiùs operari, re tamen vera actus voluntatis non fiunt in eodem indiuisibili instanti, sed vnus post alium, quamuis velocissimè. Quod potest ex parte intellectus suaderi: quia non potest facilè simul in eodem instanti considerare in eodem obiecto, seu actione plures rationes honestatis obiectiuæ, præsertim cùm ad iudicandum de qualibet earum sæpe sit necessaria perfecta attentio, & collatio plurium rerum. Fit ergo hæc consideratio intellectus regulariter loquendo, per velocissimam actuum successionem: ita ergo fiet in voluntate, quia hæc non mouetur actualiter, nisi ab illo obiecto, quod actu aliter consideratur. Vel certè, quia licèt contingat interdum voluntatem in eodem instanti moueri ex pluribus rationibus honestis actu consideratis, nihil repugnat, quòd plures actus simul efficiat: imò ita necessariò operabitur, si illas rationes sumat, vt prorsus distinctas, sicut dictum est: nam in eo casu etiam intellectus habebit plures actus; quibus illas bonitates considerat, quia diuersis rationibus, & mediis de illis ferret iudicium: erunt tamen illi actus tunc aliquo modo imperfecti, quia *virtus diuisa in plura, minor est in singulis*: fient tamen aliquo modo per modum vnius, quia circa eandem rem versantur: & ex hac parte erit maior quædam facilitas ad sic operandum. Nec refert, quòd fortasse voluntas non operaretur ex vno solo motiuo, nisi plura concurrerent, quia hoc pendet ex libertate voluntatis, & ita potest accidere siue voluntas vno actu, siue pluribus moueatur.

Addo vlteriùs, & dico secundò, interdum posse voluntatem moueri vno actu ad vnum obiectum materialiter, vt affectum pluribus bonitatibus in eo consideratis, si ex omnibus illis intellectus quasi conficiat vnam rationem boni ab omnibus distinctam, & quasi ex omnibus compositam: quod videtur facere posse altero, & duobus modis. Primus est per modum confusæ cognitionis, vt si post distinctam considerationem singularum bonitatum absolutè iudicet hanc rem esse optimam, & honestissimam sumendo veluti rationem communem omnibus illis bonitatibus: & pluris æstimando illam ex aggregatione plurium: in hoc enim modo operandi nulla est repugnantia: imò videtur valde vsitatus, & accommodatus modo operandi hominum. Secundus modus est per modum totius integralis, vt intellectus consideratis pluribus bonitatibus in eadem re, apprehendat ipsam vnionem earum per modum cuiusdam excellentis bonitatis, sicut in corporalibus, licèt pulchritudo constet ex perfectionibus specie diuersis, qualis est color, quantitas, &c. Nihilominus ex omnibus his intelligitur consurgere vna bonitas, quæ mouet affectum ad vnum amorem. Et in anima ipsa integra iustitia, quæ ex infusione gratiæ, & donorum consurgit, & vna integra pulchritudo animæ, quæ vnum amorem excitat, quamuis ipsa ex variis virtutibus consurgat. Et ratio est, quia quæ sunt plura in vno genere, possunt esse vnum in alio; quod maximè verum habet in ordine ad apprehensionem, & motum animi, nulla est ergo in hoc repugnantia, & ad summum hoc probant argumenta, quæ pro hac parte facta sunt *num.* 10. reliqua verò solùm procedunt quando illæ rationes ita sunt distinctæ, vt non possint per modum vnius componi in ordine ad eundem actum. XIII. *Alterū pronuntiatum.*

SECTIO IV.

Vtrùm actus voluntatis habeat vnam bonitatem in ordine ad plura obiecta materialia, ad quæ tendit sub eadem ratione honestatis.

I. *Quoad distinctionem specificā qui dicant sumi ex distinctione materialiobiectorū.* QVæstio hæc intelligi potest vel de eadem bonitate in specie, vel vna numero, & de vtroque sensu breuiter dicam. Et de bonitate specifica primò est vulgaris opinio Nominaliū, actus virtutis circa obiecta diuersa materialiter esse specie diuersos, etiam si ratio honestatis sit eadem in obiectis. Quod necesse est sentire omnes, qui

nes, qui existimant substantiam actus voluntatis sumi ex materiali obiecto, & bonitates tantùm esse modos, vel formalitates illius: nam si species substantialis actus sumitur ex habitudine ad materiale obiectum: ergo variato illo obiecto essentialiter, & specificè in esse entis: necesse est variari etiam actum. Quod sic potest confirmari quia actus volũtatis circa idem materiale obiectum diuerso tempore facti differunt numero: & similiter actus circa obiecta materialia specie diuersa: magis enim distat amor Angli ab amore hominis, quam amor vnius hominis ab amore alterius: ergo si hi differunt numero, necesse est, vt illi differant specie, quia post distinctionem numericam nulla est proximior, & minor specifica.

II. Dicendum est tamen solam materialem distinctionem obiectorum non satis esse ad distinctionem bonitatis specificam actus voluntatis, atque ita actus habentes idem obiectum formale, habere vnam bonitatem in specie, etiam si circa res distinctas versentur. Hæc sententia sumitur ex D. Th. prima secũdæ, quęstione decima nona, articulo quinto, & sexto, & clarius secunda secundæ, quæstione vigesima quinta, articulo primo, & in eius schola est receptissima sententia. Quæ potest in primis suaderi, nam eiusdem rationis est bonitas temperantiæ, aut misericordiæ in voluntate, qua seruatur medium illarum virtutum, siue materia comedendi sint carnes, siue aliæ res, & siue subueniatur proximo dando illi argentum, vel aurũ, vel triticum: quia hæc, & similia sunt per accidens ad honestatem virtutis, quin potiùs accidere potest, vt circa plures ex his materiis versetur vnus actus non solum specie, sed etiam numero, & indiuisibilis in sua substantia, & entitate, & consequenter in sua intrinseca bonitate, vt si quis vno motu voluntatis velit se gerere temperatè in toto prandio, quantumuis diuersis rebus constet, aut velit bona sua distribuere pauperibus etiamsi multiplicia sint, & clarè, ac distinctè sibi proposita. Ratio verò sumenda est ex contrario fundamento oppositæ sententiæ: nam actus interior voluntatis non habet substantiam suam à materiali obiecto voluntatis per se præcisè, ac formaliter, sed habet vnicam simplicem speciem ab obiecto sub tali ratione formali intento: ergo vbi in obiecto est eadem ratio formalis, erit in actibus eadem bonitas: conueniunt enim tales actus in bonitate, quæ conuenientia non potest esse nisi specifica, cùm sumatur ex vltima differentia, & specifica ratione obiecti, cùmque ex obiecto materiali, vt sic, nihil sumatur, in quo possint specie differre. Denique obiectum formale vt sic, quasi contrahit materiale, & ideo sola materialis diuersitas non sufficit ad distinctionem specificam bonitatis.

III. Neque contra hoc obstat coniectura superiùs adducta, quia in numerica distinctione potest esse latitudo, & maior aut minor cõueniẽtia, & similitudo inter ipsa indiuidua, vt eodem argumẽto conuinci potest, nã magis inter se disconueniũt bonitates sumptæ ex obiectis materialibus solo numero differentibus, quã bonitates, quæ sunt in ordine ad idẽ obiectũ materiale numero in diuersis actibus elicitis diuersis tẽporibus, aut à diuersis hominibus: & nihilominus certissimũ est illam nõ esse differẽtiã specificã, & in aliis accidẽtibus respectiuis id non reperitur.

IV. Dico autem conclusionem intelligẽdam esse quando obiectum formale est omnino idem respectu omnium materialium: nã si aliquo modo varietur, vel in se, vel in modo, (vt sic dicam) informandi obiectum materiale, poterit sufficere ad distinctam bonitatem actus, licet forte non distinguat virtutis habitum. Exemplum est in adoratione, seu latria absoluta, vel respectiua, quæ iuxta probabilem sententiam specie differunt in actibus; quamuis in eadem excellentia obiecti fundetur: quia adoratio absoluta respicit illam excellentiam in se & vt intrinsecè afficientem personam: respectiua verò solum attingit illam per quãdam habitudinem extrinsecam: atque idem multi existimant de amore Dei, & proximi, & de intentione finis, & electione medii propter bonitatem finis, de quo postea. Atque ad eundem modum idem obiectum bonum sub diuerso statu, & habitudine propositum, potest variare actum, & bonitatem eius. Sic enim bonum absolute propositum excitat amorem, seu simplicem voluntatem: consideratũ vero vt absens, & prosequẽdum excitat desiderium, & intentionem, vt *in prima secundæ* D. Thomas tractat, & ratio omnium est, quia hæc diuersitas sufficit causare diuersum modum operandi voluntatis, & ideo respectu actuum induit aliquo modo diuersam rationem formalem obiecti, de quo latius alibi.

Circa secundum sensum quæstionis de vnitate numerica possunt excogitari varii modi dicendi. Primus est tot multiplicari bonitates in actibus, quot sunt obiecta materialia distincta. Sed hoc ita absolutè sumptum non potest esse verum. Quis enim dicat quatuor actus, vel bonitates elicere eũ qui vult, aut quatuor numos argenteos in eleemosynã dare, aut quatuor hominibus subuenire, quod in actibus malis certum est. Non enim centum peccata committit, qui centum furari vult. Alius modus dicendi esse potest circa hæc obiecta esse vnum actum, cõpositum tamen ex tot partibus, seu bonitatibus partialibus, quot sunt obiecta materialia. Sed iam sępe improbaui hanc compositionem in his actibus, quæ certe maximè est superflua in ordine ad hæc obiecta materialia inter se omnino discreta. V. *Quoad distinctionem numericã. Primus dicẽdi modus. 2. Modus.*

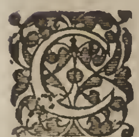
Dicendum est ergo quando res materialiter diuersæ (licet in se sint distinctæ) tamẽ voluntati simul proponuntur per modum vnius obiecti adæquati, & sub vna ratione boni, tunc tantùm esse in actu voluntatis vnam numero bonitatem simplicem, & indiuisibilem in sua entitate. Probatur, quia hæc bonitas actus est substantialis eius entitas, & tendentia in obiectum: sed tunc voluntas vnico impetu, & inclinatione tendit in totum illud obiectum per modum vnius: ergo realiter est in volũtate vnicus simplex actus: ergo vnica eius bonitas ex obiecto. Et confirmatur à sufficiente enumeratione, quia ibi non sunt plures actus, nec compositio ex pluribus partialibus actibus propter rationes factas: ergo est vnica simplex entitas actus: ergo est vna numero & simplex bonitas. VI. *Verus modus.*

Vnde infero, quocumque alio modo varietur hoc obiectum materiale, siue in toto, siue in parte, variari totum actum voluntatis quoad indiuiduam entitatem eius, & bonitatem, quia in voluntate creata non potest intelligi denuo aliquid velle, quod antea nolebat: aut aliquid non velle quod antea nolebet, nisi facta aliqua mutatione in ipsa, & in actu eius: si ergo in obiecto, seu re volita aliqua mutatio fit, necesse est, vt fiat in actu, quia tunc voluntas aliquid de nouo vult, vel non vult: ergo fit mutatio in toto actu. Patet consequentia quia non potest fieri mutatio in parte eius: non enim habet partes entitatiuas, vt dixi neque etiam fieri potest in aliquo modo, vel ratione formali acci- VII. *Corollarium ex dictis.*

accidentali, quia per suam entitatem simplicem, & indiuidualem tendit in totum illud obiectũ: necesse ergo est, vt mutatio fiat in toto actu, & hoc sensu dici potest bonitatem actus quoad vnitatem numericam sumi, seu pendere ex obiecto materiali eodem numero, nã ab illo determinatur voluntas ad hunc singularẽ actũ adiunctis aliis cõditionibus: oportet autem per obiectum materiale intelligere non vnam tantum, vel alteram rem, sed totum illud in quod per modum vnius adæquatæ materiæ voluntas hic & nunc versatur, vt magis declarabitur ex his, quæ sequente disputatione dicemus.

DISPVTATIO V.

De bonitate actus interioris ex circunstantiis.



Ondistinguimus hic, vt sæpe admonui, circunstantias à fine extrinseco, de quo *disputatione sequenti*, & supponimus omnes distinctiones circunstantiarum supra traditas *tract. 2. disput. 5.* Præcipue tamen in tota hac disputatione aduertendum est circunstantias, quæ possunt ad bonitatem actus interioris conferre, interdum sumi posse ex parte obiecti, interdum ex parte ipsiusmet actus interioris & priores vocabo semper obiectiuas, posteriores vero circunstantias ipsius actus.

SECTIO I.

Vtrum actus interior, vt sit simpliciter bonus, requirat bonitatem aliquam ex circunstantiis.

I. Ratio dubij pro parte affirmatiua est, quia, teste Aristotele, humanus actus versatur circa singula: ergo non potest esse humanus actus ex obiecto bonus, nisi habeat in particulari circunstantias bonas, quia bonum ex integra causa; ergo non potest esse simpliciter bonus, quin à circunstantiis habeat bonitatem: sicut enim non potest esse substantia creata sine accidentibus; ita neque actus humanus sine circumstantiis: sicut ergo non potest esse substantia perfecta, nisi ab accidentibus sibi debitis habeat perfectionem aliquam, ita neque actus voluntatis potest esse simpliciter bonus, nisi à propriis circũstantiis habeat bonitatem. Vnde multi Theologi actum ex obiecto bonum, & carentem bonitate circunstantiarum, dicunt non esse simpliciter bonum, neque honestum, sed tantum secundum quid, scilicet ex genere, vt loquitur Magister *in 2. d. 30. & ibi* Bonauentura *dubio 5. circa textum, & ibi* Scotus; *& distinct. 40. & quodlib. 18.* Gabr. *ibi. & in 3. d. 23.* Henr. *quodlib. 13. q. 10.* Fauet D. Th. *1. 2. q. 28. art. 4.*

II. In contrarium autem videtur fieri non posse, vt actus interior habeat bonitatem ex circunstãtiis, nam D. Thomas *1. 2. q. 19. art. 2.* docet habere illam ex solo obiecto. Quod potest etiam ratione probari, quia actus interior non habet à circunstantiis substantialem, & (vt ita dicam) entitatiuam bonitatem, quia hæc tota sumitur ex habitudine actus ad obiectum, nam tota entitas actus interioris habet hanc habitudinem. Rursus neque potest habere à circumstantiis augmentum huius bonitatis, quia neque hoc augmentũ potest esse extensiuum, quia huiusmodi genus augmenti non habet locum in actibus internis, vt sæpe dixi, neque etiam intẽsiuum, quia hoc ad summum saluari potest in circunstantia, *Quomodo*, quæ se tenet ex parte actus ipsius, non vero in aliis circunstantiis, quæ non intendunt ipsum actum; præsertim in circumstantiis obiectiuis, ex quarum additione poterunt quidem multiplicari actus interni, per quos volũtas in illas circũstantias tendat, non tamen videtur augeri bonitas vnius, & eiusdem actus. Nec denique potest hoc augmentum esse solum per denominationẽ extrinsecam, & moralem æstimationem, quia, vt supra dixi, hæc denominatio in præsenti solum habet locum per informationẽ, seu imperiũ vnius actus ab alio. Hic autem modus denominandi pertinet ad circunstantiam finis, non verò ad alias, de quibus nunc agimus.

III. *1. Assertiõ negatiua.* Dicendum primò, vt actus voluntatis sit bonus simpliciter, non necessariò requirit obiectiuas circunstantias proprias, à quibus accidentalem bonitatem, seu augmentum bonitatis accipiat. Declaratur & probatur, nam, vt Scotus notauit *locis citatis*, & Gabr. *in 2. d. 40. notab. 1.* Conrad. *q. 19. art. 2.* Aliud est actum non habere circunstantias malas, aliud vero habere conditiones debitas tali actui, & obiecto ad honestatem eius: aliud denique habere proprias circunstantias bonas, à quibus accipiat augmentum bonitatis. *Præmittitur triplex membrum assertionis.* Primum est absolutè necessarium, vt actus sit bonus simpliciter: non quia inde actus habet aliquam bonitatem, quia ex negatione actus mali, vel circunstantiæ malæ præcisè sumpta, nulla bonitas accrescit, sed quia *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* Vnde fit, illud etiam, quod secundo loco est positum esse necessarium, vt actus interior sit bonus simpliciter, tamen, vt supra dictum est, conditiones illæ, quæ sunt simpliciter necessariæ ad honestatem obiecti, non sunt circunstantiæ, sed pertinent ad specialem, & specificam honestatem: & ideo quamuis ex talibus conditionibus obiecti accipiat honestatem, illa non potest dici ex circunstantiis sumpta, sed ex obiecto.

IV. *Assertio probatur quoad 3. membrum in quo procedit.* Iam ergo probatur conclusio quę proprie procedit in tertio membro supra posito. Primò inductione: nam vt actus sit bonus, necesse non est ex *tempore*, aut *loco* habeat specialem aliquam conformitatem, sed satis est, quod in his circunstantiis nulla sit deformitas, aut conditio improportionata actui: & idem facile intelligitur in circunstantia, *quis, circa quid, & quibus auxiliis*, nam neque in persona operante, neque circa quam fit operatio, neque in instrumento actionis, necessaria semper est huiusmodi specialis conditio specialiter aliquid conferens ad bonitatem, præter id quod est necessarium simpliciter ad essentiam actionis. In circunstantia autem *quid*, & *quomodo* facilius, ac frequentius reperitur aliquod quod possit conferre ad augmentum bonitatis, quia quantitas obiecti sæpe recipit magis, & minus, & similiter modus actionis: tamen neque hoc est simpliciter necessarium, vt patet de actu circa obiectum omnino simplex, qualis est amor Dei. Item in aliis actibus possit intelligi minima quædam materia, aut determinatus operandi modus simpliciter necessarius ad honestatem actionis, qui iam non habet rationem circunstantiæ, sed cõditionis essentialis. Et hinc est facilis ratio conclusionis; quia cùm hæ circunstãtiæ sint præter rationem obiecti, nihil repugnat dari obiectũ nudum, & absque vlla ex his

ex his circunstantiis: ergo si voluntas circa illud versatur, habebit bonitatem ex obiecto absque bonitate ex circunstantiis; ergo facit actum simpliciter bonum. Patet consequentia, quia talis actus habebit bonitatem specificam sine vlla malitia; quia licet circunstantiæ tales sint, vt non dent bonitatem, possunt tamen esse impertinentes, quæ non dent malitiam; ergo relinquunt actum simpliciter bonum. Et ita non procedit contra hanc assertionem, prior ratio dubitandi, neque autores ibi citati loquuntur in particulari de actu interiori, sed in communi, vel de exteriori. Quod si loquantur de interiori, intelligendi sunt quando deest actui aliqua conditio necessaria ad honestatem simpliciter: quod vero fieri possit, manente eodem actu interiori, postea dicemus.

V. 2. *Assertio.* Dicendum secundo interdum posse actum interiorem habere aliquam bonitatem ex circunstantiis obiectiuis proprie sumptis: quamuis respectu eiusmodi actus semper induant rationem obiecti indiuidualis (vt si dicam) Prior pars est communis sententia, & per se clara, nam certum est velle dare centum in eleemosynam, esse meliorem actum, quam velle dare decem. Quod augmentum bonitatis non est de essentia specifica talis actus, & sumitur ex circunstantia *Quid*, & idem est in aliis. Ratio est, quia ex huiusmodi circunstantiis potest obiectum fieri dignius, & conformius rationi: ergo, & actus poterit inde habere maiorem bonitatem, quam ratio specifica præcisè sumpta postulet. Cōfirmatur, nam hac ratione duo actus eiusdem speciei ex obiecto possunt esse inæquales in bonitate stante eadem intentione, & libertate ex parte operantis; prouenit ergo illa inæqualitas ex circunstantiis obiecti. Posterior autem conclusionis pars sumitur ex D. Thoma citato in posteriori ratione dubitandi *num.* 2. & illam etiam ad summum probat ratio ibi facta, quæ nunc sufficiet, quia maior intelligentia huius partis pendet ex *section. sequenti, num.* 8. vbi explicabimus duo alia dubia, quæ hic peti possunt, scilicet, quid sit in actu voluntatis hæc bonitas sumpta ex circunstantiis: & an sumatur tantum huiusmodi bonitas ex circunstantiis augentibus bonitatem intra eandem speciem, vel etiam ex iis, quæ addunt nouam speciem bonitatis.

VI. 3. *Assertio.* Vltimo dicendum in actu interiori semper reperiri aliquam circunstantiam ex parte ipsius actus, quæ conferat illi bonitatem aliquam. Hæc conclusio præcipue verificari potest in circunstantia *quomodo*, nam semper in actu aliqua est intensio, ratione cuius habet actus aliquam bonitatem, quæ potest dici accidentalis, quatenus sine illa posset seruari illa species. Solum posset quis fingere dari minimum in intensione huiusmodi actus, & consequenter in tali actu minimo, nullam esse specialem bonitatem ex hac circunstantia, sed fortasse neque physicè verum est, vel saltem non moraliter, quod nobis est satis. Potest autem hinc colligi eiusmodi bonitatis augmentum non oriri ex ipsa ratione bonitatis, sed solum ex naturali modo operandi ipsius voluntatis, quæ licet liberè operetur, tamen supposito quod operari vult, numquam adhibet minimum conatum. Ideo dici solet de circunstantia *quando*, prout spectat ad intrinsecam durationem ipsius actus, quod eadem proportione explicandum est. Quomodo autem hæc circunstantia augeat bonitatem, dicemus infra, quia longiorem petit quæstionem. De aliis autem circunstantiis, non solum necessarium non est, vt augeant bonitatem ex parte actus interioris, sed etiam raro contingit, vt *in sectione* 3. latius patebit.

Ad rationes dubitandi satis patet ex dictis.

SECTIO II.

Quomodo in voluntate esse debeant circunstantiæ obiectiuæ, vt conferant bonitatem actui interiori, & qualis sit illa bonitas.

Certum est, vt circunstantia conferat bonitatem, necessarium esse, vt sit voluntaria. In hoc enim omnes Doctores conueniunt, quia tota honestas humani actus pendet ex voluntate, & ideo, quod voluntarium non est, non potest dare, neque augere bonitatem ipsius *voluntarij*. Item mala circunstantia obiecti non dat malitiam voluntati nisi sit voluntaria: & ideo ignorantia inuincibilis excusat, vt hic D. Thomas. *ad tertium* docet: ergo multo magis requiritur hoc voluntarium ad bonitatem. Patet consequentia: quia bonum est perfectius, & integram causam ad perfectionem requirit: & quia sicut efficimur mali voluntate, ita & boni saltem loquendo de bonitate actuali. I. *Certum in hac quæst. circunstantias debere esse voluntarias.*

Difficultas autem est, quale esse debeat hoc *voluntarium*: an scilicet sufficiat, aut *indirectum*, aut *voluntarium in alio*, vel certè requiratur *voluntarium directum*, & in se, ita vt circunstantia bona non augeat bonitatem actus interioris, nisi in se sit præuisa, & intenta. Aliquibus enim videtur nimis rigorosum hoc posterius requirere: & ideo existimant sufficere quodcumque *voluntarium*: quod potest probari primo, quia si quis voluntarie omittat actum contrarium præcepto, etiamsi id directè non velit positiuo actu, aliquam laudem meretur: ergo illud voluntarium indirectum sufficit ad aliquam bonitatem moralem: ergo similiter sufficere poterit in circunstantia obiecti. Primum antecedens patet ex illo Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus*: hoc enim aliquam laudem continet, & potest fieri sine positiuo actu, nam si quis passus iniuriam à proximo, & tentationem patiens de sumenda vindicta, sciens, & videns se se contineat per solam suspensionem actus, satis voluntarie implet præceptum, & non paruam difficultatem vincit: est ergo ibi aliqua bonitas cum solo voluntario indirecto. Secundò quod saltem sufficiat voluntarium in alio, videtur exemplo declarari, nam si quis præuideat ex actione sua, v. g. lectione, fore consequendum magnum animarum fructum, & cum hac scientia simpliciter velit illam actionem, etiam si directè non intendat illum fructum: nihilominus illa voluntas erit melior, quia re vera est virtualis voluntas illius effectus: nam si effectus esset malus, id satis esset, vt virtualiter volitus censeretur: cur ergo non erit idem de effectu bono? Item quia, moraliter loquendo, ille effectus voluntati, & actioni meæ tribueretur: ergo illa voluntas ratione talis effectus erit digna maiori laude, quia vnumquodque bonum, eo modo quo volitum est, confert ad laudem, & honestatem. Tertiò, quia alias numquam poterit actus interior à circunstantiis mutantibus speciem habere bonitatem: quia si illæ circunstantiæ sint per se, & directè intentæ, non dabunt bonitatem priori actui, sed nouum actum constituent, iuxta principia posita disputatione præcedente: ergo si non sufficit voluntarium indirectum, nullo modo poterunt II. *Dubium verò quo genere voluntarij.*

terunt

terunt dare bonitatem priori actui. Consequens autem est contra communem modum sentiendi omnium, & præsertim contra D. Thomam 1. 2. *quæst.* 18. *articul.* 10. *ad* 3. vbi dicit circunstantiam interdum constituere actum in specie boni, & mali. Item quia ieiunium factum ex voto, censetur melius simpliciter, & similiter voluntas illius, cum tamen illa circunstantia mutet speciem. Denique, quia circunstantiæ mutantes speciem, dant malitiam actui interiori; ergo & bonitatem, quia priuatiuè opposita versantur circa idem.

III. *1. Assertio contra præcedentem sententiam.* Contraria tamen sententia multo magis probatur. Et primo statuo circunstantiam obiectiuam, vt conferat bonitatem actui, debere esse præscitam directè, & consideratam, non tantum materialiter, vt talis est, sed etiam formaliter in quantum aliquo modo honesta est, vel ad honestatem confert. Probatur, quia nisi sit ita considerata, nullo modo poterit esse voluntaria, vt est honesta, quia *nihil volitum, quin præcognitum*; ergo nec poterit dare honestatem actui interiori. Probatur ex fundamento posito in initio sectionis: & quia hæc circunstantia non concurrit ad bonitatem actus, nisi cum obiecto, & aliquo modo per modum obiecti. Dices satis esse quod potuerit considerari, licet non fuerit actu considerata, sicut in malis dici solet: sed hoc non rectè dicitur, quia ex his, quæ possumus præcisè non laudamur, neque habemus bonitatem moralem, sed ex his, quæ agimus. Vnde posse considerare bonum, & non considerare, potius pertinet ad imperfectionem, quam ad bonitatem: quare negatio actionis, vt sic & præcisè sumpta in vniuersum non affert bonitatem, vt infra dicam: multo tamen minus quando actio, quæ negatur, vel est bona, vel de se est principium bonitatis, eiusmodi est ipsa consideratio. Confirmatur ex differentia inter bonitatem, & malitiam: malitia enim interdum imputatur propter inconsiderationem, quia ipsa inconsideratio est etiam culpabilis: at vero inconsideratio circunstantiarum, & bonitatis earum non est laudabilis, sed vel est mala, vel ad summum indifferens, quando non est simpliciter necessaria ad prudenter iudicandum: ergo non ita potest sufficere inconsideratio ad bonitatem, sicut ad malitiam. Præterquam quod cum ad malitiam sufficiat defectus, rectè intelligitur ex defectu oriri posse, qualis est inconsideratio: bonitas autem requirit causam perfectam, quia in perfectione consistit: & ideo inconsideratio honestæ circunstantiæ, vt sic, non potest ad honestatis augmentum deseruire.

IV. *2. Assertio.* Dicendum secundo. Vt circunstantiæ obiecti conferant actui interiorem bonitatem, necesse est non solum, vt sint præuisæ, sed etiam vt sint in se aliquo modo volitæ, & intentæ quatenus honestæ sunt. Hoc sumo ex D. Thoma, & aliis supra citatis, ad probandum obiectum honestum non conferre actui bonitatem nisi sit volitum, & intentum, vt tale est, & alia D. Thomæ testimonia infra referam. Prima ratio conclusionis sumitur ex dicto principio, quod obiectum honestum debet esse, vt sic, intentum, vt actus ex tali obiecto sit honestus: ergo similiter circunstantia obiecti honesti debet esse, vt sic, intenta, vt actus ex illa habeat honestatem. Probatur cōsequentia tum à paritate rationis: tum etiam, quia huiusmodi circunstantia non confert actui interno honestatem, nisi in quantum auget bonitatem obiectiuam totius obiecti, atque ita pertinet ad integritatem obiecti indiuidualis, vt supra dicebam.

Secunda ratio, quia actus interior voluntatis duobus modis intelligitur habere bonitatē, vel malitiam à circūstantiis. Primo realiter per physicam tendentiam, vel habitudinem actus ad talem circunstantiam. Secundò solùm per quandā moralem imputationem, quomodo dicitur occidere, qui non defendit, cum teneatur: sed bonitas nō attribuitur actui per solam imputationem: ergo per veram, & realem tendentiam, & habitudinem voluntatis ad talem circunstantiā: hæc autem habitudo non est nisi per actum quo voluntas velit illam circunstantiam, vel obiectum: & hoc ipsum est illam in se directè intendi. Minor, in qua est vis argumenti, sic declaratur: & probatur: nam duo sunt, quæ possunt attribui moraliter voluntati, vnum negatio, vel omissio: aliud positiuus actus. Primum non sufficit ad bonitatem, quia in sola negatione non consistit bonitas, quia nullam perfectionem, vt sic, affert. Secundum vero non attribuitur moraliter voluntati: nisi quando intercedit præceptum aliquod, ratione cuius tenebitur homo aliquid agere, vel omittere, ne alius effectus sequeretur, vt constat ex supra tractatus de voluntario, quod habet locum in malis, non in bonis: quare mali effectus imputantur homini hoc modo, non tamen boni: oportet ergo, vt in se sint voliti, vt homo illos efficiendo, fiat bonus: & idem est de cæteris circunstantiis. V.

Tertia ratio, quia in his circunstantiis nō sufficit *voluntarium* merè indirectum, quod est per negationem actus voluntatis, cum posset illum habere stante aduertentia: quia hæc carentia actus, vt sic, non ponit perfectionem in voluntate. Vnde nec bonitatem: nam hæc duo conuertuntur: item quia ex vi talis negationis actus, ad summum potest esse indirectè voluntaria carentia alterius actus materialiter sumpta. Hoc autem non satis est ad honestatem voluntatis, quia circa illudmet materiale obiectum posset versari voluntarium indifferens, vel etiam malum: ergo illud voluntarium indirectum, vt sic, non potest afferre bonitatem formalē. Exemplo declaro vim argumenti, nam non occidere proximum, licet de se possit esse obiectum bonum, tamen materialiter sumptum potest etiam amari actu indifferenti, vel malo, vt si quis vellet non occidere proximum ex timore infamiæ, est actus ex obiecto indifferens: & ex alio motiuo malo, erit malus: ergo indirectè velle hoc obiectum per solam negationem actus voluntatis, de se non est magis determinatum ad hoc, quam ad illud motiuum: ergo solum intelligitur versari circa illud materiale, vt sic: ergo illud vt sic, non sufficit ad actualem honestatem, quare egregie D. Thomas 2. 2. *quæstione* 69. *articul.* 1. *ad* 2. dixit, illam partem iustitiæ, quæ est *declinare à malo*, non esse merè negatiuè, aut priuatiue intelligendam, sed prout includit actum voluntatis positiuum, quo aliquis vult non facere malum, quia *per solam* (inquit) *negationem mali actus vitabit quis pœnam, nihil tamen merebitur, nec iustitiam aut bonitatem habebit.* Huiusmodi ergo *voluntarium* indirectum per negationem actus non sufficit ad honestatem. VI.

Rursus neque etiam sufficit *voluntarium in alio*: quod etiam dici solet *voluntarium indirectum* per actum positiuum terminatum tantum ad aliud obiectum directè volitum: quia hoc etiam *voluntarium indirectum* numquam imputatur, nisi ratione alicuius priuationis actus, quæ deberet inesse, & non inest, scilicet quia deberet voluntas nō versari circa vnum obiectum, ne aliud sequeretur: quod, vt dixi, non habet locū in bonis. VII.

Deinde quia velle obiectum in se habens honestatem, non propter honestatem, sed propter delectationem, non est satis ad honestatem actus, vt sæpe dictum est: & tamen ibi videtur honestas voli a in alio, scilicet in ipso obiecto materiali: ergo si ibi non sufficit, multo minus in aliis effectibus, vel circunstantiis. Vis argumenti patet recepto exemplo; nam si coniux velit actum maritalem ob solam delectationem, ibi videtur virtute velle legitimam procreationem filiorum, & tamen ille actus nullam habet honestatem ex obiecto, sed potius malitiam venialem; ergo idem est de reliquis. Præterea potest in hoc membro fieri eadem proportionalis ratio, quæ in priori *in num. præced.* quia hæc voluntas indirecta in alio tantum materialiter attingit illud etiam secundum moralem attributionem, quia ex se nullum determinat motiuum: ergo, vt sic non sufficit ad honestatem specialem inde sumendam. Vltimo quia huiusmodi effectus, vel circunstantia volēda in alio, est in se directè præuisa, vel non. Si nō, iam ostensum est, non posse dare honestatem: si verò est directè præuisa, interrogo cur non sit directè volita. Nulla certè ratio reddi potest, nisi quia voluntas non vult: cur ergo in hoc dicetur voluntas bene facere, aut cur hoc deseruiet illi ad augmentum bonitatis.

VIII. *Quid sit bonitas ex circunstantia in actu interiori.*

Ex his intelligitur, quod præcedente *sect. in fine num.* 5. in hanc remisi, quid scilicet sit hæc bonitas ex circunstantia in actu interiori: nam qui putant sufficere ad hanc bonitatem *voluntariū indirectum*, solum dicunt consistere in quadam morali imputatione, non quod aliquid ponat in actu. Nobis necessario dicēdum est, esse ipsam realem entitatem actus, vt directè, & realiter terminatam ad talem circunstantiam: quia sine hac reali, & physica tendentia non potest intelligi talis circunstantia vere, & realiter volita, sed tantum permissa: sola autem permissio non facit bonum permittentem, quia nec permissio mali: si præcisè maneat in ratione permissionis, constituit malum permittentem, nisi quando intercedit aliquod præceptum prohibēs talem permissionem, vel præcipiēs impedire effectum, vel circunstantiam, ratione cuius præcepti illa permissio transfertur in rationem *voluntarij indirecti* secūdum communem æstimationem moralem, & imputationem, quod non habet locum in bonis & ideo oportet, vt bonitas ex circunstantia participetur à voluntate, vt volente directe per actualem, & realem tendentiam in illam.

IX. *An dicta bonitas re distinguatur ab ipso actu interiori.*

Vlterius vero interrogari potest primò, vtrum illa realis tendentia sit aliquid in re distinctum à substantia actus tendentis in obiectum. Aliqui enim existimant esse vel modum realem physicum, vel entitatem partialem. Quod facile impugnari potest ex principiis positis disputatione præcedenti. Dicendum ergo est non esse aliquid distinctū in re, sed esse ipsammet entitatē actus indiuisibilis, quæ talis est vt in indiuiduo non solum attingat obiectum nudum, sed etiam talem circunstantiam ipsum afficientem. Quod potest intelligi duob. modis. Primò, quod actus ita directè attingat vtrumque, vt illa respiciat quasi duo partialia obiecta æquè primò constituentia integrum obiectum, vt cū vno actu volo succurrere tribus pauperibus: nō enim fingendū est in illo actu esse vnam partem, quę terminatur ad vnum pauperem, & aliam, quæ ad alium: sed totus ille actus terminatur ad totum obiectum, & ad singulas personas illius, vt ad partes eius. Secundo modo, vt voluntas tendat in obiectum quatenus est tanta bonitate affectum ex coniunctione omnium circunstantiarum, quas veluti in obliquo attingit, vt si quis velit orationem, factam in Ecclesia, cōsiderans illam orationem, vt meliorem, & gratiorem Deo ex illa circunstantia, quamuis per actum voluntatis non recta tēdat in illam circunstātiam loci, sed in orationem vt sic propositam, id satis est, vt ex circunstantia habeat bonitatem, quia iam attingit illam, vt reddit obiectum obiectiuè melius, nam inde fit, vt actus etiam ipse sit melior.

Et hinc intelligitur quod supra dicebamus, has circunstantias obiectiuas in tantum conferre ad bonitatem actus interioris, in quantum aliquo modo constituunt obiectum indiuiduale illius. Sicut enim indiuiduum in reipsa non distinguitur à natura specifica, ita etiā hæc bonitas ex hac circūstantia nō distinguitur à bonitate specifica. Quare non mihi displicet modus loquendi aliquorum, qui dicunt has circunstantias, licet dicantur accidentia respectu rationis specificæ, tamen respectu indiuidui esse quasi substantialia principia: quia suo modo concurrunt ad indiuidualē cōstitutionem talis actus, quod est verum in actibus bonis, & in quibuscumq; aliis quoad speciem, & entitatem positiuam actus: quoad speciem verò malitiæ, vel augmentum eius, non est verum, vt suo loco dicemus. X.

Atque hinc etiam fit eundem numero actum non posse esse magis, vel minus bonum ex his circunstantiis obiectiuis, quamuis esse possit ex circunstātiis, quæ immediatè afficiunt ipsum actū interiorem, vt postea dicemus. Ratio vero est, quia hic actus interior est indiuisibilis, vt attingens obiectum cum his circunstantiis, vt dixi: ergo nō potest minui, seu diuidi secundū eam habitudinem, q̄ habet ad tale obiectum cum circunstantiis: alioqui posset pars eius tolli, & pars manere: quomodo ergo dicebatur indiuisibilis? Et eadem ratione augeri nō potest per additionem aliquam, quæ cum illo faciat compositionem, quia, vt sæpe dixi, nulla talis compositio reperitur in his actibus: quandocumque ergo voluntas plura, vel pauciora amplectitur in obiecto, mutat totum actum, aut addit nouum. Vnde sub eadem specie potest vnus actus esse melior alio ex his circunstantiis: non tamen idem actus potest in indiuiduo esse magis, vel minus bonus ex hoc capite. XI.

Secundo hic vulgaris quæstio fieri potest, & solui, scilicet, quia videtur posse actum voluntatis habere infinitam bonitatem ex aliqua circūstantia, v.g. ex circunstantia *Quid*: Patet sequela, quia si quantitas obiecti auget bonitatem actus: ergo si in obiecto ponatur infinita quantitas, erit in actu infinita bonitas. Verbi gratia, velle subuenire vni pauperi est aliquod bonū, velle subuenire duobus, est malus: ergo si quis affectu velit subuenire infinitis hominibus, vel infinitas diuitias elargiri, habebit inde actus infinitam bonitatem. Solet communiter responderi, nō bene colligi, quia cum peruenitur ad infinitum, non possunt esse cætera paria: vel quia obiectum infinitum magis confusè proponitur, & concipitur per modum vnius, vel quia voluntas non potest æquali efficacia in illud tēdere, sed ad summum affectu quodam conditionato, quia illud obiectum non potest proponi, vt possibile. XII.

Hæc tamen non satisfaciunt, quia nihil repugnat hæc omnia sumi cum æquali proportione, scilicet quod quælibet quantitas finita ꝓportionatur etiā cōfusè, & per modum vnius: nā etiam maior quātitas sic proposita augebit bonitatem actus: ergo etiam infinita quantitas sic proposita, proportionaliter augebit: vel è contrario, si quantiates finitæ proponantur distinctè, & XIII.

clarè:

ctrae: fieri etiam potest per scientiam superiorem, vt infinita quantitas eodem modo proponatur, & cognoscatur. Similiter ex parte voluntatis seruari potest proportio ex modo affectus, scilicet quod circa quantitates finitas, & infinitam non sit simpliciter efficax affectus, sed solum quantum est ex parte operantis, nam hic idem affectus erit melior ex maiori quantitate obiecti, vel è contrario circa aliquod infinitum, potest etiam voluntas efficax dari. Vnde totum argumentum vrget optime in Christo Domino, qui potuit habere pro obiecto cuiusdam voluntatis efficacis infinitam satisfactionem distinctissime, & clarissime propositam: nam licet ad satisfaciendum, vel finite, vel infinite non oporteat habere ipsam satisfactionem pro obiecto, sed satis sit exercere actum pœnalem cum omnibus conditionibus requisitis ad satisfaciendum: nihilominus non repugnat tendere directe in ipsam satisfactionem, vt in obiectum quoddam, quod cum sit bonum, dabit actui interiori bonitatem: ergo quo fuerit maior satisfactio posita in obiecto, erit maior bonitas in actu: ergo si illa fuerit infinita, vt fuit in Christo, habebit actus voluntatis infinitam bonitatem: quia neque ex parte intellectus aliquid deest, cum sit clarissima, & distinctissima propositio: neque ex parte voluntatis, cum sit efficax & operatiua, & reipsa habeat effectum.

XIV. *Satisfit difficultati in n.13.* Tamen ex principiis positis facile respondetur. Solum enim concluditur illum actum in ea specie habere indiuidualem quandam entitatē meliorem, quam sit qualibet alia, quæ versetur circa obiectum finitum, cæteris paribus. Hæc autem perfectio non indicat infinitatem simpliciter, quia tota entitas illius actus simpliciter finita est tam essentialiter, quam intensiue: extensiue autem nullam in se habet quantitatem, seu quantitatis modum cum indiuisibilis sit, & ideo nullo ex capite potest esse infinita simpliciter, secundum quid tamen, & obiectiue potest dici infinita, quia attingit obiectum infinitum, & quia excedit ex hoc capite, & cæteris paribus quemlibet actum intra illam speciem, & illud obiectum constitutum, etiam in infinitum crescat, & multiplicetur. Quomodo amor Dei dicitur infinitus respectu amoris cuiuscumque creaturæ, & de visione Dei idem diximus suo loco.

XV. *Instantia.* Dices saltem concedendum esse illum actum æquiualere infinitis actibus, quia faciendo comparationem inter finita obiecta, voluntas dandi decem aureos in eleemosynam ęquiualet decem actibus circa vnum aureum: ergo similiter, &c.

Diluitur consideratis actibus in sua bonitate entitatiua. Respondetur hanc comparationem, seu ęquiualentiam vix posse intelligi in quo consistat, saltem secundum physicam entitatem, quia omnes illi actus in indiuiduo habent suam propriam, & indiuidualem perfectionem: quare non apparet quomodo vnus actus possit æquiualere multis formaliter & entitate sua. Quoad effectum autem, & quoad efficaciam dandi eleemosynam, concedo vnum actum æquiualere multis: & eodem modo in actu circa infinitū si sit absolutus, & efficax, vt fuit in Christo Domino, concedo habere effectum infinitum: & hoc modo æquiualere infinitis actibus: si vero sit actus inefficax, proprie non poterit habere huiusmodi modum afficiendi, siue sit circa obiectum finitum, siue circa infinitum.

Deinde consideratis in ratione meriti. Denique si comparatio sit moralis, v.g. si dicatur vnus actus æquiualere multis in merito, non videtur mihi necessarium vnū actum volendi dare centum, esse æque meritorium centum actibus dandi vnum, quia licet quantitas obiecti sit æqualis, tamen multitudo actuum potest multum ad meritum conferre. Et idem maiori ratione dicendum est, quando illa multitudo actuum obiectiue tantum sumitur, nam si quis habeat in principio diei vnum actū voluntatis, quo velit illa die exercere centum actus patientiæ, non tantum meretur illo vnico actu, quantum postea exercendo illos centū actus, quia obiectum non transfundit in actū totam bonitatem, quam in se habet: quia nō est forma intrinseca, sed solum terminus extrinsecus: & ideo amor Dei non est tā bonus, sicut ipse Deus. Et ibi etiam procedit alia ratio, quia ipsa multiplicatio actuum auget bonitatem, & meritum.

XVI. *Bonitas determinata in actu sumi potest ex obiecto inde terminato.* Denique hinc etiam interdum fieri potest, vt in obiecto non proponatur determinata quantitas, & tamen in actu sit determinata bonitas. Vt, v.g. si quis velit dare in eleemosynam quidquid habet in manu, nesciens quanta sit illa quātitas, tunc voluntas illa habere debet certam, & determinatam bonitatem, quia est indiuidua entitas simul tota existens in re. Vnde Deus scit quanta bonitas sit illa in illo actu, quantumque meritum illi respondeat: quia licet quantitas obiecti, vt proposita, & cognita sic operanti, sit incerta, tamen habitudo ad illud sic propositum, est certa, & indiuisibilis: & ideo in ratione obiecti, & termini talis habitudinis est quid sufficienter determinatum ad conferendam tantam bonitatem, quæ reuera tunc non pendet ex determinatione quantitatis, quam obiectum habet in re, quia illud est respectu operantis casuale, & contingens: solum ergo ex hoc pendet, quod tali modo operandi talis bonitas respondet ex vi talis actus voluntatis, qui necessario fit operando tali modo.

XVII. Ex dictis est facilis responsio ad rationes dubitandi *in num.2.* Ad primam responsum iam est negando assumptum: ostensum est enim *numer.6.* solam carentiam actus mali non sufficere ad bonitatem, nisi adsit positiua voluntas non operandi male. Ad secundam respondetur, voluntatem causæ si terminetur ad illam, vt causa est, seu quatenus virtute continet effectum, vt sic sumere quidem bonitatem ex virtuali illa voluntate effectus, quia illa voluntas virtualis effectus tunc nō est solum per interpretationem, seu imputationem moralem, sed per formalem voluntatem tendentem ad effectum, vel in se, velut contentum in virtute causæ. Volūtas autem rei, quæ est, vel esse potest causa, vel occasio alterius effectus, si nullo modo terminetur ad illum effectum, nec est, nec dici potest virtualis voluntas eius, sed tantum permissio eius. Cuius signum est, quia illa eadem omnino voluntas posset manere, licet inuincibiliter ignoraretur talis effectus.

XVIII. Tertium argumentum est difficilius, & petit specialem difficultatem, an scilicet actus voluntatis habens vnam speciem bonitatis, possit habere alias quasi superuenientes à circunstantiis: nam argumenta ibi facta videntur partem affirmantem persuadere. Et videtur fauere Tridentinum *sess.14. cap.5. & canone 7.* quatenus docet inueniri posse in actibus moralibus circumstantias mutantes speciem. Nec refert, quod loquatur de actibus malis, nam, vt dicebam in ipso 3. argumento, videtur esse eadem ratio de bonis, cū opposita debeant fieri circa idem. Item in exemplo potest ostendi, quia velle dare eleemosynam pauperi sacerdoti, est actus melior ex illa circunstantia personæ *circa quam*, non est autem melior, nisi per additionem bonitatis specie distinctæ, quia illa circunstantia pertinet ad aliam virtu-

tem, scilicet religionis, cum tamen actus quoad substantiam suam pertineat ad misericordiam:

XIX. Nihilominus opinor has omnes circunstantias obiectiuas, quatenus tales circũstantiæ sunt, nunquam cõferre actui interiori distinctam speciem bonitatis: & quoad hoc potest illa sententia esse vera, quæ docet circunstantiam, vt sic non dare speciem actui interiori, quod significat D.Thomas 1.2.*quæst.* 18. *articul.* 5. *&* 10. *& quæst.*19. *articul.*2. *& quæst.*72.*artic.*9. *& quæst.*2. *de malo artic.*6. Quibus locis licet in communi loquatur de actibus bonis, & malis, tamen, vt infra dicam, in malis non oportet verificari quoad id, quod est negatiuum, vel priuatiuum in actu, sed quoad speciem positiuam, per quam fere semper D.Thomas explicat specificationem illorum actuum. Ratio nostræ opinionis est, quia illa circunstantia, quæ mutat speciem, non potest dare bonitatem actui interiori, nisi per se sit intenta, & directe secundum suam honestatem: si autem hoc modo intendatur, constituit propriam, & entitatiuam speciem actus suæ virtutis, quæ non potest coalescere in eandem entitatem cum alio actu alterius virtutis specie distinctæ, vt ex dictis disputatione præcedente facile probari potest. Præterea si honestas obiecti præcise sumpti, & honestas circunstantiæ mouent voluntatem: ergo sunt ibi duo motiua specie distincta. Vel ergo æque proxime, & immediate mouent, & sic constituent duos actus, sicut specie, ita & re distinctos, & adinuicem, & mutuo separabiles, quia potest voluntas ex vno illorum operari, & non ex alio, & è conuerso. Si autem non æque proxime mouent, vnum habebit rationẽ motiui proximi, & alterum rationem finis remoti: & ita nõ specificabit, vt circumstantia, sed vt finis, & obiectum. Tandem in superioribus diximus non posse vnum actum interiorem habere duas bonitates specie diuersas intrinsecas, & reales ab eodem materiali obiecto sub diuersis motiuis, seu honestatibus obiectiuis in illo existentibus: ergo multominus poterit has duas bonitates specie distinctas ab obiecto & circunstantia mutante speciem sortiri. Probatur consequentia, quia tunc in illo obiecto, non solum inueniuntur diuersa motiua per se sufficientia ad distinctionem actuum, sed etiam in illo materiali obiecto est aliqua diuersitas, quatenus vnum includit conditionem, & circunstantiam, quam non includit aliud.

XX. Ad D. Thomam respondetur, in hoc loco, & aliis huius quæst. 18. locutum esse in communi de bonitate, & malitia formali, vel obiectiua, & abstrahendo ab actu interiori, vel exteriori: quare non est necesse omnia quæ dicit verificari de actibus internis quoad bonitatem formalem, sed singulis rebus applicanda sunt iuxta earum capacitatem. Aliis vero locis agit de actibus ex obiecto, seu formali motiuo actus, vt *locis supra citatis, & in* 1.2.*quæst.*72.*art.*9. *&* 2. 2 *quæst.* 53.*artic.*2. *ad* 3. *& quæst.*92 *artic.*2. Ad Tridentinum fatemur in actibus mali sumi posse distinctam speciem malitię à circunstantia mutante speciem, vel addente illam, licet non sit per se intenta, nec habeat rationem finis, seu motiui. In quo est magna differẽtia inter bonitatem, & malitiam, quia ad bonitatem necessarium est *voluntarium directum*, ad malitiam vero sufficit *indirectum*: neque est necessaria habitudo, seu tendentia realis, ac physica voluntatis in talem circunstantiam, sed sufficit moralis imputatio. Vnde licet malitia, & bonitas versentur circa idem, non tamen eodem modo circa vnum. Ad exemplum adductum respondetur illud esse verum per concomitantiam actuum bonorum, si altera bonitas sit per se intenta, vt finis remotus, altera vt proximus. Vel denique interdum accidere potest, sicut in superioribus dixi, quod ex coniunctione circunstantiæ sufficientis ad dandam nouam speciem bonitatis, alia bonitas obiectiua etiam in propria specie censeatur melior, & maioris æstimationis, vt quod ieiunium praeceptum non solum in ratione obedientiæ, sed etiam in ratione temperantiæ melior sit, & hoc modo habebit actus ab illo obiecto tali circunstantia affecto, maiorem bonitatem, tunc tamen illa circunstantia proprie non concurrit, vt mutans, vel addens speciem, sed vt agens bonitatem intra eandem speciem.

Vltimo ex dictis à fortiori infertur, actum qui versatur circa idem obiectum indifferens, nunquam posse habere bonitatem à circunstantia vt circunstantia est, sed necessarium esse, vt sit intẽta, aut per modum finis, aut per modum proximi obiecti, & motiui. Quod plane docet D.Tho. *locis citatis*, & probatur rationibus factis, quia vt actus interior fiat bonus ex tali circumstantia, necesse est, vt honestas obiectiua, quæ in illa existit, vel resultat illa posita, sit per se intenta per actum bonum: ergo debet intendi per modum finis vel remoti, vel proximi, qui coincidit cum obiecto. Denique propter hoc dictum est circunstantiam necessariam ad primam bonitatem actus, non esse proprie circunstantiam, sed conditionem essentialem actus moralis, neque in hoc occurrit noua difficultas. XXI.

SECTIO III.

Quomodo circunstantiæ actus interioris, quæ immediate ipsum afficiunt, debeant esse voluntariæ, vt dent bonitatem: & quæ sit talis bonitas.

Ratio dubii esse potest, quia videtur necessarium has etiam circumstantias intendi per modum obiecti per se, & directe voliti: nam D. Thomas 1.2.*quæst.*19.*artic.* 2. absolute negat actum interiorem habere bonitatem à circunstantia vt sic, sed ab obiecto solum: ergo quidquid dat bonitatem huic actui ex quocunque capite, oportet, vt induat rationem obiecti saltem indiuidualis, scilicet quoad hoc, vt sit in se, & directe volitum obiectiue. Confirmatur primo à paritate rationis, nam si in circunstantiis obiecti hoc est necessarium, cur non in aliis. Rationes enim factæ *sect. præcedente* æque videntur hic procedere, scilicet, quia *bonum ex integra causa*: & quia bonum non est per solam imputationem, sed per realem tendentiam voluntatis. Confirmatur secundo, quia hæ circunstantiæ non conferunt actui malitiam, nisi sint voluntariæ saltem indirecte, vel in alio. Hac enim ratione, qui habet votum castitatis, si omnino est illius voti oblitus, quamuis contra castitatem peccet, nõ habet malitiam ex illa circunstãtia *quis*, quia tunc neque indirecte est voluntaria: ergo vt det bonitatem requiritur *voluntarium directum, & in se*: quia magis ad bonitatem, quam ad malitiam necessarium est. I. *Arguitur debere esse directe volitas.*

In contrarium autem per extremum videtur nullum *voluntarium* etiam *indirectum* requiri, vt hæ circũstantiæ conferãt bonitatem. Quod probatur breuiter inductione. Nam qui bene operatur omnino ignorans statum suum, scilicet, An sit in II. *Arguitur id nõ oportere.*

sit in gratia, vel in peccato, si sit in gratia meretur. Vnde necesse est vt ex illa circunstantia *quis*, accrescat actui aliqua bonitas, & tamen illa circunstantia non est voluntaria vllo modo, cum omnino sit ignorata. Idem videre licet in circunstantia *quando*, quoad durationem intrinsecam: nam homo fere semper ignorat quantum duret in actu suo interiori: & nihilominus illa duratio tantum auget bonitatem, quantum ipsa est. Idem est de circunstantia *quomodo*, quoad intensionem. Et in his omnibus, vt minimum est certum tales circumstãtias non esse obiectiue, & per se intentas, quia neque considerata sunt, neque cognitæ: ergo non sunt voluntariæ directe: sed in bonis nullum est *voluntarium indirectum*, quia hoc vel tantum est per priuationem actus, vel per imputationem ratione prohibentis præcepti, vt supra argumentabar: ergo nullo modo sunt voluntariæ. Idem argumentum fieri potest de circunstantia *quomodo*, quantum ad libertatẽ maiorem, vel minorem. hæc enim auget bonitatem, & tamen non est per se volita, nec cogitata maior libertas. Atque huc spectat circunstantia *quibus auxiliis*: interdum enim actus interior est magis, vel minus bonus, quia fit cum maiori, vel minori auxilio gratiæ, quod tamen totum fit homine ignorante, & præter voluntatem saltem quoad antecedentia auxilia.

III. *1. Obseruatio pro decisione.* In hac quæstione primo omittamus circumstantias *quid*, & *circa quid*, & circunstantias *loci*, & *temporis extrinseci*: nam duæ priores continent obiectum ipsum, & ideo nunquam circunstant actum interiorem ex parte ipsius, sed solum ex parte obiecti: duæ autem posteriores, quamuis videantur posse afficere intrinsece ipsum actum: nam actus etiam interior fieri potest, aut in Ecclesia aut extra: & in die festo, vel alio: tamen hæ circunstantiæ respectu ipsius actus semper sunt indifferentes, nisi transeant in rationem obiecti. Cuius signum sufficiens est: quia si conditiones harum circumstantiarum omnino ignorentur, nihil possunt ad honestatem actus conferre. Ratio autem esse videtur, quia hæ circunstantiæ sunt valde extrinsecæ, præsertim respectu actus interioris, & ideo nisi terminent aliquo modo ex parte obiecti habitudinem talis actus, nihil ei conferunt. Superest ergo dicendum de circunstantia *quis*, & *quomodo*. Sub qua comprehendimus circunstantiam *quibus auxiliis*, & circunstantiam *quando*, prout dicit intrinsecam durationem actus. In quibus nulla est differentia de circunstantiis mutantibus, vel non mutantibus speciem, quia vt videbimus, omnes hæ circumstantiæ ad summum possunt augere intra eandem speciem quatenus intrinsece actum afficiunt.

IV. *2. Obseruatio.* Est autem secundo obseruandum, quod supra dictum est, in actu interiori aliud esse bonitatem actus, aliud vero moralitatem: nam bonitas sumitur ex habitudine ad obiectum, seu finem: moralitas ex libertate. Vnde fit posse actũ augeri, vel minui ex circunstantiis quoad moralitatem, & non quoad bonitatem, quia idem actus secundum eandem habitudinem ad obiectum potest esse magis, vel minus liber propter maiorem vel minorem aduertentiam, aut antecedentem inclinationem. Vnde quia bonitas actus non attribuitur operanti ad laudem, vel meritum, vel alias similes proprietates morales, nisi quatenus habet libertatẽ, vel moralitatem coniunctam: fieri potest, vt licet ex circunstantiis non augeatur bonitas actus in se realiter, ac physice, augeatur quodãmodo respectu operãtis secundum moralẽ æstimationẽ, vel imputationẽ.

V. *3. Obseruatio.* Vltimo aduertendum, aliud esse loqui de rectitudine, & honestate actus interioris proprie sumpta, quatenus dicit rationem virtutis, quæ bonum facit operantem: aliud esse loqui de proprietatibus quibusdam moralibus, quæ oriũtur, seu fundantur in honestate ipsius actus, adiũctis aliis conditionibus personæ operantis, & modi operandi, quales sunt laudabilitas actus, meritum, seu valor moralis, quem habet actus ad aliquos effectus: quæ proprietates sunt aliquo modo perfectiones ipsius actus, & dignitates quædam morales, & vt sic dici possunt, late loquendo, quædam morales bonitates: proprie tamen non sunt bonitas illa formalis, de qua agimus, quia illæ, vt sic, non faciunt moraliter operantem bonum, & honestum, sed supponunt potius, & honestatem consequuntur.

Resolutio tituli quoad circunstantiam Quis.

VI. *1. Assertio.* His positis de circunstantia *quis* duo breuiter dicenda sunt: vnum est non augere rectitudinẽ, & honestatem actus interioris, nisi trãseat in rationem obiecti: vt sit directe voluntaria modo exposito *sectione præcedente*. Probatur, quia hæc circunstantia personæ non est intrinseca ipsi actui interiori, nec per se spectat ad modum operandi moralem, qui ex cognitione intellectus, & facultate voluntatis pendet: sed est extrinseca actui interiori: ergo per se ipsam non potest dare honestatem, & rectitudinem: ergo solum, vt terminus alicuius habitudinis actus ad ipsam: ergo solum per modum obiecti, quia actus non habet immediatam habitudinem, nisi ad obiectum, vel ad ea, quæ illud componunt. Confirmatur primo, quia hæc honestas nunquam est in actu voluntatis, nisi sit voluntaria, vt probant quæ adduximus *sectione præcedente*: ergo oportet, vt sit voluntaria, aut per modum actus, aut per modum obiecti, sed circunstantia *quis*, non potest esse voluntaria per modum actus, vt per se constat, quia est omnino extra actum, & extra modum eius: ergo per modum obiecti. Tandem hoc etiam confirmat signum supra *num. 3.* adductum de *vbi*, & *quando*, quia si hæc circunstantia *quis*, ignoretur nullam conferet bonitatem: quia nec malitiam conferre potest: signum ergo est debere esse voluntariam, & non indirecte, vt probat ratio dubii facta in principio *num. 1.* nec per modum actus, vt dictum est: ergo directe per modum obiecti. Neque in hoc est noua difficultas, quia facile intelligitur posse operantem se ipsum respicere, vt obiectum suæ voluntatis, & velle dignitatem, seu conditionem suæ personæ ad opus applicare.

VII. *2. Assertio.* Secundo dicendum, posse actum interiorem habere ex circunstantia *quis*, aliquem valorem, seu dignitatem moralem, licet talis circumstantia non sit voluntaria: sed solum operatio ipsa. Patet exemplis, nam idem actus fidei, vel amoris est meritorius si fit à persona grata, non verò ab existente in peccato. Vt autem hoc habeat actus, sicut non pendet à cognitione, ita nec à voluntate operantis, quæ circa illam circumstantiam versetur. Nam licet quis omnino non cogitet de merito, nec de statu suæ personæ, an sit grata, imo quamuis hæc prorsus ignoret, reuera merebitur suis actibus coram Deo. Sicut ergo ad merendum non est necessarium, quod ipsum meritum, vt sic, sit voluntarium, & intentum, sed tantum quod honestas actus meritorii sit intenta, ita non est necesse, quod volun-

tas

tas intendat suum actum esse formatum per gratiam personæ operantis, sed solum, quod re ipsa ita sit, supposita alioqui honestate actus. Vnde iuxta opinionem D. Thomæ, idem actus contritionis, prout natura antecedit gratiam tanquã dispositio, non est meritorius de condigno: & tamen in eodem instanti, statim, ac persona fit grata, fit ille meritorius de condigno gloriæ: & tamen illa gratiæ infusio non est cogitata, aut cognita, nec in se voluntaria, sed à Deo solo prouenit. Hoc etiam confirmat exemplum Christi Domini, cuius opera habuerunt infinitum valorem moralem ex conditione personæ, non ratione voluntarij, sed ratione infinitæ dignitatis ipsius personæ, quæ per se ipsam informabat ipsos actus. Quinimo si illa dignitas personæ solum cõtulisset valorem per modum obiecti voliti, reuera non dedisset valorem infinitum, quia actus ex habitudiue ad obiectum infinitum non habet bonitatem infinitam: quia ipsa habitudo finita est, vt patet in amore Dei, & in actibus, quibus Beata Virgo offerebat filium suum, & totam dignitatem personæ eius pro salute hominum: nã ille actus obiectiue respiciebat infinitam dignitatem personalem Christi Domini: ex quo neque infinitam dignitatem, nec infinitum valorem habebant. Actus ergo Christi habebant infinitatem ex dignitate personæ, non vt ex obiecto, sed vt ex forma morali per se ipsam immediate informante, & significante tales actus, non quia voluntaria est, sed quia talis est. Vnde existimo cæteris paribus eundem valorem habitura opera Christi, etiamsi ipse suam vnionem hypostaticam ignoraret: quia etiam tũc opera illa essent Dei, & consequenter re ipsa Deificata per vnionem: quia hoc non pendet ex cognitione, vel scientia operantis: & tamen operum valor inde sumitur.

Vide autorẽ de Incarn.

VIII. Ratio à priori sumenda est ex differentia inter hunc valorem moralem & rectitudinem, seu honestatem actus: quia per honestatem fit homo rectus, & studiosus, quod intrinsece pendet ex cognitione, ac voluntate, quia voluntate efficimur boni, aut mali: at vero dignitas, seu valor operis formaliter non constituit bonum, & studiosum, sed resultat potius ex honestate operationis adiunctis aliis conditionibus & circunstantiis. Vnde solum pendet à voluntate in quãtum honestas in qua fundatur. Et ideo ad hunc valorem non est necessaria voluntas omnium circunstantiarum, & conditionum, quæ ad illum requiruntur, sed solum voluntas obiecti honesti. Declaratur, nam sicut posito actu libero, potest ex illo naturaliter resultare, verbi gratia, habitus, vel aliquid simile sine noua scientia, aut voluntate operantis, ita potest ad illum consequi proprietas aliqua moralis, quamuis ipsa non sit intenta per se, nec voluntaria in se: & huiusmodi est hic valor ad merendum, vel satisfaciendum: ad hunc ergo conferre potest conditio personæ operantis, absque nouo voluntario.

Resolutio quoad circunstantiam, Quomodo.

IX. Secundo loco agendum est de circunstantia *quomodo*, quæ distingui potest, nam quædam est physice, & realiter attingens actum voluntatis, vt est intensio. Alia solum moraliter pertinens, vt est maior aduertentia, maior passio antecedens. Dicendum est ergo primo ex circunstantia *quomodo*, quoad intensionem augeri bonitatem actus physice, & naturaliter. Probatur ex dictis, quia in actibus ex obiecto bonis, de quibus agimus, bonitas est ipsa entitas actus: sed per intensionem augetur realiter hæc entitas in ordine ad idem obiectum: ergo augetur intrinsece, & realiter ipsa bonitas actus. Patet consequentia; quia sicut primus gradus dicit habitudinem ad tale obiectum, & ita bonus est, ita secundus, & tertius, & omnis alius similem dicit habitudinem: ergo quilibet gradus per se ipsum, & intrinsece est realiter habens maiorem bonitatem, quod totum augmentum manifeste est intra eandem speciem, cum sit in ordine ad idem formale obiectum. Vnde eo modo, quo quis opinatus fuerit de hoc augmento intensiuo quoad entitatem, etiam opinari debet quoad bonitatem, quod sc. fiat per additionem, vel per maiorem radicationem, vel per vtrumque simul.

1. Assertio.

Atque ex hac ratione intelligitur veritatem hanc non discordare à D. Thoma dicente, actum interiorem tantum sumere suam bonitatem ex obiecto: nam hæc bonitas, quæ sumitur ex intensione, etiam sumitur ex obiecto: quia sicut absoluta entitas actus dicitur bona ex obiecto, quamuis per suam entitatem bona sit, quia illa entitas respicit obiectum tanquam terminum suę habitudinis, & specificationis: ita idem actus secundum totam intensionem suam, quæ nihil aliud est, quam quædam integritas entitatis eius, & est in se magis bonus per illam entitatem, quam per intensionem acquirit, & tamen totam bonitatem habet ex obiecto, quia etiam terminus habitudinis, quam totus ille actus secundum totam entitatem, & omnes gradus habet, est idem obiectum: licet enim non requirat in actu tantam, vel tantam intensionem, tamen secundum totam honestatem suam diligibile est tota illa intensione: & ita ex honestate illa obiectiua sumitur honestas formalis in tota illa intensione. X.

Sed quæres, vtrum actus ex obiecto bonus, possit fieri malus ex intensione actus, nam si hoc fieri potest, falsum erit intensionem, vt sic, per se conferre ad honestatem. Videtur autem id accidere posse, quia sicut in aliis circunstantiis virtus consistit in mediocritate, ita etiam in intensione: ergo ex nimia intensione potest actus fieri malus, etiamsi cętera non mutentur, vt si proximus tanta intensione diligatur, sicut Deus. Et ratio esse potest, quia sicut vnum obiectum est melius alio, ita secundum rectam rationem videtur maiori intensione appetẽdum, quam aliud: ergo si minimum bonum maxima intensione ametur, erit actus inordinatus. Vnde de ipsa iustitia dicit Scriptura Ecclesi. 7.17. *Noli esse iustus multum.* XI.

Respondetur non posse actum priuari bonitate, quam habet ex obiecto propter intensionem tantum: imo fieri non posse, quin ex eo capite bonitas semper augeatur. Quia ratio facta *nu.9.* formaliter, & vniuersaliter concludit: necesse est enim intensionem actus tendere in idem obiectum formale, à quo solo pendet hæc bonitas. Item quia quodlibet bonum honestum, vt sic, secundum rectam rationem diligi potest toto conatu, quem voluntas adhibere potest, quia totus ille est proportionatus tali obiecto, & ex natura rei, non est prohibitus, nec per se loquendo impedit aliquod bonum debitũ rationali naturæ. Vnde in exemplo posito, diligere proximum tãta intensione, sicut Deum, non est malum: imo habitus charitatis de se est æque intensus respectu vtriusque, & de se inclinat ad eliciendum omnem actum secũdum omnem latitudinem, & effica- XII.

efficaciam suam: minori ergo bono non debetur minor intensio actus, sed actus minus nobilis secundùm substantiam: sicut in naturalibus nobiliori formæ non semper debetur dispositio magis intensa: sed solum melior dispositio in specie, vel alia ratione, licet in intentione possit esse æqualis. Dixi autem actum non amittere bonitatem, quam habet ex obiecto propter intentionem: nam aliud est inquirere, an ex accidenti possit illi coniungi aliqua malitia occasione intensionis; vt si ex nimio affectu ad actum non præceptum, etiam bonum omittat præceptum: sed hoc etiam habere potest locum in actu remisso in substantia ipsius actus, de quo dicemus postea.

XIII. Sed adhuc quæret aliquis an eadem proportione augeatur bonitas actus, qua augetur gradus intensionis, ita vt actus, vt quatuor, æquiualeat quatuor gradibus, vt vnum. Respõdetur comparationem fieri posse vel physicè, & in genere entis, vel in ordine ad effectus morales, vt sunt meritum &c. Priori modo pendet comparatio ex quæstionibus physicis. Vtrùm gradus intensionis sint omnino eiusdem rationis & æqualis latitudinis, & quomodo in eis sumenda sit: quæ non sunt nobis disputandæ: videantur dicta in Metaph. Solum est illa regula seruanda, ita esse loquẽdum de bonitate, sicut de entitate, & ad minimum videtur certum, actum duplo intensiorem æquiualere imperfectione duobus actibus remissis æqualibus: superare etiam in physica efficacia in ordine ad habitum, quia intendit illum, quòd non possunt facere actus remissi, si iam habitus sit intensus vsque ad latitudinem vniuscuiusque. Probabile etiam est actum intensiorem excedere in perfectione indiuiduali suæ entitatis secundùm illos gradus, in quibus superat actus remissiores. Et propterea non possunt actus remissi, licet in infinitũ multiplicentur, ad illam perfectionem, & bonitatem attingere.

XIV. At verò iuxta secundam comparationem moralem dicendum est, secundùm variam æstimationem, & considerationem posse vnum actum intensum aliquando superare plures remissos, interdum verò plures remissos superare intensum. Nam si in vno solo actu intenso tot sint gradus bonitatis intensiuæ, quot sunt extensiuæ in multis actibus: videtur valde probabile illum vnum actum pluris valere moraliter, quàm omnes alios simul sumptos, quia in numero ponitur æqualitas: & alioqui probabile est gradus intensionis habere maiorem quandam perfectionem indiuidualem Et præterea ipse actus intensus maiorem difficultatem moralem habet inquantum fit per modum vnius maioris impetus. Vnde etiam aptior est ad perficiendam voluntatem. Nihilominus tãta potest esse multitudo remissorum actuum, vt moraliter excedat vnum intensum: nam in ordine ad morales effectus multitudo multum confert: imò interdum fieri potest, vt actus plures imperfectiores in bonitate specifica superent in merito, & in valore actum essentialiter perfectiorem, sicut è cõtrario fieri potest, vt furtum in magna quantitate sit maius peccatum quoad demeritum, quàm vnum homicidium, licet quoad essentialem malitiam sit semper inferioris speciei: ergo multo magis poterit intensio multitudine actuum compensari, præsertim quia in ipsa multiplicatione actuum est quædam moralis difficultas ad perseuerantiam pertinens, quæ potest augere æstimationẽ moralem: sic enim facilius est vno momento superare grauem tentationẽ, quàm frequenter, & continuè vincere plures leuiores Non igitur potest generalis regula tradi, sed omnia pensanda sunt, nam ex vtroque capite potest esse excessus.

Secundò dicendum est, vt actus voluntatis augeatur ex intensione, non esse necessarium, vt ipsa intensio sit voluntaria per modum obiecti, sed satis esse quòd sit voluntaria per modum actus. Probatur: nam in primis, vt voluntas intensiùs, & remissiùs operetur, non oportet, vt intellectus directè cogitet de intentione, quin potius stante eadem omnino directa cognitione obiecti potest voluntas intensiùs, & remissiùs operari, vt videtur ipsa experientia notum, & ratione, quia scilicet proposito obiecto volũtas est libera ad operãdum, & non operandum, ergo etiam est libera ad intẽsiùs, & remissiùs operãdum, quia hæc eiusdem rationis sunt. Item quia si voluntas potest operari circa obiectum, sic præcise propositum directè absque reflexione supra intensionem actus: ergo aliquid determinate potest operari: ergo cum aliqua intensione, quia non potest actus fieri sine aliqua intensione, ergo cum maiori, vel minori intra latitudinem efficacitatis ipsius, quia non est maior ratio de vna intensione, quam de alia. Tandem actus voluntatis semper in re habet determinatam intensionem, quam non potest determinare intellectus, quia non cognoscit quanta sit in re, ergo gradus intensionis non determinatur in actu voluntatis: potest ergo esse intensio maior, vel minor in actu voluntatis, quamuis non sit directe obiectiue voluntaria, sed tũc augebit bonitatem actus: ergo, vt hæc circumstantia augeat, non est necessarium *directe voluntarium* per modum obiecti, sed solum per modum actus. Probatur minor, quia in illo actu aucta est entitas voluntaria, & libera in ordine ad idem obiectum honestum, ergo aucta est bonitas, iuxta dicta in præcedente conclusione. Secundo est euidens ratio, quia, vt actus voluntatis absolute, & quoad substantiam sit bonus ex obiecto, non est necesse, vt sit voluntarius per modum obiecti propositi reflexè, vt per se est euidens, alioqui & procedendum esset in infinitum, & actus interior non esset per se bonus, sed tantum per denominationem ab alio, sicut exterior, quod supra ostensum est esse impossibile: ergo idem dicendum est de tota intensione actus. Probatur consequentia, quia intensio non est distincta à substantia, & entitate actus, sed est quædam integritas illius. Vnde in actu intenso non potest assignari aliquid quod per se sit voluntarium, & aliquid quod sit voluntariũ per aliud, sed vnusquisque gradus per se est voluntarius, & quælibet pars, imò quodlibet indiuisibile cuiuscũque gradus, quia eadẽ est ratio de omnibus, quia omnia sunt à voluntate per modum actus eliciti totaliter, aut partialiter. Vnde intelligi nõ potest quòd substãtia actus sit bona hoc ipso quòd est voluntaria per modum actus, quin tota intensio sit eodem modo bona cum eodem *voluntario*. XV. 2. *Assertio.*

XVI. Et hinc primo colligitur facilè differentia inter hanc circũstantiã & supra tractatas. Nã aliæ non cõferunt ad bonitatẽ per se ipsas dando actui entitatẽ, sed solum, vt terminãtes habitudinẽ actus ad ipsas. Et ideo necesse est, vt sint voluntariæ per modũ obiecti. At vero intensio dat actui ipsam entitatẽ per quã voluntas tendit in obiectum volũtariè, & tantũ esse debet eo modo voluntaria, quo ipse actus. Hinc secundo facile solui-

soluitur ratio dubitandi quantum ad hoc spectat: nam præter *voluntarium directum*, & indirectū obiectiuè quod in illa ratione proponitur datur voluntarium per modum actus, quod reducitur ad voluntarium directum: & virtualiter reflexum: reperiturque in solo actu elicito à voluntate, vt suprà dictum est. Et consequenter in tota intensione eius, quia tota est à voluntate elicita. Ad hoc autem voluntarium non est necessaria directa cognitio ipsius actus, vel intensionis eius in se ipso, sed sufficit practica cognitio obiecti per modum diligibilis. Et hæc pars confirmari etiam potest rationibus factis in priori parte, presertim illa, quod intensio actus tantum præcisè auget bonitatem, quantum ipsa in re est: & tamen sæpe ab operante non cognoscitur præcisè quanta sit: & consequenter nec directè intenditur per modum obiecti, non est ergo hoc necessarium: neque vllum Theologorum inuenio, qui contrarium docuerit, nec rationem probabilem, quæ id suadeat.

XVII. 3. *Assertio.* Dicendum tertiò. Circunstantia *quomodo*, quæ consistit in morali modo operandi liberè, & modo humano, non auget physicè, & intrinsecè bonitatem actus, sed potest augere morales proprietates eius in ordine ad operandum, scilicet, vt illi tribuatur ad maiorem laudem, vel meritum. Vtrùmque facile est ex principiis positis. Primum, quia actus omnino idem quoad entitatem, & habitudinem ad obiectum potest magis, vel minus liberè exerceri absque sui mutatione, solùm ex maiori aduertētia rationis: vel quia procedit ex maiori vel minori antecedēte inclinatione: ergo hic modus operandi non variat intrinsecè bonitatem actus; nam hæc consistit in ipsa habitudine actus ad suum obiectū. Vnde dicebamus suprà eundem actum charitatis, qui priùs liberè fiebat, si postea necessariò continuetur, retinere eandem bonitatem, licèt non retineat eandem moralitatem: ergo multo magis potest actus fieri magis, vel minus liberè cum eadem intrinseca bonitate, sicut habitus virtutis æquè intensus æquè bonus est, siue sit liberè acquisitus, siue omnino ab extrinseco datus. Secunda autem pars constat, quia ad meritum, vel laudem, aut similes proprietates non tantum confert bonitas actus, sed etiam libertas: quia hæ proprietates cùm sint morales, non consequuntur actum tantùm, vt est quoddam ens, sed etiam vt actus moralis est: ergo aucta moralitate actus, possunt & ipsæ augeri. Item quia aliud est actum esse bonum, aliud verò attribui operanti: nam illud prouenit ex obiecto, & habitudine ad illud. hoc verò ex modo operandi, qui includat libertatem. Potest autem idem actus magis, vel minus attribui operanti ad laudem, & meritum ex diuerso modo, quamuis intrinseca habitudo ad obiectum eadem sit, præsertim, quia etiam ille modus operandi pertinet ad perfectionem hominis, & operationem eius, quatenus humana est.

XVIII. Dices. Ergo diuina gratia diminuit meritum vel laudem operationis, quia inclinando volūtatem minuit libertatem eius. Vnde tanto magis minuet, quanto vehementior fuerit gratiæ excitatio. Vnde fiet opera Christi Domini esse ex hoc capite minori laude digna, quia esto fuerint libera, saltem fuerunt minùs libera, cùm eius voluntas esset ad bonum determinata. Respondetur ad priorem partem simpliciter negando sequelam, quia, vt suprà indicaui agendo de voluntario, gratia ita inclinat voluntatem, vt illuminet intellectum, & quoniam ex vtroque capite pendet libertas, potest magis ex cognitione, & illuminatione augeri, quā ex inclinatione minuatur. Accedit quòd licèt ex eo capite aliquo modo minuatur indifferentia, augetur tamen perfectio operis. Et idem maiori ratione dicendum est in Christo quamuis negari non possit, quin aliquo ex capite, & secundùm quid diminuantur propritates morales ex hac parte. Nam in Christo Domino non habuit locum laus illa Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus*: & in quocunque opere gratiæ minus habet homo, quod sibi attribuat, iuxta id 1. Corinth. 1. 4. *Quid gloriaris, quasi non acceperis?* & illud, *Non ego sed gratia Dei mecum.*

XIX. 4. *Assertio. Probatur ex parte intellectus.* Vltimò dicendum est ad huiusmodi augmētum non esse necessarium *voluntarium indirectum* per modum obiecti, sed sufficere per modum actus. Declaratur, & probatur, quia hic modus operandi ex duobus pendet, ex perfecta aduertentia intellectus, & facultate voluntatis. Ad primum nullum voluntarium requiritur: nam si intellectus plenè aduertat, etiamsi aduertentia sit prorsus naturalis, & antecedens prorsus *voluntarium*, potest ex illa oriri actu perfectè liber, & voluntarius. Atque ita contingit in operibus gratiæ, quando intellectus præuenitur, & illuminatur ante omnem concursum voluntarium: atque idem potest accidere in operibus naturæ. Ratio autem est, quia aduertentia intellectus non est principium libertatis voluntatis, eo quòd ipsamet aduertentia sit libera, vel voluntaria: nam actus intellectus natura sua antecedit actum voluntatis, cùm tamen liber esse non posit, nisi per denominationem, à voluntate. Neque etiam confert aduertentia ad libertatem, vel bonitatem actus voluntatis tanquam forma intrinseca afficiens ipsum, neque tanquam terminus, seu obiectum ad quod tendat directè actus voluntatis, sed solum tanquam applicans obiectum, & ostendens quid bonitatis, vel malitiæ in illo sit: ad hoc autē munus nihil refert quod ipsa aduertentia sit voluntaria, sed solùm quòd in suo genere sit perfecta, id est, quod perfectè manifestet obiectum secundùm omnes rationes, quæ possunt voluntatem inclinare, aut retrahere.

XX. *Probatur etiam ex parte voluntatis.* Alterum principium erat facultas voluntatis, in qua etiam est influxus positiuus, in quo consistit ratio *voluntarii*, de quo iam dictum est per se esse voluntarium, & hoc sufficere: nam hic influxus, seu conatus in re coincidit cum intensione. Est præterea indifferentia voluntatis, quę consummatur per potestatem non operandi, à qua actus denominatur *liber*: & de hac constat non oportere, quòd sit obiectiuè voluntaria, vt actus denominetur *liber*, vt inde habeat laudem & meritum: ergo nec etiam vt sit magis liber, & magis laudabilis, est necessarium huiusmodi voluntarium, sed sufficit, quòd in re ipsa hæc potestas, seu indifferentia voluntatis sit maior, & quòd cum illa sic existente se applicet ad volendum. Consequentia patet à paritate rationis, & ex omnibus dictis de intentione, quæ hic applicari possunt. Antecedens constat, quia aliàs procedendum esset in finitum, vel sistendum esset in aliquo actu necessario, à quo non possunt subsequētes actus habere, quòd liberi sint. Probatur quia si ad libertatem, & laudem actus necesse est, quòd ipsa libertas sit obiectiuè proposita, & directè volita, quæro de illo actu, quo volita est, vtrùm sit liber, nec ne? Si non est liber, erit necessarius: ergo actus volitus, seu imperatus ab illo, non poterit ex eo capite esse liber. Si autem est liber, peto vlterius vtrùm eius

libertas

si hoc affirmetur, iterum rogabo de illo, & procedetur in infinitum. Si autem negetur, concludimus ad actum liberum non esse necessarium libertatem esse obiectiue, & directe, volitam, & ita sistēdum erit in primo actu libero. Ratio autem à priori sumenda est ex dictis supra de libertate, nam hæc denominatio non sumitur ab intrinseca entitate actus sola, neque ex habitudine ad obiectum, sed à potentia, quæ ita voluntarie se determinat, vt possit suspendere suum influxum: & ideo ipsa intrinseca ratio *voluntarii* cum potestate voluntatis sufficit ad hunc modum operandi, & proprietates morales, quæ ex illo resultant, vt à fortiori constat in malis actionibus.

Resolutio quoad circunstantiam, Quando.

XXI. *1. Assertio.* Tertio loco dicendum est de circunstantiā *Quando* quoad durationem intrinsecam. De qua dicendum primo ex hac circunstantia non augeri intrinsecam, & realem bonitatem actus volūtatis. Probatur, quia dictum est hanc bonitatem nihil aliud esse, quam entitatem actus tendentis ad tale obiectum: sed hæc entitas non augetur: nec variatur ex vi huius durationis: suppono enim huiusmodi actum esse entitatem permanentem, quæ tota simul potest incipere, & durare: nam in his rebus duratio etiam est permanens, & indiuisibilis, id est, carens successione: ergo ex vi illius non potest fieri augmentum intrinsecum, & reale in bonitate actus: nam hoc intelligi non potest sine successione, & mutatione aliqua in ipsa entitate actus. Dices, in hac duratione posse augeri, vel minui entitatem actus, si potentia magis, vel minus conetur. Respondetur illud augmentum non pertinere ad circunstantiam durationis, sed intentionis: hic autem loquimur præcise ex vi durationis eius, quod incipit esse, & idem permanet: nam si aliquid ei addatur, illud vt sic, non dicetur proprie durare, seu permanere, sed superaddi, quamuis illud postea durare possit: & tunc de illo erit eadem ratio.

XXII. *2. Assertio.* Dicendum secundo hanc durationem, si modo nostro intelligendi, super coëxistentiam ad nostrum tempus maior sit, nonnihil conferre ad dignitatem, vel proprietates morales, quatenus illa met bonitas actus tribuitur operanti ad maiorem laudem, vel meritum, quo plus illam conseruat, & in ea durat. Declaratur, nam duratio rei metaphysice, & realiter considerata, simul cum re incipit, nam vel est existentia eius, vel cum illa necessario proportionaliter coniuncta: si ergo consideretur actus voluntatis prout in primo instanti factus, in illo habet totam durationem suam, & sic nihil addit moraliter duratio illi actui: quidquid sit de physica, seu metaphysica distinctione, quia est omnino necessario coniuncta cum illo. Potest autem vlterius considerari, vt perseuerans, seu coëxistens alicui tempori necessario, & vt sic, dicitur augere moralitatem, & æstimationem actus. Quod videtur manifestum ex communi consensu sapientium: quia melius esse putant longiori tempore in eodem actu amoris Dei, vel orationis durare, quā breui: eadem autem ratio est de comparatione temporis ad instans. Item, quamuis Deus rem conseruando, in ea nihil nouum efficiat, præter id, quod fecerat producendo, sed solum in eadem actione perseueret: nihilominus maius est beneficium conseruationis, quam productionis, vt per se videtur notum: ergo similiter, licet voluntas conseruādo suum actum nihil efficiat nouum præter id, quod fecerat producendo, nihilominus id est maius Dei obsequium, moraliter loquendo. Ratio vero à priori est, quia licet in illa perseuerantia non fiat res noua, & tamen continuum quoddam exercitium libertatis, ratione cuius ille actus magis, ac magis tribuitur operanti, in quo est quædam moralis distinctio, & successio in hoc quod semper potest voluntas suspendere actum, quem conseruat: & ideo in hoc meretur maiorem laudem.

XXIII. *Nominaliū obiectio.* Sed contra conclusionem hanc, & vltimam rationem insurgunt Nominales, dicentes actum libere à voluntate elicitum pro aliquo tempore non libere, sed necessario conseruari, & ideo pro illo tempore nec physice, nec moraliter augeri bonitatem actus: transacto vero illo tempore quod vocatur *continuationis necessariæ*: si vlterius conseruetur: iam id libere fieri, & inde moraliter augeri. Quod argumentum fuit ab illis inuentum ad vitandum commune sophisma de infinito augmento meriti, vel demeriti, de quo postea. Ita Gregor. *in 2. distinct. 3. quæst. 1. artic. 2. ad 4.* late Almaynus *quæst. de libero voluntario art. 7. 2. opinione, argumento tertio*, idem indicat *tractatu secundo, moralium cap. 9.*

XXIV. *Quo sensu dicta obiectio admitti possit.* Hæc vero opinio duobus modis potest intelligi. Primo quod illa necessaria continuatio intelligatur per indeterminatum tempus. Et hoc quidem sensu, quidquid aliqui dicant, nullum habet in Theologia errorem, quia etiam si illa opinio admittatur, nihilominus fatendū est, post primum instans merendi vel peccandi, in quolibet instanti signato posse hominem desistere à peccando, & pœnitere, &c. Quia ante quodlibet instans signatum potest volūtas desistere ab illo actu: quia post tempus indeterminatum potest voluntas desistere ab illo actu, quia tempus indeterminatum non potest claudi inter duo instantia signabilia. Et in hoc sensu habet in Philosophia aliquod fundamentum hæc opinio, scilicet, quod res permanens non potest in eodem instanti desinere, in quo incipit, & in aliquo actu id videtur necessario admittendum, sc. quando actus voluntatis incipit esse coëxistendo tempori, & non instanti nostri temporis: absolute tamen id non est necessarium propter rationes quas statim insinuabo. Neque repugnat rem permanentem vno solo instanti nostri temporis durare, quod sit, & primum, & vltimum sui esse: nam ista duo non inuoluunt repugnantiam, neque ille modus desinendi repugnat rei permanenti. Neque est cur Deus v.g. necessitetur ad conseruādam rem aliquo tempore, quam in instanti produxit: verum licet in hoc sensu admitteretur hæc opinio, negandum non esset, quin in quodlibet instanti signato moraliter augeatur actus quandoquidem libere conseruatur: & ita nihil fere deseruiet ad vitandam difficultatem, quam soluere cupiunt.

XXV. *Alter sensus obiectionis Nominaliū impugnatur multipliciter.* Alio ergo modo intelligi potest de mora temporis certa, & determinata. Quo sensu multis videtur erronea hæc opinio, nam ex illa sequitur, esse signabile aliquod tempus, vel minimum, in quo non possit homo pœnitere, sed sit obstinatus in malo, & consequenter si illud sit vltimum tempus vitę, sequitur pro aliquo tempore dum adhuc viuit esse extra statum salutis. Præterea videtur hæc opinio contra Aristotelem 3. *Ethicorum capite quinto*, dicentem: Actuum nostrorum à principio vsque ad finem domini sumus. Præterea est contra rationem, vt dicam, nec deseruit ad soluendam difficultatem, quia con-

licet demus esse aliquam morulam necessariæ continuationis, in qua actus moralis non crescat: si vero post illam conseruetur, iam crescit, & tunc si duret per aliud breue tempus, in illo erunt infinita instantia: & redibit eadem difficultas de augmento infinito in illis instantibus. Respondere possunt, vt significat Almaynus, hanc necessariam continuitatem non solum esse in prima morula, sed etiam in secunda, ita vt si post primam finitam incipiat vlterius conseruari, necessario per aliam morulam conseruari debeat: & sic de tertia, & reliquis. Sed hoc friuolum est, & improbabile: quia cum sequentes morulæ non sint diuisæ à prima cum qua continuantur, nulla potest probabilis ratio reddi illius continuationis necessariæ. Sicut in Philosophia dicitur, quamuis res naturalis terminetur ad minimum per se existens, non tamen inexistens: & ideo non est necesse, vt id quod additur minimo, sit illi æquale: Sic autem esset in præsenti. Ratio vero à priori est, quia nihil est quod necessitet voluntatem ad talem continuationem: nam si in instanti, in quo dicitur finita prima morula, potuit voluntas relinquere actum: ergo multo magis poterit in quolibet instanti, post illud: nam suppono aduertentiam intellectus esse eandem, & obiectum idem: quid est ergo quod inferat necessitatem: Quæ ratio etiam probat de quocumque minimo tempore, vel instante.

XXVI. 3. *Assertio.* Tertio, & vltimo dicendum, ad hoc augmentum non esse necessarium durationem actus esse obiectiue, & directe volitam, sed sufficere *voluntarium* per modum actus exerciti. Hoc probandum est eodem fere discursu, quem de intensione fecimus, nam in primis per se notum videtur, vt voluntas libere duret in actu, non esse necessarium intellectum cogitare de ipsa duratione, eamque proponere, vt obiectum in se volendum, quod satis constat experientia: & ratio est, quia sicut homo libere elicit actum non cogitando de libertate, nec de actu ipso, vt obiecto volendo, ita etiam potest libere conseruare sine illis reflexionibus. Item quia ille actus quandiu est, voluntarius est, quia intrinsece, & per se ipsum voluntarius est, & est à potentia, quæ ita illum conseruat, vt possit non conseruare: ergo etiam est liber quoad conseruationem suam: quia hæc libertas non consistit in denominatione ab illo actu, sed ab ipsa potentia: potest ergo actus magis, ac magis libere durare absque eo, quod duratio sit obiectiue volūtaria.

XXVII. Quod autem hoc sit satis ad morale augmentum actus patet, quia genus *voluntarii* sufficit ad primam, & quasi substantialem moralitatem actus: ergo etiam sufficiet ad morale augmentum eius. Item hoc probant rationes factæ in secunda conclusione: perseuerantia enim in bono actu non censetur augere laudabilitatem operantis propter alium actum distinctum, quo ipsa perseuerantia sit volita, sed propter conseruationem voluntariam, & liberam eiusdem operis: sicut dicebamus etiam de beneficio conseruationis. Quod patet primo, quia duratio hæc tantum in re ipsa auget bonitatem, quantum ipsa est in re, cum tamen non semper exacte cognoscatur: & consequenter neque obiectiue ametur, quantum reuera est, sed aliquanto magis, vel minus. Deinde, quia si solum conferret ad morales effectus quatenus voluntaria per alium actum distinctum: ergo non per se & intrinsece, sed solum per extrinsecam denominationem ab alio actu haberet hanc moralitatem, sicut de actu exteriori dicitur: quia ita vnusquisque actus est laudabilis, sicut est voluntarius, & liber: hinc ergo fieret ipsam durationem per se nihil addere, sed aliam voluntatem durandi: quæ voluntas simul in vno instanti habebit totam laudabilitatem ex obiecto suo, quod ponitur esse duratio alterius actus. Vnde si habeat aliquis voluntatem amandi Deum per horam, & amare incipiat, non magis merebitur, neque operabitur in tota hora quam in principio. Patet, quia prior voluntas amandi Deum per horam, simul habet totam laudabilitatem suam, neque crescit per durationem, quia illa non est voluntaria per alium actum, alias procederetur in infinitum. Rursus neque amor ipse Dei crescet per durationem, quia solum dicitur crescere per denominationem extrinsecam ab alio actu, qui semper est idem physice, & moraliter: ergo nullius actus duratio confert ad bonitatem, & meritum cuius contrarium supponebatur. Præterea, vt multitudo actuum augeat morales effectus, non oportet, vt ipsa multitudo sit directe volita, sed vt in actu exercito sit libera, & voluntaria per modum actus: ergo quoad hoc eadem est ratio de duratione. Atque idem argumentum potest sumi ex intensione, nam sicut intensio est de intrinseca entitate actus, qui per se ipsum voluntarie, ac libere fit, & intenditur, ita & duratio est ipsa intrinseca entitas actus, quæ per se ipsam libere, & voluntarie conseruatur. Et hinc sumitur ratio differentiæ inter hanc circunstantiam, & alias, quas vocamus *obiectiuas*, nam hæc non pertinet ad actum extrinsece, vt terminus alicuius habitudinis: sed est ipsamet entitas actus magis, ac magis durans; & ideo non auget per modum obiecti voliti per alium actum, sed per modum actus per seipsum voluntarii.

Sed occurrit commune argumentum, quia hinc videtur sequi infinitum augumentum in hac bonitate, seu merito actus, quia actus liber in primo instante quo fit, habet aliquam bonitatem & meritum certæ quantitatis: sed non habet minorem in eodem instanti, in quo conseruatur. Patet, quia est idem actus, eadem actio, eadem aduertentia, & libertas: ergo erit æqualitas in morali effectu: ergo si hic effectus per infinita instantia multiplicetur, erit augmentum simpliciter infinitum, quia constabit ex infinitis partibus æqualibus. Neque quoad hoc est similis ratio de augmento quod fit in motu physico per singula instantia: quia ibi nulla quantitas effectus respondet vni instāti: hic autem in primo instante fit aliquis effectus alicuius quantitatis, & videtur idem fieri in quolibet instante conseruatiuo: quia nulla est resistentia, aut alia conditio, vnde minuatur. XXVIII. *Communis obiectio cōtra proxime dicta.*

Propter hanc difficultatem negant aliqui præcedentem conclusionem, & putant requiri ad hoc augmentum, vt duratio actionis sit directe cognita, & voluntaria. Et nunc respondent non esse infinitum augmentum, quia illa duratio nō distincte, sed confuse cognoscitur per modum vnius, & eodem modo est voluntaria. Sed hic modus dicendi in primis dicit aliquid per se incredibile, vt argumenta facta ostendunt. Deinde non soluit difficultatem, nam primo inquiro, an si hæc duratio fuerit cognita eo modo, quo non cognosci potest, & voluntati proposita, & directe amata, & sic postea exercita, an [inquam] augeat bonitatem, ac meritum. Si non auget: ergo simpliciter perseuerando in actibus bonis eo modo, quo nunc possumus, nec magis meremur, nec efficimur moraliter meliores, XXIX. *Vt à quibusdam euadatur.*

cuius

cuius contrarium supponitur. Si autem auget, redit idem augmentum cum eadem proportione, nam cum hoc genere cognitionis, & voluntarii aliquid respondet operationi, vt productæ in primo instante: ergo cum eadem cognitione, & eodem voluntario aliquid æquale respondebit in singulis instantibus conseruatiuis: ergo illo modo nihil expeditur difficultatis. Et præterea in Christo Domino, vel in Angelo potest intelligi distincta cognitio totius durationis, & voluntas directa illi respondens, & non propterea erit augmentum infinitum, quia nec voluntas, quæ fertur ad durationem vnius horæ sic cognitam, potest esse infinitæ bonitatis, & meriti: quia habet obiectum simpliciter finitum: & licet esset infinitum, tamen obiectiue propositum non daret infinitam bonitatem actui finito, vt supra dictum est. Neque etiam actus ipse exercitus per horam, & quasi imperatus ab ipsa voluntate, potest habere infinitatem prædictam, quia neque ex se cum sit simpliciter finitum, neque per denominationem ab actu imperante, cum ille etiam finitus sit, vt est ostensum.

XXX. *Vera responsio per distinctionem* Mihi videtur distinguendam esse, moraliter loquendo, substantiam actus, ac perseuerantiæ eius: & productionem, à conseruatione eius, & dicendum his duobus respondere distinctos effectus morales, & quasi diuersas bonitates, seu laudabilitates morales. Quarum vna non est cum altera confundenda, nam vna est quasi substantialis, altera quasi accidentalis actui, & vt producto secundum substantiam respondet illa bonitas, quam ex vi suæ speciei, & indiuiduæ entitatis habet, & illi statim respondet certum meritum, & præmium, siue ille actus in instanti fiat, siue per coexistentiam ad nostrum tempus: & siue multo, siue paruo, imo etiamsi nullo tempore conseruetur, sed tantum vnico momento duret: quia in illo simul habet totam suam bonitatem substantialem. Altera vero bonitas, [quam veluti accidentalem vocamus] respondet perseuerantiæ in eodem actu: quia hoc est accidentale morale ipsius actus: hæc autem perseuerantia intrinsece includit quendam modum successionis secundum coexistentiam ad nostrum tempus, & moralem valorem, quia perseuerantia, vt sic, non potest intelligi tota simul. Vnde si quid meriti, vel præmii respondet huic perseuerantiæ, non intelligitur augeri, nisi per modum successiuorum, & ideo licet aliquo tempore continuo augeatur, non fit augmentum infinitum: & secundum hanc rationem augmenti non respondet singulis instantibus aliqua pars aliquota, sed aliquod quasi continuatiuum illius augmenti: imo quoad hoc augmentum vnius instanti additio, vel diminutio non auget valorem moralem, vt si quis perseueret in vno actu bono per horam vsque ad vltimum instans intrinsece, alius vero extrinsece, non minus merebitur hic, quam ille, quia ille terminus necessitate quadam consequitur in præmio.

XXXI. *Ad cõfirm. eiusdem obiectionis in num. 28.* Quare non est quoad hoc eadem ratio de primo instanti productionis actus, nam tunc non est bonitas, nec meritum in actu ratione perseuerantiæ, quæ nondum incepit intrinsece, sed ratione substantiæ, & productionis actus, quæ licet physice sit eadem actio cum productione, tamen moraliter habent diuersam rationem & diuersum exercitium libertatis: & ideo non oportet, vt si actus ex vi suæ substantialis productionis libere factæ habet aliquem moralem valorem, ille æqualiter augeatur in singulis instantibus conseruationis, & ita facile expeditur tota difficultas tractata.

XXXII. *Instatur cõtra proxime dicta ab incommodo.* Solum superest incommodum, quod multis videtur maximum: nam sequitur plus mereri hominem interrumpendo actum, & producendo alium similem, quam durando in eodem actu per æquale tempus, cæteris paribus. Consequens autem videtur falsum: ergo sequela. Probatur primo, quia dictum est non esse tantum valorem in singulis instantibus conseruationis, quantum in productione ipsa. Vnde fit posse esse maiorem valorem in sola productione indiuisibili, quam in aliquo tempore conseruationis, nam ille valor, qui correspondet productioni actus, est certæ, & determinatæ quantitatis, supposita determinatione in obiecto, intensione, & aliis circunstantiis: valor autem, qui correspondet conseruationi, est maior in maiori tempore, cæteris paribus: vnde tantum potest diminui ex breuitate temporis, vt non adæquet alium valorem, & tamen si intra illud breue tempus fierent duo actus, essent æqualis valoris: ergo necesse est fateri intra aliquod tempus plus valere duos actus, quam vnum. Deinde videtur euidens augmentum, quia intra quodlibet tempus, quantumuis breue possunt fieri plures, & plures actus discontinui in infinitum: quia nullus requirit certam temporis durationem: & quilibet eorum habet totum valorem, qui est in actu ex vi productionis, & substantiæ eius: ergo fieri non potest, vt actus durans per horam æquiualeat multitudini actuum, qui intra eandem horam fieri possunt: alias æquiualeret tribus æqualibus actibus, & sic in infinitum: vnde necesse esset in se habere valorem infinitum. Minor autem, scilicet consequens esse falsum, probatur: quia cæteris paribus, melior est vnitas, quam multitudo: & beato melius est perpetuo eodem actu amare Deum, quam interrumpere amorem successiue multiplicando actus, præsertim quia in hac discontinuatione cessat homo ab operatione bona: conseruando autem actum non cessat. Denique, quia indiuisibilis distinctio actuum videtur valde accidentalis, & per accidens ad bonos amores: imo interdum fieri posset sine aduertentia hominis Deo variante influxum suum.

XXXIII. *Quorundã solutio.* Nonnulli vt fugiant hanc difficultatem negãt in multis actibus æqualibus in intẽtione, & aliis conditionibus esse maius meritum præmii essentialis, quam in vno: & consequenter idem negant de actu magis, vel minus durante: & ita ad difficultatem negant sequelam argumenti, quia neque ex multitudine, neque ex duratione crescit hoc meritum quoad essentiale præmium, concedunt tamen posse augeri quoad accidentales, vel quoad varios titulos eiusdem præmii essentialis. Sed hi incidunt in maius inconueniẽs, & non soluunt difficultatem: negare enim actũ amoris Dei, v. g. esse meritorium vitæ æternæ solum, quia in operante alius similis, vel æqualis præcessit, plus est, quam falsum, & à sana doctrina alienum. Item quia si est inconueniens admittere maius meritũ in multis actibus, quã in vno æqualis temporis, quomodo non est maius inconueniens in vtroque, scilicet in multitudine actuum, & in maiori perseuerantia eiusdem actus negare maius meritum, quam in vno solo actu minoris durationis. Quod vero non expediatur difficultas, patet, quia si augetur præmium accidentale de eodem inferam maius respondere multis actibus, quam vni æque duranti, vel ratione solius durationis debere infinite augeri illud præmium accidentale. Similiter cõceden-

cedendum erit, aut in pluribus actibus esse plures titulos meriti, quam in vno æque durante, aut hoc ipso, quod idem actus aliquo tempore durat, deberi illi præmium essentiale infinitis titulis æqualibus respondentibus singulis instantibus, quod per se est absurdum. Et inde sequitur non posse, Deum ad æqualitatem præmiare actum durantem pro aliquo tempore, si velit dare distincta præmia pro singulis titulis meriti.

XXXIV. Alii, vt hæc omnia argumenta tollant, negant durationem actus vt sic quidquam conferre ad meritum, si cætera sint paria in cognitione & operatione voluntatis. Sed hi plus concedunt, quam in argumento sit illatum: quia ex hoc non solum sequitur aliquam multitudinem actuum posse in valore morali superare durationem, sed etiam sequitur semper superare, etiam si duratio vnius actus sit integri diei, & duo actus sint tantum duarum horarum, quia illa duratio nihil addit. Consequens autem videtur absurdum: & argumenta quibus probauimus conclusionem *in num.* 26. *&* 27. satis improbant hanc sententiam.

XXXV. *Vera respon sio ad dictā instantiam in n.* 2.32. Suppositis ergo his tribus veritatibus, prima quod duratio auget: secunda, quod multitudo actuum etiam auget: tertia quod sola duratio non auget infinite: non video quomodo posit negari sequela argumenti, neque ex consequente sequitur inconueniens aliquod: nam in interruptione duo intelligi possunt. Vnum est, cessatio ab actu, & hoc per se non confert, neque auget bonitatem, aut meritum: sed potius de se minuit: & per se loquendo hoc non est necessarium ad multiplicandos actus: nam potest voluntas libere ab vno actu immediate transire ad alium absque alio medio. Aliud est libera productio noua noui actus, & hæc per se potest conferre magis, quam sola conseruatio eiusdem actus ex fundamento supra posito, quod hæc productio ex vi ipsius substantiæ actus, vt abstrahit à duratione & perseuerantia, habet suum certum valorem, qui non est separabilis ab ipsa, nec augetur, nec minuitur per perseuerantiam, sed est totus simul. Deinde potest moraliter explicari, quia quando voluntas repetit actū maiori quodam dominio, & libertate operari videtur: nam postquam iam est ad actum determinata, ipsa continuatio quasi naturaliter sequitur, & libertatis vsus magis videtur necessarius ad suspendendum actum, quam ad durandum in illo. Imo ipsemet actus videtur aliquo modo inclinare ad suam conseruationem: & ideo in noua actus productione est nouum exercitium libertatis omnino distinctum: quare mirum non est, quod ex hac parte augeatur valor moralis.

DISPVTATIO VI.

De bonitate actus interioris voluntatis ex fine.



Finis quatenus voluntatem mouet, & excitat, ad obiectum voluntatis pertinet: quatenus vero interdum esse solet extra substantiam actus, inter circunstantias numeratur, & ideo postquam de bonitate ex obiecto, & circunstantiis dictum est, commode explicanda sequitur bonitas ex fine sumpta, de qua re tactauit D. Thomas 1.2.q.18. per varios articulos, *& q.* 19. *art.* 7. *& octauo.* quos omnes in hac disputatione exponemus.

SECTIO I.

Vtrum bonus finis sit necessarius vt actus voluntatis sit bonus.

Primo supponendum est duobus modis versari volūtatem circa finem: Vno modo propter se: alio modo circa alia propter ipsum: & hoc modo distingui solet in genere duplex motus volūtatis in finem, scilicet intentio, & electio, comprehendendo tamen sub intentione simplicem voluntatem, & amorem, seu desiderium finis propter se ipsum, & sub electione comprehēdēdo vsum, & quemcumq; alium actum, qui versatur circa aliquod obiectum propter extrinsecum finem. I. *Notatio* 1. *pro resolutione.*

In quo est secundo aduertendum duobus modis posse actum voluntatis versari circa aliquid propter finem extrinsecū. Vno modo in intentione diligendo, seu eligendo mediū propter finem, ita vt tota ratio, & proximum motiuum talis actus sit ipse finis. Secundo modo fieri potest, vt ipse finis solum remote terminet actum, qui refertur in ipsum: ita vt voluntas proxime velit aliquod obiectum propter bonitatem intrinsecam illius: & præterea referat illum actum in vlteriorem finem: inter quos actus est differentia: nam in priori licet finis videatur extrinsecus respectu materiæ volitæ, seu medii electi, tamen respectu ipsius voluntatis se habet; vt obiectum formale proxime mouens ad talem actum: at vero in posteriori actu, finis non est obiectum formale, nam supponit aliud motiuum formale proximum, sed solum est veluti causa extrinseca mouens remote, & applicans voluntatem, & vt breuibus terminis vtamur, priorem actum vocabimus semper puram electionem: posteriorē vero vocabimus actum ordinatum ad finem extrinsecum, nam sub hac ratione se habet, vt electio, vel vsus, quamuis participet etiam rationem intentionis, quatenus versatur circa aliquod obiectum bonum propter se ipsum. II. *Notatio* 2.

Ex quo potest tertio aduerti interiorem actū voluntatis, de quo solum nūc agimus, interdum esse tantum elicitum ab illa, vt est, v.g. prima intentio, seu primus amor finis: interdum vero est simul elicitus, & imperatus, nam imperatus tantum nullus esse potest in actibus internis, de quibus agimus, sed illud est proprium externorum, nam actus interior voluntatis debet esse elicitus ab illa: quia vero sicut volūtas potest velle actus aliarum potentiarum, ita etiam potest velle suos per alios actus distinctos, ideo sicut potest imperare actus eliciendos per alias potentias, ita etiam & eliciendos per se ipsam, & hoc modo potest dari in ipso actus simul elicitus, & imperatus, qui necessario supponit alium pure elicitum. III. *Notatio* 3.

Vnde etiam fit dupliciter posse esse actum voluntatis imperatum ab ipsa scilic. vel virtualiter tantum, vel etiam formaliter. *Formaliter* voco eū quando actus est directe, & formaliter volitus per alium actum, vt cū volo dolere de peccatis, aut volo amare Deum: *virtualiter* autem cum actus vnus excitatur ex vi alterius, quia includit virtualem volūtatem illius, & hoc modo omnis electio dici valet imperata ab intentione efficaci, quia posita tali intentione ex vi illius applicatur voluntas ad electionē: etiamsi nō habeat formaliter hūc actum, volo eligere, quia satis est quod hic actus virtute in intentione efficaci includatur, nam qui intendit finem, vult illum consequi, & consequenter virtute vult applicare media IV. *Notatio* 4.

dia, atque adeo eligere illa, atque hoc modo omnes actus circa finem reuocabimus ad elicitos, & imperatos: & eliciti proprie sunt, qui versantur circa ipsum finem propter se, imperati vero sunt omnes qui versantur circa alia propter finem.

V. His positis nonnulla sunt certa in hac quæstione. Primum erit, intentionem finis, vt bona sit, requirere bonum finem eo modo, quo ipsa est propter finem. Hoc constat ex dictis *disput.* 4. nam respectu actus, talis finis, & obiectum coincidūt: sicut ergo, vt actus sit bonus requirat honestum obiectum, ita intentio honesta requirit finem honestum, & hoc est habere bonum finem, & esse propter illum, & hanc conclusionem posuit D. Thomas 1. 2. *q.* 19. *art.* 7.

1. Pronuntiatum certum in præsenti quæst.

VI. Secundo est certum, actum puræ electionis, vt bonus sit requirere honestum finem, vt sic, quod etiam sumitur ex D. Thoma eo loco, & constat eadem ratione, quia respectu talis actus, finis se habet, vt motiuum, & obiectum formale: ergo, vt actus sit bonus ex illo, oportet, vt motiuum sit honestum. Confirmatur, quia ille actus ex materiali obiecto non habet honestatem, quia supponimus non tendere in illud propter bonitatē, quæ in ipso est, ideo enim est pura electio. Dictum est autem supra actum non accipere bonitatē ab obiecto honesto, nisi tendat in illud propter honestatem eius: ergo vt talis actus sit bonus, oportet vt saltem ex fine habeat honestatem. Vnde confirmatur tandem, quia si finis ille sit malus, actus est malus, si indifferens, saltem ex illo fine non est bonus; ergo vt ipse sit bonus, necesse est habere finem bonum.

2. Pronuntiatum.

VII. Tertiò colligitur hinc, vt certum, quoties actus voluntatis versatur circa obiectum indifferens, & ordinat illud in vlteriorem finem, requirere bonum finem, vt bonus sit. Hoc patet, quia non habet aliud caput vnde sumat bonitatem. An vero illud sufficiat, postea dicam.

Tertium.

VIII. Quartò est certum, quando actus voluntatis versatur circa obiectum, vt honestum: vt simpliciter bonum sit, necessarium esse vt non ordinetur ad malum finem. In hoc etiam omnes conueniunt cum D. Thoma *loco citato*, estque communis doctrina Sanctorum, vt videre licet apud Ambrosium *libro secundo de Iacob, & vita beata cap.* 4. Augustin. 2. *de moribus Ecclesiæ capite* 13. *& præfatione in Psalmum* 31. *& libro de opere monachorum cap.* 26. vbi illa exponit illud Matthæi 6. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis, &c. Et lucerna corporis tui est oculus tuus:* vbi nomine *oculi* intentionem finis intelligit, quod etiam Cassianus præstat *collat.* 1. *capit.* 22. Quamuis *collat.* 2. *capit.* 2. per *oculum* discretionem intelligat, sic etiam ad hoc propositum exponit Gregorius 1. *moralium cap.* 23. *& sequenti,* illud Ecclesiastici, 1. *Væ peccatori ingredienti terram duabus viis.* & illud Psalmi 77. *Cor autem eorum non erat rectum cum eo*, de quo videri potest Chrysostomus *homilia* 23. *ad populum*: consentit Aristoteles 2. *Ethicorum ad Eudemum in fine. Qualis vnusquisque est, ex electione iudicamus, non quid, sed cuius gratiâ fiat expendentes*: idem late 7. Politicorum capite decimo tertio. *Et is curam appetitus suscipere oportet gratia mentis, & curam corporis gratia animæ.* Ratio est illa communis, quia *bonum ex integra causa.* Item quia motio in finem est aliquo modo forma, & dans speciem aliquo modo, & denominationem actui morali, vt infra dicam, omitto nunc tractare, vtrum intentio proprii honesti obiecti, vt sic, necessario excludat malum finem, nam de hoc occurrit proprius locus *disputatione octaua.*

Quartum.

IX. His ergo stabilitis solum dubitari potest, v-

trum actus habens honestum obiectum, vt sit bonus simpliciter, requirat finem bonum extrinsecum. Quidam Theologi existimant esse necessarium, vt actus præter obiectum bonum referatur ab operāte ad vltimum finem bonum, sine qua relatione negant actum esse absolute bonū, & quidam ex eis dicunt esse malum. Alii vero neque bonum, neque malum, sed indifferentem: quæ opinio, vt minimum limitanda est ad illos actus, qui habent obiectum distinctum ab ipso vltimo fine: nam illi qui versantur circa ipsum vltimum finem, vt proximum obiectum, vt amor Dei propter se ipsum, non possunt referri in alium finem, quia nullum possunt habere meliorem, quam suum proprium obiectum; & hoc modo tribuitur hæc opinio Scoto *in secundo distinctione decima quarta, quæstione vnica, & in 3. distinctione trigesima septima, quæstione prima,* vbi docet nisi præcedat aliquod bonum velle circa vltimum finem, non posse esse bonum velle circa alia obiecta. Vnde concludit si in pura lege naturæ non teneretur homo aliquando amare Deum absolute, etiam non posse teneri ad bene operandum. Eandem opinionem tenet Gregorius *in 2. d.* 18. *&* 38. Almaynus *tractatu* 1. *moralium cap.* 2. inclinat Bonauent *in 2. d.* 41. *articul.* 1. *quæst.* 3. Fundamentum sumi potest vel ex illo 1. ad Corinth. 10. *Quæcumque facitis, omnia in gloriam Dei facite*: sicut ergo tenetur homo eligere Deum super omnia, ita tenetur omnia opera sua in eum, vt in vltimum finem referre: ergo actus carens hac relatione, caret circunstantia necessaria ad bonitatem simpliciter. Confirmatur, nam vt actus circa creaturam sit bonus simpliciter, oportet, vt non sit per modum fruitionis, sed per modum vsus, iuxta doctrinam vulgarem Augustini, de qua Diu. Thomas 1. 2. *q.* 10. ergo necesse est, vt ametur creatura per ordinem ad vltimum finem, nam hoc est illâ vti.

Quid sit dubium in præsenti quæst. 1. Opinio.

X. Non conueniunt autem hi autores in explicanda hac relatione, qualis scilicet esse debeat: Gregor. contentus est relatione habituali, quam in hoc ponit, quod ex præcedentibus actibus circa vltimum finem, acquisitus, seu comparatus sit habitus, à quo dicit cæteros actus habitualiter referri, sed, vt recte notauit Almainus, hic habitus impertinens est ad subsequentes actus circa alia obiecta, nisi ipse proprium suum actū eliciat, quia alii actus non possunt esse eliciti à tali habitu, cum non contineantur sub obiecto illius: neque etiam possunt esse imperati, quia habitus non imperat actum nisi mediante proprio actu. Scotus vero solum videtur requirere, quod præcesserit aliquis actus circa vltimum finem, vt patet ex *locis citatis*: sed, vt infra latius dicam, ex hoc præcise nihil bonitatis communicatur sequentibus actibus, nisi ille prior actus per se, vel per virtutem aliquam influat in posteriores actus, quia alioqui nulla erit dependentia: neque causalitas vnius actus ab alio, sed sola tēporis successio, quæ impertinens est ad bonitatem actus. Alii vero requirunt, vt saltem in principio cuiusque actionis actualiter referatur in vltimum finem, quamuis, in progressu actionis possit tantum virtualiter manere in continuatione ipsius operis: sed quamuis, vt infra dicam, hoc possit sufficere ad virtualem relationem, tamen valde rigorosum est hominibus hanc obligationem in cunctis operibus suis imponere.

Dicta opinio varie accipitur à suis autoribus.

XI. Dicendum est ergo, ad bonitatem actus voluntatis sufficere honestum obiectum, esto ab operante non referatur in vlteriorem finem, ita sentiunt communiter discipuli D. Thomæ, & sumitur ex ipso *in 1. 2. quæstione* 19. *articul.* 10. *ad primum*, dicente,

dicente. *Quicumque vult aliquid sub ratione quacumque boni honesti, habet voluntatem conformem diuinæ in ratione volendi: & ideo bene operatur*, & ita explicat doctrinam illius articuli: & præcedentis. Idem D. Bonauentura supra, solum enim requirit relationem in vltimum finem intrinsecam & innatam ipsi operi bono absque alia relatione operantis, nam hoc modo diximus supra *tractatu* 1. actus omnes honestos tendere in Deum natura sua, vt in vltimum suum finem, quæ tendentia non confert actui distinctam bonitatem præter illam, quam sumit ex obiecto, nisi forte distinctæ rationis secundum rationem genericam, & specificam, vt potest sumi ex D. Thoma 1. 2. *q.* 18. *art.* 7. quem latius infra exponam: hanc etiam sententiam late confirmat Sotus *l.* 2. *de natura & gratia c.* 20. *& lib.* 3. *c.* 4.

XII. Fundamentum est, quod actus habens obiectum bonum habet ex illo specificam bonitatem, vt supra probatum est, sed ex carentia vlterioris finis non habet semper malitiam: ergo sine illa relatione manebit actus bonus simpliciter. Probatur consequentia quia illa res est bona simpliciter, quæ habet omnia sibi debita secundum speciem, & indiuiduum. Vnde Scotus non consequenter loquitur concedens actum ex carētia huius finis non habere malitiam, & negans esse bonum, cum habeat bonum obiectum, cum enim dicitur *bonum consurgere ex integra causa*, nō est intelligendum ad actum bonum simpliciter necessarium esse omne id, quod conferre valet bonitatem, alioqui non est bonus actus, nisi optimus: requiritur ergo, & sufficit integra causa perfectionis, & bonitatis debitæ speciei, vel in indiuiduo: ergo. Probatur minor propositio, quia nullum extat præceptum obligans hominem ad huiusmodi relationem, vel actualem, vel virtualem ex proprio ipsius hominis actu circa vltimū finem faciendum, nam hoc præceptum non est naturale, nulla enim sufficienti ratione cōuinci potest. Item satis est homini operari semper iuxta rationem rectam circa obiecta, quæ illi proponuntur, & plus ab ipso exigere ex præcepto, præsertim naturali, superat humanas vires. Item infidelis, qui verum Deum ignorat, potest aliquādo bene operari iuxta sanam doctrinam. Item puer veniens ad vsum rationis non tenetur statim in primo vsu rationis Deum in se ipso diligere, sed in his, quæ ipsi occurrunt bene moraliter se gerere, & hoc ipso virtualiter censetur conuerti in Deum: nullum ergo est tale præceptum naturale, neque etiam est positiuum humanum, aut diuinum; neutrum enim ostendi potest, & humanum quidem superaret potestatem humanam, tum quia esset de re difficillima, tum quia esset de re interna, diuina autem præcepta positiua nulla sunt, præsertim in lege gratiæ, nisi fidei, & Sacramentorum: in citatis autem *n.* 9. verbis Pauli, *Omnia in gloriam Dei facite*, vel non habetur præceptum, sed consilium, vel solum præcipitur, ita semper operari, vt omnia opera nata sint cedere in gloriam Dei, & apta, vt referantur in ipsum, atque adeo quod ex se in illum tendant, quod habent cūcta honesta hoc ipso, quod honesta sunt, & eodem modo tenemur cuncta referre in vltimum finem, & præterea nihil facere, quod non tendat aliquo modo in ipsum.

Satisfit contrario fundam. in n. 9.

(o)

SECTIO II.

Qualis sit bonitas, quam actus puræ electionis habet ex fine honesto.

De actu voluntatis circa finem in se ipso nihil superest dicendum, præter ea, quæ dicta sunt de obiecto: nam respectu talis actus finis, & obiectum idem sunt, & eadem ratione fere posset omitti præsens quæstio, quia in virtute est in superioribus definita: verum, vt satisfaciamus omnibus, & quædam propria exponamus, tactanda est. Dicunt ergo quidam autores speciem illam bonitatis, quam sumit pura hæc electio, ex fine non esse essentialem, sed accidentalem illi actui, quo voluntas vult tale medium propter talem finem. Fundamentum huius sententiæ esse potest primo. In illo actu distinguendum est obiectum à fine, nam obiectum est intrinsecum actui: finis autem extrinsecus: ergo talis actus aliam speciē habet ab obiecto, aliam à fine: ergo illa prior essentialis est, & altera accidentalis: quia, vt diximus superius, non possunt esse duæ species essentiales in eodem actu. Item diximus speciem ex obiecto esse essentialem, cuius signum etiam est, quod vna est prorsus inseparabilis, altera vero mutari potest. I.

1. Sentētia. Arguitur pro illa primo.

II. *Secundo.* Secundo potest videri hoc difficile argumentum, quia quando medium, quod eligitur, est alioqui bonum, & honestum ex obiecto, vt quando eligitur eleemosyna ad satisfaciendum pro peccatis, tunc ipsa electio habet primariam speciem ex obiecto, ex fine vero accidentariam, vt in dicto exemplo, actus eleemosynæ semper est in specie misericordiæ, quod vero ordinetur ad satisfactionem, aut ad alium finem, est ei accidentarium: ergo idem erit in quocunque medio, esto sit ex obiecto indifferens, nam hoc non variat rationem, & modum specificandi.

III. *Tertio.* Tertio. Sicut medium ordinatur ad finem: ita finis per media comparatur, sed respectu intentionis finis accidentarium est, quod per hæc, aut illa media comparetur. Vnde quāuis hoc possit variare accidentaliter bonitatem intentionis, non tamen substantialiter: vnde si intentio finis sit indifferens, non fiet essentialiter bona, etiamsi per honesta media quæratur. Ergo idem est è cōuerso de electione mediorum respectu finis. Et confirmatur, ac declaratur: nam in volūtate medicinæ aliud est amare medicinam ipsam in se, aliud amare vtilitatem eius ad sanitatem: ergo etiam in actu vna ex his rationib. est essentialis, altera accidentalis, nam ex natura rei illa duo distinguuntur, sicut in assensu scientiæ distinguuntur assensus conclusionis ab assensu principiorum propter quæ illi assentimur.

IV. *Quarto.* Quarto. Electio eiusdem finis ex medio ipso habet maiorem, vel minorem bonitatem: ergo non totam recipit à fine: ergo nec totam entitatem, quia, vt dictum est, bonitas actus nihil est nisi entitas eius: ergo illa entitas, quam habet electio ex medio, est prima, & essentialis in ipsa: altera ergo erit accidentalis. Confirmatur, nā stante eodem fine voluntas eligit hoc mediū potius, quam illud, propter proprias conditiones talis medii, scilicet, quia est suauius, aut facilius, &c. ergo non est finis tota ratio illius electionis, seu voluntatis provt versatur circa tale mediū, cum non sit tota ratio illius comparatiuæ electionis: ergo supponit voluntatem affectam ad rem, quę est medium, & solum mouet ad ordinationem eius in talē finem. Est ergo illius specificatio accidentalis, qualis autem sit hæc accidētalis species explica-

explicatur vno è tribus modis *disp.* 4. tractatis de obiecto. Primus est, quod voluntas illius rei, quæ est medium, entitas sit quædam partialis, cui adiungitur altera, qua voluntas amat relationem illius obiecti in talem finem, quæ dicitur accidentaliter aduenire alteri, quia illi adesse potest, & abesse, nam voluntas potest nunc velle hanc relationem in hunc finem, vt postea dicam, manente eadem voluntate circa rem, quæ est medium. Secundus modus est, quod voluntas medij in se sit quidam actus voluntatis; bonitas verò ex fine desumpta, sit modus quidam extrinsecus eius. Tertius, quod illa bonitas & specificatio ex fine solum sit determinatio extrinseca, & ratio quædam moralis.

V. Dicendum tamē actum puræ electionis, vt sic, habere primam suam, & substantialem & physicam speciem ex fine, vnde si finis ille honestus sit, & propter illum quatenus talis est, proxima intentione eligatur medium; prima bonitas talis electionis est ex fine, & illa est intrinseca, & essentialis tali electioni, atque adeo inuariabilis in tali actu. Hæc sententia, vt existimo est expressa D. Thomæ 1.2. *quæst.* 18. *art.* 6 vbi *solutione ad* 2. ait, licet ordinari ad talem finem accidat exteriori actui, non accidit interiori actui voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale; & *solutione ad* 3. dicit, quamuis in actibus externis sit diuersitas specifica, in interiori non esse, si illi sub eodem fine amentur; & 1. *contra gentes cap.* 76. *ratione prima* dicit finem comparari ad medium, sicut rationem formalem obiecti ad materialem, & ideo vnam esse tendentiam voluntatis, quia idem est actus in obiectum, & in rationem formalem eius, quam doctrinam sæpe repetit, applicando illam ad finem, & medium, vt sic, vt videre licet *in quæst.* 12. *art.* 4. & *quæst.* 2 *de malo artic.* 2. præsertim *ad* 4. & 5, & *in* 2. *d.* 38. *quæst.* 1. *artic.* 4. *ad* 1. Denique *in eadem* 1.2. *quæst.* 19. *artic.* 2. *ad* 1. dicit actum voluntatis nunquam habere accidentalem speciem à fine, nisi quatenus finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem: ergo quatenus medium, vt medium ordinatur ad finem, & pura electio est, sub hac intentione non habet accidentalem speciem à fine, sed essentialem.

VI. Atque ex his locis D. Thomæ sumo duas præcipuas rationes huius veritatis. Prima est. Actus voluntatis nullam speciem sumit ab obiecto, nisi sub aliqua ratione boni, vt suprà latè ostensum est: aut ergo amat voluntas rem illam, quæ est medium, solum sub ea ratione boni, quæ est in fine aut sub aliqua alia, quæ est in ipso medio: si dicas primum: ergo ille actus solum habet vnam speciem sumptam ex bonitate finis: ergo illa necessariò erit essentialis, quia etiam ostensum est necessariam esse aliquam specificationem essentialem cuilibet entitati: ergo vbi non est nisi vna, erit essentialis. Si vero dicas secundum, iam non illa est pura electio, de qua tractamus, sed est quædam particularis intentio extrinsecus ordinata ad vlteriorē finem de qua postea dicturi sumus. Probatur consequentia, quia secundum eam rationem, secundum quam res, quæ amatur, non amatur ob bonitatem finis, sed ob aliam, quæ in ipsa est, iam non amatur ob aliud, sed propter se: ergo, vt sic, amatur vt finis proximus, non est ergo illa pura electio. Dices amari propter vtilitatem ad finem, quæ in ipso medio, est aliquid distinctum à bonitate finis, quod patet, nam vtilitas medicinæ ad sanitatem amari valet siue sanitas ametur ob bonitatem honestam, siue ob conuenientiam ad naturam sensitiuam, siue ob delectationem, siue aliam vtilitatem. Sed hoc in primis non dicitur, consequenter iuxta sententiam citatam, nam vt in argumentis propositis vidimus, ipsa res, quæ est medium, & vtilitas eius, vt sic, distinguitur ab vtilitate medij, & amore eius, vt sic, deinde, vt supra *tractatu* docui, vtilitas, vt sic non facit rem amabilem, nisi supponat amatam rem, ad quam est vtilitas, vtilitas enim, in genere loquendo, nihil est aliud, quam virtus ad causandum aliquo modo effectum: vnde non habet rationem conuenientis, aut disconuenientis, nisi quatenus effectus ipse conueniens, vel disconueniens est: ergo in medio vtili, vt sic, tota ratio conuenientiæ in ordine ad appetentem sumitur ex fine: ergo amare vtilitatem medij, & amare illud ob finem, non sunt duo, sed vnum, & idem.

Secunda ratio, quæ ex D. Thoma, & ex dictis *in citatis locis* sumitur, est quia medium, vt medium, & finis comparatur, vt materiale, & formale; sed in voluntate idem est indiuisibilis motus, quo tendit in materiale, & formale obiectum: ergo in actu electionis puræ, eadem est indiuisibilis ratio, & specifica differentia, propter quam attingit rem, quæ est medium, vt materiā & finem, propter quem eligitur, vt formalem rationem obiecti: est ergo vna species bonitatis inde sumpta prima, & substantialis in tali actu, Maiorem propositionem sæpe, & expressè docet D. Thomas iam citatus, vt constat ex dictis in ratione prima, quia tota ratio conuenientiæ, & appetibilitas medij, est bonitas finis. Minor propositio latè probata est supra *disput.* 4 tractando de bonitate ex obiecto, nam rationes ibi factæ de obiecto materiali, & bonitate ipsi intrinseca, eadem proportione applicari possunt ad medium, & finem, nam in actibus intellectus, & voluntatis nihil refert, quod formalis ratio obiecti in re ipsa sit extrinseca materiæ, circa quam versatur actus, dummodo ab ipsa potentia non attingatur nisi sub ea ratione: nam hoc satis est, vt inde sumat suam primam speciem, vt patet de intellectu in actibus fidei, in quibus testimonium dicentis satis extrinsecum est veritati creditæ, & tamen respectu assensus intellectus, est quasi forma specifica, & idem est in actibus voluntatis, vt patet de amore proximi propter bonitatem Dei, & de voluntate adorandi adoratione respectiua propter extrinsecam excellentiam, idem ergo est de medio & fine. VII.

Vnde possumus tertiò argumentari discurrendo per singulos modos, quibus contraria opinio asseritur, & improbando illos: sed quia hoc latè egimus tractando de obiecto *disp.* 4. non oportebit eadem repetere, sed vnusquisque poterit ea applicare, solum declaratur breuiter. Nam hæc specificatio, & bonitas electionis ex fine non potest consistere in sola denominatione extrinseca: nam ipsamet electio per se ipsam est intrinsecè electio, & non per denominationem ab alio actu: ergo intrinsecè in sua entitate includit aliquem respectum ad finem, præsertim cum ostensum sit respicere illum, vt formale obiectum. Neque etiam intelligi potest hæc specificatio, vt partialis entitas, vel realis modus additus alicui alteri entitati, quia nulla fingi valet entitas, quæ supponatur in illo actu ante relationem ad finem, quia ostensum est, illum actum nullum habere respectum ad medium electum sistendo in illo, sed solum sub ratione finis: quicquid autem in illo actu excogitari potest necessario dicit habitudinem ad medium electum: ergo & ad finem. VIII.

IX. Vltimò sumi potest hæc veritas ex Aristotele, nam electio ob honestatem alicuius finis est actus elicitus à virtute respiciente illum finem; ergo pertinet ad talem virtutem, seu bonitatem. Antecedens constat ex *lib.6. Ethicorum cap. 2. & lib. 2. Ethicorum ad Eudemum, circa finem*, & declaratur, nam qui ex solo affectu misericordiæ, & nullo ex alio motiuo lucratur diuitias, vt eleemosynam faciat ex vi solius virtutis misericordiæ, habet tam voluntatem dandi eleemosynam, quam voluntatem lucrandi diuitias: vtraque ergo voluntas est actus elicitus ab illa virtute; neque fingi potest quis alius habitus ibi concurrat ad eliciendum posteriorem actum; dici enim non potest ibi concurrere habitum, quo amantur diuitiæ absolutè, & propter se, quia nullus talis affectus est in homine sic operante. Prima vero consequentia constat ex differentia inter actum elicitum à virtute, & imperatum, nam elicitus dicitur, quia secundum substantiam, & entitatem suam fit à virtute: imperatus vero qui ab vna virtute refertur in suum finem, cum tamen ab alia substantialiter fiat, vt magis ex sequentibus dubiis constabit.

X. *Ad 1. arg. in num. 1.* Ad primam rationem in contrarium respondetur respectu electionis, de qua agimus, obiectum formale non distingui à fine: materiam autem circa quam versatur actus, distingui ab eo, sicut obiectum materiale à formali, & ideo non oportet, vt à tali obiecto sumatur aliqua species prior illa, quæ sumitur à fine. Vnde licet huiusmodi finis possit esse extrinsecus tali materiæ, vel actioni exteriori, tamē respectu actus interioris electionis, est intrinsecus, vt rectè D. Thomas dixit, quia est obiectum formale: quapropter species inde sumpta inuariabilis est in tali actu electionis: nam licet voluntati lucrandi diuitias accidētarium sit, quod fiat propter eleemosynam, vel propter captandum honorem, & ideo possit voluntas nostra ab vno actu in alium mutari, tamen illi speciali actui, quo amantur diuitiæ præcisè propter eleemosynam, non accidit ille finis, neque species misericordiæ, vnde non potest illemet actus mutari, & fieri ex alio motiuo: sed quando voluntas hoc modo mutatur, variat totum actum.

XI. *Ad 2. arg. in num. 2.* Ad secundam respondetur, formaliter loquēdo, doctrinam datam procedere semper in omni verà, & purà electione, siue materia circa quam versatur sit indifferens, siue honesta propria aliqua honestate, quæ est obiectiua respectu illius, nam si illa non intendatur formaliter, sed tantùm eligatur realiter propter finem extrinsecum, electio habebit vnam tantum speciem essentialem ex fine: si autem medium ex se honestum ametur propter propriam honestatem, & præterea ordinetur in vlteriorem finem, tunc ille actus non est propria electio, de qua agimus, & ideo non est de illo similis ratio: quid autem de illo dicendum sit, aperiam dubio sequenti, vbi priorem partem huius solutionis magis declarabimus.

XII. *Ad 3. in n. 3.* Ad tertiam de habitudine inter finem, & media, respondetur tollēdam esse æquiuocationem de intentione: nam intentio propriè dici solet actus determinatus ad finem, vt ad obiectum, quod per se primo amatur in ordine ad consecutionem, vnde fit, vt in virtute, vel in confuso includat aliquo modo media, vt volita, quatenus necessaria esse possunt ad consequendum finem, nam qui efficaciter vult finem consequi, ibi implicitè vult adhibere media necessaria, & consequenter virtute etiam vult eligere illa, tamen ille actus, vt sic, non est electio, sed natura sua est prior illa, neque etiam accipit bonitatem, vel malitiam à medio, vel electione medij, vt supra latius, sed à bonitate finis, nam cætera, vel non pertinent proprie, & formaliter ad illum actum, vel eo modo quo pertinent, est tantum materialiter.

Alio vero modo sumi potest intentio prout includitur, seu participatur in electione ipsa, nā qui eligit medium propter finem, per illud medium tendit in finem, & hac ratione dici potest per illummet actum aliquo modo intendere finem, quo sensu videtur locutus D. Thomas 1.2. *quæst. 12. art. 4.* Et in hoc sensu idem est secundum rem tendere in finem per tale medium, & velle, seu eligere tale medium propter talem finem: nam licet his verbis videatur diuersa habitudo significari, tamen illud solum est secundum rationem & inadæquatū modum concipiendi nostrum: imo si res absolute consideretur, finis propriè nō dicit habitudinem ad media, sed est terminus habitudinis mediorum ad ipsum, & ideo intentio eius est causa electionis mediorum, & inde per quandam denominationem extrinsecā concipitur à nobis sub hac denominatione rei consequendæ per media, vnde in omni motu, & termino eius potest quid simile considerari, & hinc fit, vt licet electio possit illis duobus modis à nobis concipi & significari scilicet medij ad finem, & finis per medium, tamen specificatio essentialis sumitur ex fine, quia in re ipsa ille est terminus talis habitudinis, & comparatur ad medium, vt forma ad materiā, sicut dictum est. Ad confirmationem illius tertij argumenti respondetur absolutè etiam in ordine ad diuersos actus fieri posse, vt aliud sit velle rem, quæ est medium, & aliud velle vtilitatem eius, tamen in hoc actu puræ electionis non possunt hæc duo separari ab eadem indiuisibili specie entitate, quia, vt sæpe dictum est, comparantur illa duo, vt materiale, & formale. XIII.

Quartum argumētum petit comparationem inter diuersas electiones, quæ primo posset fieri inter intentionem, & electionem eiusdem bonitatis, an sint actus specie distincti, necne. Sed hæc quæstio communis est omnibus actibus bonis, & malis, & præterea omnibus illis, in quibus diuersa materialia obiecta propter eandem rationē formalem amantur, quæ ratio formalis in vno materiali obiecto reperitur intrinsecè, in alio vero tantum per denominationem extrinsecam, vt sunt amor Dei, & aliquis amor proximi, de quibus 2.2. *q. 25. art. 1.* adoratio prototypi, & imaginis, de quibus 3. *p. quæst. 25.* de intentione vero, & electione 1.2. *quæst. 12. & 13.* Quicquid tamen sit de specifica distinctione, constat, per se loquendo, maiorem bonitatem esse in intentione finis, quam in electione medij propter finem, iuxta regulam posterioristicam: *propter quod vnumquodque tale, &c.* nam finis simpliciter est dignius obiectum. Eadem autem comparatio duplex fieri potest inter diuersas electiones propter eundem finē, de quibus quod ad specificam rationē attinet, idem iudicium ferendum est, quod de actibus ex obiecto bonis supra dictum est, qui in materiali tantum obiecto differunt, & conueniunt in formali: nam similiter respectu electionum si media sint tantū materialiter diuersa, & prorsus dicant eandem habitudinem ad finem, electiones non propterea differrent specie, quia idem habent obiectum formale. nihilominus tamen negandum non est, quin vna electio possit esse melior alia intra eandem speciem, quia licet finis sit idem in se, tamen iuxta capacitatem, & proportionem mediorum potest illis maiorem, XIV. *Resoluitur 4. arg. in n. 4 positum.*

vel

vel minorem bonitatem conferre, quod in omni sententia necessariò asserendum est, siue hæc bonitas dicatur essentialis electioni, siue accidentalis, quia augmentum eius est intra eandem speciem electionis, vt electio est, atque adeò in ordine ad finem.

XV. *Expeditur confirmatio in eod. n. 4. per triplicẽ modum electionis vnius medij præ altero.* In confirmationem illius argumẽti petitur de comparatione, seu electione vnius medij præ altero, an oriatur ex fine, vel ex ipso medio. Ad quod respondetur interdum oriri ex fine, interdum ex sola libertate voluntatis; aliquando verò posse fundari in ipso medio. Primum contingit, quando ipsa media, vt media sunt, sunt inæqualia, quia scilicet, vnum magis confert ad finem, quam aliud, ita vt si vnum est facilius, vel iucundius, totum hoc conferat vel ad maiorem, vel ad breuiorem, aut certiorem consecutionem finis, tunc enim finis quantum est de se mouet ad eligendum vtilius medium. *1. Modus.*

XVI. *2. Modus.* Secundum contingit, si accidat media prorsus esse æqualia tam in vtilitate ad finem, quam in absolutis conditionibus suis, & in omnibus rationibus boni, & mali, tunc enim, vt verior est sententia, voluntas pro sua libertate potest eligere vnum omisso alio, quod nihil obstat, quominus tota specificatio talis electionis sumatur à fine, quia finis non mouet necessitando, & idem ferè reperietur in actibus bonis ex obiecto, seu in intentione ipsa, nam stante eadem motione seu propositione obiecti, potest voluntas vel exercere actum, vel non exercere, & nihilominus quando exercet, tota specificatio sumitur à formali obiecto; & idem à fortiori dicendum est, si voluntas eligat medium minus vtile pro sua libertate. *3. Modus.* Tertius modus potest contingere quando media, vt media sunt æqualia in vtilitate; tamen vnum excedit in aliqua alia ratione boni quæ licet non conferat ad finem, est tamen per se appetibilis, & tunc etiam electio talis medij, si sit pura electio ex libertate voluntatis, supponit tamen voluntatem affectam ad illam rationem boni, quæ in tali medio excedit, ratione cuius affectus virtualiter, vel formaliter existentis in voluntate inclinatur magis voluntas ad hoc medium, quam ad aliud, quomodo etiam potest accidere, vt ex passione eligatur vnum medium potius, quam aliud, vel etiam ex habitu, vnde etiam ex hoc capite non mutatur specificatio, sed solum adiungitur quædam libertatis determinatio.

SECTIO III.

Vtrum actus ex obiecto bonus possit habere bonitatem aliquam ex fine extrinseco.

I. *1. Punctũ in hac q. resoluitur.* Tribus modis contingere potest actum voluntatis versari circa honestum obiectũ in ordine ad vlteriorem finem. Primo volendo tantum materialiter illud obiectum, quod in se est alias honestum, non tamen volendo illud propter talem honestatem, imò nec per se volendo honestatem ipsam obiectiuam, sed solùm per accidens. Exemplum est, si quis vellet abstinere à pretioso cibo solum, vt habeat, v.g. eleemosynam, & largiatur; est enim illud medium obiectiuè honestum intra latitudinem temperantiæ; tamen per illum actũ, neque est volitum propter illam honestatem, neque illa honestas per se, seu in se volita. Et ratio est, quia illud medium non est vtile ad illum finem ratione illius honestatis, sed præcisè ratione illius materiæ, & de hoc actu nulla est difficultas, quin solum habeat honestatem à fine, & non ab obiecto, tum quia est pura electio, tum quia quod est per accidens in obiecto volito vt sic, non specificat voluntatem, vt supra dictum est, & euidentius patebit ex puncto sequenti.

II. *2. Punctum exponitur.* Secundo fieri potest, vt obiectum honestum non sit quidem volitum propter suam honestatem, eius tamen honestas sit in se, & per se volita propter alium finem, vt propter rationem proximam volendi, quod in primis potest in aliis rationibus boni explicari; nam si aliqua actio delectabilis, ratione suæ delectationis sit vtilis ad alium finem, salutem, v. g. vel studium, tunc non solum materialiter illa actio, sed etiam eius delectatio potest in se, & per se amari, non tamen propter se, sed præcisè propter aliud bonum ad quod est vtilis. Simile autem est in bonis honestis aliquando, nam vnum potest esse vtile ad aliud, non solum ratione suæ materiæ, sed etiam ratione suæ honestatis, & tunc potest quidem honestas vnius obiecti, vel actus in se amari, licet non ametur propter se præcisè, sed propter alium finem. Exemplum sit, si quis intendat beatitudinem consequi, & ideo velit meritorios actus efficere, & propterea eligat exercere amorem Dei, tunc hæc voluntas electionis habet pro obiecto exercitium amoris Dei, quatenus meritorium est; & ideo per se, directeque vult honestatem eius, quia ille actus meritorius est ratione suæ honestatis, non tamen vult illum propter honestatem eius, sed propter gloriam obtinendam.

III. *Deciditur ex communi sententia.* De huiusmodi ergo actu omnes etiam fere conueniunt habere bonitatem essentialem, & primam ex fine, non autem ex obiecto materiali, neque ex honestate eius: ita potest sumi ex D. Thoma 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 6. vbi Conrad. & Caietanus *art.* 4 & 6. idem sentiunt. Idem D. Thomas 3. *contra gentes cap.* 138. vbi significat abstinentiam factam in honorem Dei habere bonitatem religionis, non tamen temperãtiæ, vbi Ferrar. in quadam responsione 2. ad quoddam literale dubium, idem indicat, similiter Almain. *in 3. d. 23. p. 1.* vbi dicit ex Ocham, & Martino, si quis velit perferre mortem propter castitatem, illum non esse fortitudinis actum, sed castitatis: verum est, hæc, & similia verba intelligi posse iuxta prius punctum. Item Ochamus *quæst.* 12. *art.* 2. *d.* 3. *art.* 3. *p.* 1. illius conclusionis secundæ. Martinus *tractatu de temperantia quæst.* 1. Et ratio colligitur ex dictis, quia finis tunc se habet, vt obiectum formale proximum talis actus, & omne aliud se habet, vt obiectum materiale; ergo finis tantum specificat: nam dictum est bonitatem sumi ex formali obiecto, & honestatem obiecti non causare bonitatem in actu, nisi sit volitũ obiectum propter ipsam. Et confirmatur, nam talis actus elicitur à virtute, quæ respicit illum finem, vt colligi potest ex D. Thoma 3. *p. quæst.* 81. *art* 2. & *primum*, vbi tractat de voluntate detestandi peccatum & ex generali ratione, quia eadem facultas, & idem habitus inclinat in finem, & in medium ad finem, vt tale est, sicut eadem grauitas inclinat ad centrum, & motum in illud: sed per illum actum, de quo agimus, amatur totum materiale obiectum, & honestas eius, vt medium ad finem præcisè: ergo est elicitus à virtute tendente in illum finem, ergo habet speciem substantialem bonitatis suæ ab illo fine, quia, vt supra dixi, ille actus est elicitus à virtute, qui ab eo proximè fit secundum substantiam suam.

IV. Et hinc cõsequenter concluditur illum actum

nullo

nullo modo esse à virtute, quæ versatur circa illud obiectum propter honestatem eius & consequenter nullam inde habere bonitatem. Prima sequela patet, quia ille actus nō potest simul esse elicitus ab alia virtute, quia non potest idem actus proximè elici à duabus virtutibus, quia non potest æquè primò constitui in duabus speciebus inter se non subordinatis, vt supra ostendimus, neque etiam potest esse imperatus à tali virtute, quia virtus non imperat actū, nisi medio alio actu elicito; sicut voluntas nō imperat exteriorem actum, nisi eliciendo interiorem. Et ratio est clara, quia hoc imperium est vitale, & ideo oportet vt sit per actum vitæ, potentiæ operantis, quia hoc imperiū non est per immediatam efficientiam facultatis, vel virtutis imperātis, alias non distingueretur ab elicito; esset ergo efficiendum medio actu elicito; at in casu, de quo agimus, nullus præcessit actus elicitus virtutis respicientis obiectum secundum se, nam ille actus in intentione processit ab intentione finis, vt in exemplo supra posito ante illam voluntatē exercendi amorem Dei ob meritum nullus præcessit actus elicitus à charitate à quo posset illa voluntas imperari; sed præcessit solum intentio propriæ beatitudinis quæ est actus spei. Denique hic possunt applicari rationes omnes, quibus supra probatum est non posse vnum actum voluntatis habere simul duas species bonitatis à duobus obiectis formalibus proximis: nam in casu, de quo agimus, finis est vnum proximum obiectum formale, & ideo honestas medij non potest etiam concurrere, vt formale obiectum, sed solum vt materiale, neque etiam in hoc inuenio autores contradicentes, neque difficultates alicuius momenti.

V. Solum enim potest obiici, quod ille finis additus non tollit ab obiecto honestatem eius, neque etiam impedit, quin illud obiectum ametur, vt honestum est: cur ergo non habebit actus inde specialem bonitatem. Respondetur, licet tunc finis ab obiecto ipso secundum se non tollat honestatem, tamen respectu operantis facit, vt non moueat illum, sed sola honestas finis, v. g. cum dicitur illud obiectum amari vt honestum, æquiuocatio esse potest, nam si illud reduplicet proximam rationem amandi falsum est: si vero designet rem directè, & per se amatam verum est, non tamen id sufficit ad sumendam inde speciem. Vrgebis. Nam voluntas pro sua libertate potest ex vtraq; ratione moueri, & operari simul. Respondetur, si proximè ab vtraque moueatur, non efficiet vnum, sed duos actus: si autem ab vna proximè, & ab alia remotè, iam erit tertius modus operandi, de quo dicemus modo.

VI. Tertio modo potest voluntas ferri in obiectū honestum propter bonitatem eius intrinsecam, ordinando totum actum suum in vlteriorem finem honestum, vt in dicto exemplo, qui eligit amare Deum ob merendum, & ex vi huius electionis statim exercet amorem Dei, iam in illo amore amat Deum propter seipsum, & bonitatem eius, huiusmodi enim amorem elegit, & talem exequitur, qualem eligit, quia hoc est de ratione efficacis electionis: ille ergo amor, & est propter honestatem obiecti sui, & est etiam electus propter merendum.

VII. 3. *Punctum proponitur.* De hoc ergo possunt esse duæ externæ opiniones. Prima, quod talis actus habet bonitatem ex fine solùm, & ex obiecto nullam, ad quod potest citari D. Thomas *in illo articulo* 6. nam vniuersaliter dicit finem dare speciem actui interiori, atque ita quoslibet actus habentes eundem finem habere eandem speciem bonitatis, etiamsi in obiecto differant. Fauent etiam huic opinioni, qui dicunt bona opera, quæ ex æquali intentione, & relatione charitatis procedunt, esse æquè meritoria, quantumcunque ex obiectis videantur inæqualia, quomodo interpretantur: quod Christus dicit *Marc.* 12. de muliere; quæ obtulit duo minuta, plus scilicet aliis obtulisse, quia ex relatione, ac maiore charitate fecit, & quod ait Augustinus *libro de bono coniugali cap.* 19. *&* 23. Coniugium antiquorum patrum fuisse æque bonum, ac virginitas, est nouæ legis, quia ex eadem intentione. Significatur ergo in hac sententia in huiusmodi actibus nihil esse bonitatis, nisi quæ ex fine desumitur. Et ratio adhiberi potest, quia etiā respectu talis actus finis, est formale, reliqua vero vt materialia. Et confirmatur, quia vnus actus non potest simul esse in duabus speciebus, sed hoc actus de quo agimus, habet aliquam speciem ex fine: ergo ex obiecto nullam habet: ergo nec bonitatem. Deinde si finis ille malus esset, & daret tali actui illam speciem, nullam in illo relinqueret bonitatem, neque speciem ex obiecto; ergo idem est, si finis sit honestus distinctæ speciei.

Secunda opinio esse potest, illum actum habere bonitatem ex obiecto, ex fine autem nullam, prior enim pars videtur ex terminis nota supposita declaratione data *in num.* 6. nam hic actus, de quo agimus, in hoc differt à primo, & secundo numeratis *in* 1. *&* 2. *puncto*, quod tendit in honestum propter bonitatem eius: ergo in hoc etiam differt à cæteris actibus, quod ab hoc obiecto sumit propriam bonitatis speciem. Probatur consequentia, quia tunc illud obiectum formaliter concurrit in ratione finis proximi; ergo specificat: tum etiam, quia si illud obiectum eodem prorsus modo solum concurreret, daret speciem suam: sed ordinatio in vlteriorem finem nihil tollit de bonitate, vel causalitate eius: tum etiam, quia ille actus imperatur ab alio actu respiciente finem, vt habeat in propria specie suam bonitatem, vt supra explicatum est, sed illam habere non potest nisi ab obiecto suo: hæc pars indubitata videtur. Altera vero probanda est, retorquendo argumenta prioris sententiæ *in num.* 7. quia vnus actus tantum esse potest in vna specie, & quia supposita specificatione ex obiecto non potest satis intelligi, aut explicari quid addat actui tali relato in vlteriorem finem illa ratio: Item quia ille actus, vt terminatus ad suum obiectum habet rationem intentionis, vel amoris boni propter seipsum: ergo vt sic, non potest habere rationem electionis, nam quamuis probabile sit eundem numero actum respectu diuersarum rerum posse simul esse intentionem, & electionem tendendo in vnam propter se, & in aliam propter aliud: tamen respectu vnius, & eiusdem rei, seu materialis obiecti non potest idem actus esse intentio, & electio, quia non potest voluntas amare vno actu eandem rem propter se, & propter aliud, vt supra dictum est: ergo talis actus solum habet bonitatem per modum intentionis, & non per modum electionis: ergo ex obiecto, & non ex fine. VIII.

Dicendum primo. Illum actum esse simul bonum ex obiecto, & bonitatem aliquam ex fine participare: hæc est sententia D. Thomæ frequēter repetita, nam 1. 2. *quæst* 18. *art.* 4. in genere dicit actum humanum posse simul habere bonitatem ex obiecto, & fine, *&* *art.* 6. idem specialiter dicit de actu exteriori: sed, vt bene Caietanus exposuit, doctrina illius articuli non est limitanda ad IX. 1. *Assertio in hoc* 3. *puncto.*

ad actus aliarum facultatum à voluntate, sed extendenda ad actus imperatos eiusdem bonitatis, etiamsi simul sint eliciti. Idem D. Thomas 2. 2. *quæst.* 85 *art.* 5. dicit actum vnius virtutis ordinatum ad finem alterius participare speciem eius, idem *quæst.* 147. *art.* 2. *ad* 2. *& quæst.* 154. *art.* 10. *& 3. p. quæst.* 85. *art.* 2. *ad* 1. & alia loca statim adnotabo. Idem Alexander, 2 *p. q.* 96. *membr.* 2. *art.* 1. Caietanus *hic*, & alij.

X. *Quibus argumentis cõuincatur.* Conuincitur quoque assertio argumentis factis, & sic declaratur, quia huiusmodi actus, de quo agimus, simul est elicitus ab vna virtute, & imperatus ab alia, vt cõstat ex supradictis exemplis; ergo necesse est vt participet bonitatem à virtute eliciente, quia non potest virtus elicere actum nisi sibi similem, vel illis, à quibus genita est, quia sicut non potest virtus ferri extra obiectum suum, ita non potest elicere actum, nisi qui aliquam speciem sumat ab obiecto suo. Rursus quicumque actus imperatur ab actu bono, vt sic, participat aliquo modo bonitatem eius, si aliunde non habeat repugnantiam: sic etiam actus exterior est bonus, quia imperatur ab actu bono, vnde ad eandem speciem reuocatur: ergo etiam actus voluntatis quatenus imperatus ab alio actu bono participat bonitatem eius. Quod confirmatur; nam actus indifferẽs ex obiecto & specie sua, si in indiuiduo fiat ex imperio boni actus, per quem refertur in bonum finem, est simpliciter bonus: ergo actus imperans communicat bonitatem actui imperato: ergo communicabit illam, etiamsi talis actus imperatus alias sit ex obiecto bonus, nam bonitas non repugnat bonitati.

XI. *2. Assertio bipartita.* Dicendum secundo. In tali actu bonitas ex obiecto, est essentialis, & substantialis, altera vero ex fine tantum accidentalis. Hæc sumitur ex D. Thoma 1. 2. *quæst.* 19. *art.* 2. *ad* 1. vbi cum docuisset actum interiorem à voluntate elicitum habere ex solo obiecto bonitatem vtique substantialem, & essentialem in solutione ad primum dicit ex fine non habere bonitatem, nisi ex accidenti, quatenus finis ordinatur ad finem. & intentio ad intentionem, *& quæst.* 13. *art.* 1. dixit, si quis exerceat actum fortitudinis propter Dei amorem, illum actum materialiter esse fortitudinis, formaliter vero charitatis: statim vero explicat illud *materialiter*, id est, substantialiter, quia ille secundum substantiam suam substernitur alteri relationi, & dicitur comparari ad illam veluti materialiter: idem constat ex eodem D. Thoma 2. 2. *quæst* 32. *art.* 1. *ad* 2. *& in* 4 *d.* 14. *quæst.* 1. *art.* 1. *quæstiunc.* 3. *ad* 15. *& q.* 3. *art.* 1. *quæstiũc.* 3. *& d.* 16. *q.* 3. *artic.* 1. *quæstiunc.* 2 *ad* 3. vbi disertè dicit ex fine operantis non accipere actum propriam speciem, sed quasi communem, secundum quod actus imperatus inducit speciem virtutis imperantis præter eam, quam habet ab homine eliciente: in eadem sententia est Caietanus 1. 2. *q.* 19. *art.* 6. nec dissentit Conrad. *ibi*, quamuis soleat in contrarium citari.

XII. *Ratio multiplex pro priori parte.* Ratio autem conuincit, nam prior pars de specie substantiali ex obiecto probari potest ex omnibus supra dictis de specificatione obiecti. Item quia probatum est supra actum habere speciem substantialem ab ea virtute, à qua elicitur, quia ab ea proximè, & per se fit: sed hic actus elicitur à virtute respiciente obiectum: imperatur enim ab alia, quæ respicit finem: ergo habet speciem substantialem ex obiecto. Item quia proximè, & per se respicit obiectum materiale sub proprio, & intrinseco formali. Tandẽ, quia hæc species est inuariabilis in tali actu, voluntas enim dandi eleemosynã propter honestatẽ illius obiecti, semper est in specie misericordiæ, siue referatur in finem pœnitentiæ, siue religionis, siue in quodcumque aliud bonum. Atque hinc fere probata manet altera pars, quia relatio in vlteriorem finem accidit tali actui, & potest adesse, & abesse; item quia imperium respectu substantiæ actus imperati est quid extrinsecum, & accidentale per modum cuiusdam dependentiæ à causa extrinseca, sine qua posset actus conseruari à causa eliciente, præsertim in actibus voluntatis, qui per se sunt voluntarij: atque hæc pars euidentius constabit ex sequenti dubio.

Solum occurrit hic literale dubium propter articulum septimum quęstionis 18. in 1. 2. D. Thomæ satis obscurum: docet enim quando actus sumit bonitatis speciem ex obiecto & fine remoto, speciem sumptam ex obiecto esse vltimam: quę vero sumitur ex fine remoto esse genericam, seu subalternam: non ergo est accidentalis, vt diximus, sed essentialis, quamuis communis, & generica, & auget difficultatem, quod dicit 2. 2. *quæst.* 11. *art.* 1. *ad* 2. speciem sumptam ex obiecto contineri sub specie sumpta ex fine, sicut speciem sub genere, & adhibet vulgatum exemplum de furto facto propter mœchiam, & in hæresi propter superbiam. Vnde videtur loqui de fine omnino extrinseco, & per accidens. XIII.

Respondetur ad prius testimonium, duo docere D. Thomam in illo articulo. Vnum est quãdo finis est omnino extrinsecus obiecto, & additur ex sola relatione operantis, tunc ex obiecto, & fine duas species sumi non per se, sed per accidens subordinatas, & in hac parte confirmat D. Thomas doctrinam à nobis traditam. Secundo dicit, quando finis, & obiectum sunt per se ordinata, tunc speciem ex obiecto comparari ad speciem ex fine, sicut speciem ad genus, & hæc pars per se est difficilis in omni sententia, & ratio est, quia tam obiectum, quam finis dat suam speciẽ vltimam. De obiecto D. Thomas id docet *in citato loco* 1. 2. De fine etiam constat, quia respectu intentionis, habet finis rationem obiecti, & idem est respectu electionis quatenus ordinatur ad ipsum, quod adeo verum est, vt licet cõtingat finem esse rationem aliquam vniuersalem, vt est in exemplo D. Thomæ, intentio fortiter operandi, nihilominus illa ratio respectu intentionis habet rationem obiecti dãtis vltimam speciem, sicut supra dictum est *disp.* 4. *sect.* 1. *num.* 14. de hoc actu, *Volo honeste viuere*: quo circa Conrad. *ibi*, quem aliqui sequuntur, exponit D. Thomam loqui de pura electione, quæ ex obiecto non habet aliam speciem, præter eam, quæ sumit ex fine, & hanc dicit contineri sub intentionn eiusdem finis tanquam speciem sub genere, non propriè, & in rigore, vtendo his vocibus, sed eo modo, quo ratio quælibet particularis, & vniuersalis possunt comparari, sicut genus & species, quia intentio est veluti quid vniuersale respectu variarum electionum. Sed non placet expositio, tum quia est nimis violenta, & præter proprietatem verborum: tum etiam, quia apertè D. Thomas loquitur de voluntate: quæ ex obiecto habet speciem aliquam distinctam ab ea quam habet ex fine, vt patet ex priori parte illius articuli, & ex alio loco *in* 2. 2. XIV.

Secundo dici potest D. Thomam loqui de fine, & obiecto per se ordinatis, ita vt vtrumque sit per se amabile, & sufficiens ad dandam speciem bonitatis, quod in obiectis bonis maxime contingit, quando illa duo non solum se habent, vt finis & medium, sed etiam quasi totum & pars, seu tanquam bonum vniuersale, & particulare, vt se habent intentio religionis, & electio huius, XV.

vel

vel illius religionis, & exemplum D. Thomæ eiusmodi est: si quidem intentio fortiter agendi, & voluntas aggrediendi pericula belli hoc modo componantur, nam hoc obiectum intrinsecè claudit in se honestatem fortitudinis; quãdo ergo finis, & obiectum se habent hoc modo, dicũtur tribuere speciem genericam, & specificã; sed est vltimo aduertendum duob. modis posse tunc intendi finem, & obiectum. Primò diuersis actibus formaliter tendendo altero in finem, altero in obiectum, quorum vnus imperat alium, sed seu manat ab alio; quando fit isto modo, non potest in proprietate intelligi quod species ex fine & obiecto comparentur, vt species, & genus, vt concludit ratio in principio facta: & præterea, quia tunc accidentarium est actui circa obiectum particulare, quod supponat formalem intentionem finis vniuersalis, posset enim per se fieri ex vi proprij obiecti tantum, & tunc tandem haberet speciem, & idem genus essentiale. Si ergo D. Thomas exponatur de hac electione, & intentione, necessariò dicendum est loquutum esse de genere, & specie non logicè, sed moraliter & latè, quia illa intentio comparatur vt vniuersale quid ad aliam voluntatem: ac si quis dicat scientias particulares contineri sub habitu principiorum, sicut species sub genere. Secundo autem modo intelligi potest huiusmodi finem, & obiectum eodem actu amari, quia talis finis vniuersalis non amatur vt in se abstractè, & præcisè propositus, sed tantum vt contentus in obiecto particulari, & tũc ille actus ex obiecto bonus nõ refertur ad illum finẽ speciali relatione operantis, sed ipse natura sua tendit in illum, & ideo bonitas tunc sumpta ex fine, & obiecto, non sunt re distinctæ, sed ratione tantum, & illa quæ est ex fine, est veluti generica, & alia vt specifica, sicut bonitas iustitiæ comparatur ad bonitatem iustitiæ commutatiuæ, in hocque sensu cessat omnis difficultas, neque est contra doctrinam datam, quæ procedit de specie sumpta ex speciali intentione, & relatione operantis.

XVI. Alterum D. Thomæ testimonium minorem habet difficultatem, quia non dicit D. Thomas determinatè illa duo comparari, vt speciem, & genus, sed sub disiunctione dicit speciem ex obiecto, & fine se habere velut speciem ad genus: vel, vt effectum ad causam: quæ doctrina est vniuersaliter vera: nam quando illa duo proprie sumuntur ex propria relatione, & imperio operantis, tunc comparantur, vt effectus & causa: quãdo vero relatio in finem est quasi intrinsecè innata in ipsamet obiecti bonitate, tunc cõparantur vt genus, & species: nos autem loquuti sumus priori modo, non repugnat autem compararari, vt effectum, & causam, & dare speciem accidentalem: quia illa causa, vel est finalis remota, vel imperans, & hæc in moralibus dant speciem accidentalem.

XVII. *Satisfit adductis pro 1. opinione in num. 7.* Ad fundamenta prioris sententiæ D. Thomæ satis dictum est, de illa vero sentẽtia, quod actus relati in eundem finem, sunt æquales in bonitate, vel merito, etiamsi in obiecto sint inæquales, dico esse incredibilem, & improbabilem, & de bonitate quidem patet ex dictis: de merito autem, in materia *de gratia* dicendum est, & nunc sufficiens ratio sit, quod meritũ in bonitate fundatur, imo addo hoc non solum esse verum, quãdo actus ordinantur in finem, & habent proprias bonitates ex obiectis, sed etiamsi sint puræ electiones, nam, vt supra dixi *sect. 2. num.* 14. in eis etiam potest esse inæqualitas propter maiorem proportionem, vel cõiunctionem cum fine, quæ est etiam aperta doctrina D. Thomæ. 1. 2. *quæst* 19. *art.* 18. igitur in Euangelio non est laudata solum à Christo eleemosyna illius vetulæ propter intẽtionem, sed etiam propter obiectum, cuius quãtitas non absolutè, sed respectiuè consideranda est iuxta facultatem dantis, quod satis explicauit Christus Dominus: *Omnes enim,* inquit, *ex eo quod abundabat illis, miserunt, hæc autem de penuria sua omnia quæ habuit, misit.* Augustinus similiter non loquitur de sola intentione charitatis, nec negat voluntatem virginitatis esse simpliciter meliorẽ ex obiecto, voluntate matrimonij, etiamsi contingat haberi propter eundem finem, imo id sæpe affirmat in eodem libro, sed dicit tantum posse superare intentionem coniugij in fine, seu ratione volendi, vt excedat voluntatem virginitatis, vt si fiat ex intentione obedientiæ, vel intẽtione procreandi Christum, quæ erat in antiquis Patribus. Ad rationem ibi positam iam declaratum est, quomodo idem actus possit participare duplicem speciem, & magis patebit ex dubio sequenti. Argumenta secundæ sententiæ admittimus omnia quæ probant priorem partem, quæ autem in secunda parte adducta sunt, petunt sequentem quæstionem. *Quid ad argum. 2. opinionis in num. 8.*

SECTIO IV.

Quid sit bonitas accidentalis ex fine in actu interiori voluntatis.

I. *1. Opinio in hac quæst.* DVo possunt esse modi dicendi, prior est hanc bonitatem esse rem aliquam, vel realem modum intrinsecè superadditum actui bono ex obiecto, ratione cuius tendit in finem. Cui sententiæ fauere videtur D. Thom. 1. 2. *q.* 18. *art.* 4. *ad* 2. dicẽs, quod licet finis sit causa extrinseca, tamẽ relatio in finem inhæret actioni, & potest suaderi primò, Quia actus voluntatis sic bonus, verè, ac proprie est propter finem illum, à quo sumit hãc bonitatem: ergo reuera tendit in illũ: ergo ab illo accipit aliquem modũ, vel specificationem intrinsecã, & realẽ respectu cuius ille finis se habet, vt ratio formalis specificãs. Secundo, quia omnis bonitas volũtatis oportet, vt sit aliquid reale, alioqui vel nihil erit, nisi denominatio extrinseca, vel relatio rationis: hæc autẽ nõ possunt habere rationẽ formalis bonitatis, quia per hæc non efficimur boni sed realibus actibus quib. aliquid volumus. Et cõfirmatur, nã si hęc bonitas solum esset denominatio quædã, nihil magis referret ad virtutem, vel meritum, quã bonitas exterioris actus hoc autem videtur esse contra rationẽ bonitatis interioris voluntatis, quia bonitas volũtatis debet esse intrinseca, & in hoc differt ab aliis exterioribus actibus. Tertio nã si hæc bonitas est denominatio, peto à quo actu sumẽda sit: aut enim ab intentione ipsius finis, & hoc non, alioqui eadem ratione dicendum esset omnẽ electionẽ esse bonam tantum per denominationem extrinsecam ab intentione finis, quia ab illa manat, & imperatur eodem modo: aut ab actu imperrãte, qui respiciat directe actũ imperatum interiorẽ, & obiectũ. Et hoc etiam non videtur dici posse. alias nũquam hæc bonitas ex fine reperiretur in actu voluntatis, nisi quando voluntas reflectitur per vnum actum supra alium, quod videtur falsum nam si quis velit dare eleemosinam propter satisfactionem, ibi bonitas est accidentalis ex fine, & tamen nulla est reflectio actus interioris supra alium, sed tendentia directa in exteriorem actum.

II. *2. Opinio* Secundus modus dicendi est actum interiorẽ vo-

voluntatis solum dici bonum ab extrinseco fine per denominationem extrinsecam ab alio actu eiusdem voluntatis, à quo aliquo modo imperatur; loquor autem de actu alias bono ex obiecto, nam solum respectu illius est propriè hic finis extrinsecus, & bonitas ex illo sumpta accidentalis est: Hæc sententia mihi verior videtur, quam indicauit Caietanus 2.2.q.44.art.4. dicēs hanc bonitatem esse extrinsecum modum actus; sumitur etiam ex eodem Caietano 1.2.q.20. tribus primis articulis iuncta doctrina eiusdem in 1.2.q.18.art. 6. nam ibi dicit omnem bonitatem ex fine per se primo esse in interiori actu, in exteriori vero per denominationem ab illo; hic autem dicit actus imperatos à voluntate, vt sic, quoad hoc numerandos esse inter actus exteriores, quamuis alioqui sint eliciti, potest etiā hæc sententia sumi ex eodem D. Thoma 1.2.q.13.art.1. Clarius ex quæst. 2. de malo art.4. ad 9. Item ex omnibus locis, in quibus docet huiusmodi finem non esse obiectum, sed circunstantiam etiam respectu interioris actus voluntatis.

III. Atque hinc sumi potest ratio à priori huius sententiæ, quia huiusmodi finis nullo modo est obiectum nec materiale, nec formale illius actus, qui denominatur accidentaliter bonus ex tali fine; ergo in illo actu nulla est intrinseca tendentia, vel habitudo ad talem finem. Patet consequentia; quia interior actus solum habet intrinsecam habitudinem, & tēdentiam ad obiectum, item quia si hoc modo tenderet in illum finem, esset volendo illum, vel propter illum tanquam ad rationem obiectiuam: si ergo ille finis non est obiectum, neque in actu esse potest intrinseca tēdentia in illum: ergo bonitas illa ex fine non potest esse aliquid intrinsecum in tali actu, quia necessario dicere deberet habitudinem, & tendentiam in illum finem. Superest probandum primum antecedens, quod primo declaratur exemplo. Nam quando aliquis vult amare Deum propter meritum; licet illa voluntas prior habeat pro obiecto amorem Dei, tamen ipse amor, qui ex vi illius exercetur, solum habet Deum pro materiali obiecto, quia solum Dei amor est: similiter, quamuis bonitas meriti vt sic, sit formlis ratio obiectiua prioris voluntatis, non tamen amoris Dei: nam si est verus amor charitatis, solum amat Deum propter bonitatem ipsius: ergo respectu huius actus ille finis non se habet vt obiectum, sed vt causa mouens remotè, vt significauit D. Thom. 1.2.q.18.art.4. Ratio autem est quia vnus actus vnum tantum habet materiale obiectum, & formale: quando ergo hoc est intrinsecum, totum id, quod extrinsecum est, non habet rationem formalis obiecti.

IV. Secunda principalis ratio confici posset ex lōgo discursu supra posito disp. 4. sect. 3. de specificatione ex obiecto, & de pura electione, quia id, quod dicitur intrinsece addi actui ex fine, non potest esse partialis entitas, nec modus realis intrinsecè illi primum inhærens. Primum constat ex rationibus supra factis, quæ hic breuiter vrgeri possunt. Nam si ibi sunt duæ entitates. Vna est, v.g. pœnitentiæ: alia est misericordiæ elicientis, quia suppono obiectum, & finem ad virtutes diuersas pertinere: ergo non erunt duæ partiales entitates, sed duo actus distincti. Cur enim, aut in quo vnirentur? aut cur non generarent vnum habitum similiter compositum ex duplici virtute? Item reuera illa entitas, quæ specificaretur ex fine pœnitentiæ, non esset imperata, sed elicita à virtute pœnitentiæ: esset ergo ille actus elicitus à duplici virtute secundum partes diuersas, quæ omnia absurda sunt.

V. Altera vero pars de modo intrinseco, facile etiam excluditur ratione proximè facta, & quia si daretur talis modus, ille haberet propriam speciem à fine, quem respiceret vt obiectum proprium, finis autem, qui ita habet rationem obiecti, est per se sufficiens ad constituendum proprium actum distinctum ab omni alio: numquam ergo dat accidentalem modum alteri actui. Quod ita potest etiam intelligi, quia si ille esset modus intrinsecus accidentalisque actus, supponeret substantiam eius, & superueniret illi: hoc autem esse non potest respectu finis, quia omnis tendentia intrinseca voluntatis in in finem est prior quocumque actu imperato ex tali fine. Vltimò est apud me sufficiens ratio, quia hæc denominatio sufficit ad omnia quæ possunt conuenire huic actui: & ex vi imperij voluntatis, vt sic, nihil aliud necessario additur actui imperato præter substantiam eius, quam habet ex propria facultate, & obiecto eius: ergo nihil aliud fingendum est, neque est necessarium. Maior patet, quia hoc ipso quod intelligitur actus ex obiecto bonus, & imperatus ab alio etiam bono tendente in bonum finem extrinsecum, & ordinante actum imperatum in illum, intelligitur sufficienter bonitas intrinseca vtriusque actus, & extrinseca informatio, vel denominatio vnius ab alio. Minor vero patet in actibus externis à voluntate imperatis, quia ab illo imperio denominantur boni, etsi nhil in eis ponat præter substantiam eorum, & ratio est, quia hoc imperium non consistit nisi in quadam efficientia, fortasse non physica, sed moraliter per consensionem, & subordinationem potentiarum eiusdem animę: hæc ergo ratio imperij nihil ponit in actu imperato, nisi dependentiam quandam, quasi applicationem ad opus, ratione cuius vnus actus denominatur ab alio, & refertur in finem suum: ergo idem est iudicium de bonitate solum fundata in hoc imperio.

VI. *Ad 1. argū. in n. 1.* Ad primum argumētum in principio factum, respondetur finem extrinsecum respectu actus imperati, & extrinsecus ordinati in ipsum nō habere ratione obiecti, nec materialis, nec formalis, sed circunstantiæ, seu causæ remotæ mouentis, & applicantis voluntatem ad talem actū medio actu intentionis, seu electionis, vt satis significauit D. Thomas 1.2.q.18.art.4. distinguens finem ab obiecto, & dicens à fine sumi bonitatem, vt à causa bonitatis. & q.19.art.2. ad 1. dicens respectu actus voluntatis, finem habere rationem obiecti, præterquam *cum finis ordinatur ad finem, & intentio ad intentionem*: quapropter in actu sic ordinato nō oportet intelligere intrinsecam tēdētiam in talem finem, sed solum dependentiam ab alio actu respiciente illum finem: & hoc modo dicitur esse propter finē denominatione extrinseca, sicut actus exterior: quapropter ille actus non propriè habet rationem electionis, sed potius medij eliciti, & quasi vsus passiui.

VII. *Ad 2. ibid.* Ad secundum respondetur ex actu imperante, & imperato, vt sic, quodammodo componi actū moraliter vnum, sicut ex actu interiori, & exteriori, & hoc modo dicitur ille actus meritorius, & formaliter bonus, & efficere hominem bonū: sed hoc totum habet ratione actus imperantis, actui autem imperato, vt sic conueniunt hæc per denominationem extrinsecam seclusa bonitate, quam talis actus potest habere ex suo obiecto, nam vt sic, habet rationem actus interioris eliciti à voluntate, & in hoc est differentia inter illum, & exteriorem, per quod responsum est ad confirmationem.

VIII. Tertium argumentum petit, quis sit actus volunta-

Vnus modus quo satisfit argumẽto 3. in eodẽ n.1. luntatis, à quo sumitur hæc denominatio, ad quod respondetur denominationem hanc posse sumi duob. modis in argumento insinuatis. Primus, & clarior est, quãdo intercedit formale imperiũ vnius actus voluntatis ab alio scilicet, quia vnus actus cadit in obiectum formaliter volitũ sua propria ratione, & motiuo, qui modus operandi, facilius contingit quando actus imperatus est verè interior, vt cum volo amare, dolere, &c. Et tunc facilis est responsio ad argumentum, nec difficultatem vllam habet, quod volũtas huiusmodi reflexionem facilè faciat: quando autem actus imperatus est exterior, vt eleemosyna, ieiunia, &c. tunc frequenter potest accidere, vt ab eodem actu electionis efficacis, quæ immediatè fit propter finẽ operantis, imperetur etiam talis actus exterior, & tunc in actu interiori nulla erit bonitas sumpta ab alio actu exteriori, vt ab obiecto, vt supra dictum est, & consequenter neq; actus exterior, vt actus est, denominabitur bonus, nisi bonitate sumpta ex fine media electione; aliquando vero potest actus exterior, & propter se, & propter extrinsecum finẽ imperari immediatè, & tunc erunt in volũtate duo actus sese concomitantes, & eũdem exteriorem actum dupliciter denominantes; tandem potest interdum voluntas per electionem factam ob finem extrinsecum imperare totum actum alterius virtutis, vt compositum ex exteriori, & interiori, vt quãdo ex intentione merendi imperio mihi actum misericordiæ, non tantum externum, sed etiam voluntatem miserendi, quia etiam illa est aptum medium ad talem finem; & tunc eadem est ratio de tali actu, quæ de medio interiori: quando autem voluntas operetur vno, vel alio modo, non potest facile discerni nisi in his, qui magna animaduersione, & reflexione operantur: potest autem coniectura sumi considerata ratione finis, & mediorum, seu actuum, & proportione eorum inter se.

IX. *Alter modus.* Alter modus, quo potest hoc imperium, seu relatio in finem excogitari est ex vi solius intentionis immediatè transeundo ad eliciendum actum alterius virtutis, omissa formali electione media: vt si quis habeat intentionem bene merendi coram Deo, & consulat de medijs, seu modo, & iudicet amorem Dei propter seipsum & super omnia esse aptissimum ad illum finem cõsequendum, potest, vt videtur, voluntas pro libertate sua statim elicere amorem Dei propter seipsum, in quo apparet magna differentia inter actum exteriorem, & interiorem, nam exterior pendet omnino à formali applicatione voluntatis, & ideo quamuis voluntas intendat finem, & intellectus iudicet motionem manus esse aptum mediũ ad illum finẽ, numq̃ manus mouebitur, donec voluntas eligat, & vtatur illa: at vero voluntas potest se ipsam determinare immediatè ad actus suos, & accidentarium est, quod per vnum actum determinetur ad alium quoad exercitium, & ideo si ex parte intellectus sit obiectum sufficienter propositum, potest immediatè exire in actum elicitum ante actum formaliter imperantem, & fortè hic operandi modus frequentissimus est.

SECTIO V.

Qualis relatio in finem requiratur ad hanc bonitatem.

Ratio dubij est, quia solent distingui variæ relationes, interpretatiua habitualis tantum, id est, ex solo habitu procedens: habitualis procedens ex præcedenti actu solum quia præcessit virtualis; ex præcedenti actu media virtute relicta, & durante, ac influente, & actualis, quæ est per actualem intentionem talis finis, seu actuale imperium, & de singulis sunt opiniones.

Prima ergo affirmat sufficere intentionem interpretatiuam, quæ tunc esse censetur, quando homo est ita affectus, & dispositus, quod si talis finis in suam cogitationem veniret, actum suum in vilũ referret. Sed hunc dicendi modum apud nullum scriptum inuenio, neque habet fundamentum, aut probabilitatẽ, quia ista cõditionalis nihil ponit in esse, imo nec cognosci potest, nisi à solo Deo. Item quia similis dispositio nõ sufficit ad culpam, nõ enim, vt sæpe apud Augustinũ legitur, iudicabit nos Deus per ea quæ faceremus, si hæ, vel illæ occasiones occurrerent, aut si tales cogitationes in nobis excitari permitteret, sed per ea, quæ facimus, imo ad magnã Dei gratiam pertinet, quando hominem præuenit, & nõ permittit in eam cogitationem incidere, cũ qua scit fore peccaturum: ergo multo minus sufficiet illa dispositio ad bonitatem, quæ perfectiorem voluntatem requirit. Deniq; actus ille ex vi illius dispositionis operantis non habet bonitatem intrinsecam ex fine, quia non tendit in illum per se ipsum, & suam intrinsecam entitatem, neq; etiam habet bonitatem extrinsecã quia nullo modo refertur in talem finem ab aliquo extrinseco principio: ergo nullo modo. I. *1. Opinio reijcitur multipliciter.*

Secunda sententia est: sufficere relationẽ habitualem, id est, quæ censetur esse in operante per solum habitum virtutis, à quo censetur intrinsecè informari virtutis actus, præsertim à gratia, & charitate, pro hac opinione referri potest Soto *lib. 3. de natura, & Gratia c. 4. concl. 2.* qui citat Caiet. 1.2.*q.*109.*art.* 9. videtur fauere *q.* 21. *art.* 4. & aliqui ex Scholasticis infra citandis. II. *2. Opinio de relatione habituali.*

Sed oportet aduertere aliud esse loqui de bonitate propriè sumpta aliud de ratione meriti. Item aliud esse loqui de circunstantia, seu dignitate personæ operantis: aliud vero de circunstãtia finis, de qua nunc agimus: quod autem attinet ad meritum, probabilis sententia est habitualem dignitatem personæ operãtis, præsertim illam quæ est per gratiam, & charitatem, multũ conferre ad rationem, vel augmentum meriti, præsertim si ex parte actus sit sufficiens bonitas: tunc autem non concurrit habitus, vt principium dans actui bonitatem ex fine, sed vt circunstantia personæ dignificans illam, & consequenter conferens ad valorem moralem actus, vt supra dictum est. III. *Probabilis est sed non in sensu hic intento.*

At verò agendo propriè de bonitate, quæ ex fine operantis redundat in actum eius, dicẽdum est sine dubio, ad illam non sufficere habitum virtutis, vt plane docet D. Thom. *in 2. d.* 38. *q.* 1. *art.* 1 *ad* 4. *& d.* 40. *q.* 1. *art.* 5. *ad* 6. & idem sentit Caietanus 1. *p. quæst.* 63. *articul.* 6. & idem Durand. *d.* 40. *q.* 2. *num.* 11. Scotus *d.* 41. Adrian. *quodlibeto* 10. *art.* 3. *ad* 4. & probatur, quia habitus non confert bonitatem, nisi aut eliciendo, aut imperãdo: ergo si neutro modo concurrit, nullam confert bonitatem: ergo sola existentia, seu concomitantia eius in subiecto non satis est, vt det bonitatem, quia potest illi adesse, & neutro ex dictis modis concurrere. Antecedens patet, quia habitus tantum est causa extrinseca actus: ergo solum media sua causalitate potest concurrere ad bonitatem eius. Et cõfirmatur, quia habitibus, vt sic, nec meremur, nec demeremur, nisi influant in opus: nõ potest autem intelligi alius modus influxus præter dictos. Cõfirmatur secundo, quia alias in ho- IV. *In sensu nũ intento improbatur.* *1. Argum. contra hanc opinionem.*

mine

mine iusto, quilibet actus virtutis haberet bonitatem omnium virtutum, vel saltem plurimarum, quia in illo homine sunt habitualiter omnes virtutes, & quilibet actus virtutis, est referibilis in finem omnium, vel saltem plurimarum. Tandem quamuis infidelis, & peccator careat virtutibus, & habeat plures habitus vitiorũ, non propterea refert actus suos etiam malos, vel indifferentes ad finem, seu obiecta talium vitiorum, neque inde accipiunt opera eius aliquam malitiam; ergo idem est à fortiori de actibus bonis.

2. Argum.

V. *3. Opinio de alio modo relationis habitualis.*

Tertia sententia est sufficere ad hanc bonitatem relationem habitualem relictam moraliter ex aliquo actu præterito, etiamsi postea nihil influat in actum, sed moraliter illum denominet. Quam sententiam videntur interdum insinuare Scholastici *in 2. d.* 41. præsertim D. Bonauentura *art.* 1. *q.* 3. & Gabr. *q. vnica art.* 3. *dubio* 2. Fundamentum esse potest, quia si prior relatio talis fuit, quæ subsequentem actum comprehenderet, plane censetur perseuerare quandiu non datur retractatio, quod erit quotiescumque subsequens opus non repugnat priori fini, sed est illi consentaneum. Confirmatur, quia in omni bono opere ex obiecto, operatur homo propter seipsum proximè, quia operatur propter conuenientiam ad rationem, seu naturam rationalem; ergo si prius per se ipsum, & omnia sua retulit in Deum, id satis erit, vt cætera opera virtute referantur in ipsum. Et idem argumentum fieri potest de actibus indifferentibus, in quibus speciale esset inconueniens hoc non admittere, quia alias quamplurimi malè fierent ex defectu relationis in finem.

VI. *Displicet dicta opinio.*

Sed nihilominus hæc sententia mihi non probatur, sicut neque aliis Theologis *dictæ d.* 41. præsertim Ægidio *q.* 1. *art.* 2. & Scoto *q.* 1. *& quodlibeto* 17. *art.* 2. nec Bonau. & Gabr. apertè contradicũt, sed confusè loquũtur de relatione virtuali, quod in Caiet. & aliis autoribus notandum est. Probatur autem illam relationem non sufficere, quia aliud est relationem in finem obiectiuè cadere in aliqua opera, aliud effectiuè, seu imperatiuè; illa autem relatio, quæ præcessit, quamuis cadat obiectiuè in sequentia opera, non sufficit, quia fieri potest, vt omnia illa respiciat, vt materiale obiectum, vt cum aliquis in principio Diei, aut vitæ opera illius temporis refert in Deum; tamen hoc non est satis, vt talia opera sint effectiue, seu imperatiue ab illa relatione, quia ad priorem respectum sufficit, quod illa opera aliquo modo repræsententur obiectiue in intellectu, quando fit illa relatio, ad posteriorem autem oportet, vt quando fit ipsum opus, ad illud excitetur operãs aliquo modo ex vi illius relationis, quia efficientia, neque potest intelligi sine aliquo influxu; hic autem totus influxus consistit in hac excitatione, seu applicatione ad opus: vt autem intentio det operi bonitatem aliquam, non sufficit habitudo ad aliud, vt ad obiectum, vt per se notũ est, quia actus nec physice, nec moraliter informat obiectum, vt obiectum, sed potius è contrario; vnde etiam alienos actus possumus, vt obiectum respicere, & referre in Deum, & non inde accipiunt bonitatem; requiritur ergo causalis relatio, quæ aliquo modo fit per modum imperij: actus autem, qui præcessit omnino, & neque in actu, neque in memoria, neque alio simili modo manet, nullo modo concurrit causaliter, ad præsentem actum, sed ita operatur homo, ac si nullo modo illum habuisset; ergo ex illa relatione præterita nullam bonitatẽ habet præsens actio. Atq; hoc confirmat vulgatum exemplum de eo, qui retulit omnia opera sua in prauum aliquem finem, vt in idolum, quia non est necesse malitiam illius relationis redundare in omnia opera sequentia, etiamsi retractata non sit.

VII. *4. Opinio de relatione actuali.*

Propter hæc, est quarta sententia, quę requirit actualem relationem ad hanc bonitatẽ per formalem intentionem, vel actum imperatum, quã significat Durandus *in* 2. *d.* 40. *q.* 2. *n.* 7. *&* 11. quamquam non satis rem explicet. Probatur autem, quia secluso actu, & relatione præterita, ac ipso habitu, nihil remanet, quod possit sufficere. Dices sat esse virtutem aliquam ex priori actu relictam, sed inquiro, quid sit illa virtus, aut enim est aliquid in voluntate, vel in intellectu; non primum, quia in voluntate tantum sunt aut habitus, aut actus: sed non est habitus, vt dictum est: si autem est actus, erit actualis, & non virtualis relatio, atque eodem argumento probari potest non esse in intellectu, quia neque potest esse habitus, neque actus, præsertim, quia hæc virtus debet mouere voluntatem quoad exercitium ex parte ipsius potentiæ: intellectus autem numquam mouet nisi ex parte obiecti quoad specificationem.

VIII. *5. Opinio autoris de relatione virtuali.*

Nihilominus dicendum est sufficere relationem virtualem ex vi intensionis, seu imperij relicti: & virtute permanentis, vt ex fine habeat operatio humana aliquam moralitatem, & laudabilitatem: est enim hæc expressa sententia D. Thomæ 3. *contra Gentes cap.* 138. *ratione* 3. vbi dicit. *Voluntas præcedens actum virtute manet in tota consecutione actus, & ipsum laudabilem reddit etiam cum de proposito voluntatis propter quod actus incepit in executione operis non cogitatur:* idem *q.* 2. *de malo artic.* 8. *argumento* 11. *cum solutione, & quæst.* 2. *de Virtut. art.* 11. *ad* 2. & sumitur etiam ex 2. 2. *q.* 83. *art.* 13. Vbi agens de ratione dicit posse imperatoriam esse, & meritoriam sine intentione actuali, quando fit sine culpa, & reuera Bonauentura, Gabriel, Ægidius, & fere alij antiqui Scholastici hoc in sensu loquuntur.

IX. *Probatur hanc relationem esse frequentem.*

Ratio autem est, quia in primis negari nõ potest, quin hic modus operandi non solùm sit homini possibilis, sed etiam valde frequens, sic enim mercenarius tota die dicitur operari pro mercede, etsi non semper cogitet de mercede: & qui iter agit, vere dicitur deambulare, vt ad terminum viæ perueniat. Similiter in materia de Sacramẽtis nihil est certius, quam intentionem virtualẽ sufficere ad conficiendum Sacramentũ, etiamsi formalis non adsit. Itẽ quia quando vnus homo per alium operatur, præbendo illi suum consensum, & mundatum, quandiu non retractat dicitur virtute operari, quidquid alius operatur, quia virtus prioris consensus cẽsetur manere in scriptura: vel mandato: sic ergo fieri potest in his, quæ homo per seipsum operatur ex vi prioris consensus. Præterea est huius rei argumentum quod homo operetur ex vi prioris intentionis, quia statim, ac illam mutat, cessat ab operando: ergo signum est operari ex aliquo influxu præcedentis voluntatis: quo modo autem hoc sit possibile, statim explicabo.

X. *Deinde probatur sufficere.*

Quod autem hic modus operandi sufficiat ad dictam moralitatem patet in primis ex communi sentiendi modo omnium hominum, & quia plus ab homine exigere est plusquam humanũ. Item quia longe diuerso modo moraliter operatur, quia ex intentione honesta se applicuit ad opus de se indifferens, & postea in illo perseuerat, cessante actuali cogitatione illius finis, quam alius, qui per voluntatem omnino indifferẽtem ad idem opus se applicuit, nam hic sæpe censebitur otiose loqui, & operari, ille autem studiose.

vt homo. Deniq; ad hanc denominationem sufficit dependentia moralis, & causalitas vnius actus ab alio, vt dictum est: hæc autem tunc intercedit mediatè, vel immediatè, quia operatio verè procedit aliquo modo ex influxu prioris intẽtionis; vnde refertur aliqualiter in finem eius, & ex hac parte habet aliquam bonam circunstantiam, scilicet *finis*, quæ sufficit ad prædictam denominationem, si aliunde nulla sit malitia.

XI. *1. Modus explicandi relationem virtualem.* Vt autem ad difficultatem propositam *in num.* 7. respondeatur, addẽdum est tribus modis posse accidere, & applicari hanc relationem. Primus est si duret idem numero actus imperatus, & actus interior imperãs interruptus sit, v.g. in oratione vocali, si quis cæpit orare intentione implendi præceptum, & in discursu orationis naturaliter distrahitur; nihilominus implet præceptum, & tota illa oratio dicitur esse virtute à priori intentione, cuius virtus manet in ipso opere; & potentia exequens semper manet applicata ex vi illius prioris intentionis, siue hæc applicatio consistat in sola actione exterioris potẽtiæ, siue etiam in aliquo interiori vsu voluntatis, & consequenter in aliqua etiam attentione intellectus, quamuis adeo simplici, & remissa, vt sit inperceptibilis, sic enim sæpe homo attendit, & tamen si postea reflectatur, non potest iudicare, nec cognoscere se attendisse.

XII. *2. Modus.* Secundus modus est, quando est varietas in ipsis actionibus, & in voluntatibus etiam, seu electionibus, tamen sine totali cessatione, sed immediate transeundo ab vna electione, seu intentione ad aliam, vt quando aliquis intentione dicendi sacrum, se præparat, domo exit, incipit indui, &c. Et tunc etiam est facile intelligere quomodo maneat virtus prioris intẽtionis; manet enim in proxima voluntate, seu electione, & per illam imperat aliam, & sic consequenter, & hos duos modos explicui latius in materia de Sacramentis.

XIII. *3. Modus.* Tertius videtur difficilior, quãdo omnino interrumpitur formalis intẽtio; & omnis actus, vel voluntas ab illo manans, vt quando intercedit somnus, & postea incipit denuo operari, vt est vulgatum exemplum in eo, qui intentione implendi votum, multis diebus peregrinatur; qui tamen non quotiescumque euigilat, recordatur voti sui, nec repetit intentionem implendi illud, & in hoc casu, & similibus existimo virtutem prioris intentionis applicari media apprehẽsione, & iudicio intellectus, nam in prædicto casu statim, ac homo euigilat, apprehendit, & iudicat sibi esse inter agendum, neq; inquirit rationem bonitatis, aut conuenientiæ, sed ex vi prioris deliberationis iudicat hoc sibi expedire; & esse agẽdum, & inde statim mouetur ad electiones, vel actiones, quæ statim occurrunt, & tunc meritò dicitur operari virtute prioris intentionis; quia tota efficacia inde oritur, nam licet intellectus ex se non possit voluntatem mouere nisi obiectiuè, & quoad specificationem: tamen virtute prioris voluntatis potest mouere efficaciter, & quoad exercitium: hæc autẽ motio tanto erit melior, & moraliter laudabilior, quanto in obiecto, seu actu proposito cõsiderata, vel iudicata fuerit aliqua ratio boni magis accidens ad bonitatem prioris intẽtionis, fieri enim interdum potest, vt illa prima apprehensio, per q̃ incipit progredi in opere interrupto, sit tantum de aliquo obiecto agendo sub cõmuni ratione conuenientis, aut expedientis, seu iam deliberati, vel simpliciter agendi, & tunc formalis intentio est valde indifferens intrinsece, solumq; per denominationem extrinsecam potest ita bona denominari, vt neque censeatur otiosa, interdum vero potest illud primum obiectum repræsentari saltem, vt honestum, vel prudenter deliberatum, aut sub alia ratione magis speciali, scilicet, vt pertinens ad cultum Dei, vel quid simile, & tũc intrinsecè habebit aliquam bonitatem non ex fine, sed ex obiecto, quod actu proponitur: per denominationem autem ex fine habebit speciem ad illum pertinentem, quale est implere votum, vel quid simile, & ita satis responsum est ad difficultatem positam *in num.* 7.

DISPVTATIO VII.

De malitia.



PRæter alias differentias inter bonitatem, & malitiam, vna est, quòd voluntas humana non potest fieri actualiter bona sine operatione à se elicita, vt supra dictum est: potest autem fieri mala sine vllo actu per voluntariam carẽtiam actus debiti: huiusmodi enim voluntarium dari potest, vt supra *tract.* 2. *disp.* 1. *sect.* 5. dictũ est, & ad malitiam sufficit propter imperfectionem eius, vt latius tradi solet 1. 2. *q.* 71. *art.* 5. & *q.* 72. *art.* 6. Vnde fit duplicem esse malitiã, vna est quæ proximè denominat actum malũ, & per illum, voluntatem: altera, quæ volũtati proximè inest, & illam malam denominat. Quoniã igitur hic de actibus agimus, prior malitia est propria præsentis disputationis, & ideo prius de illa disputabimus, & potest illa generali nomine vocari *malitia commissionis*: in fine tamen aliquid de posteriore addemus, quando carentia actus ex ipso actu facilè cognoscatur: de malitia autem actus disputari possunt omnia quæ de bonitate dicta sunt: tamen quia suppositis dictis erũt breuiora, omnia comprehendam sub hac vnica disputatione, explicando prius absolutè rationem malitiæ, postea vero de obiecto, circunstantiis, & fine pauca tractabimus.

SECTIO I.

Vtrum sit aliquis actus voluntatis ex se, & natura sua malus etiam seclusa extrinseca prohibitione.

PRimò, quod in voluntate humana sint actus mali, per se notum est, & D. Thomas satis disputat 1. 2. *quæst. art.* 2. Quod autem omnes actus mali sint prohibiti aliqua lege, saltem diuina, est certum, quia hoc ad perfectionem spectat diuinæ prouidentiæ. Rursus certum est apud omnes Theologos aliquos actus esse malos solum, quia prohibiti sunt, tamen ad explicandum exactè rationem malitiæ oportet in vniuersum explicare quomodo se habeat ad prohibitionem quantum à lege pendeat: & consequenter, quantum possit esse intrinseca humanis actibus, quia in hoc potissimum apparet tota difficultas tractanda. Est autem ratio dubij, quia nullus actus voluntatis potest ex vi suæ entitatis positiuæ habere malitiam, sicut bonitatem: ergo tantum potest illam habere, in quantum deficit à regula voluntatis, quæ est lex: ergo non potest intelligi actus malus sine lege extrinseca prohibente. Antecedens supponitur, quia malum, vt malum, non potest esse differentia specifica, & positiuum ens. Confirmatur, quia non potest intel- I. *Præmittuntur quædam ad dubitationem præsentem.*

intelligi malitia actus sine obligatione non faciendi, sicut neque è contrario intelligi potest malitia in carentia actus, nisi sit obligatio operandi; sed omnis obligatio oritur ex lege extrinseca præcipiente, vel prohibente: ergo sine hac nulla est malitia: ergo sicut talis lex non est intrinseca actui, ita neque vlla malitia. Antecedens videtur ex terminis notum, quia nemo peccat omittendo, quod tenetur facere, neque è contrario, & potest etiam explicari, quia nemo peccat nisi volendo malitiam: non autem vult illam directè, quia *nemo intendens ad malum operatur*: ergo indirectè: ergo oportet, vt intercedat obligatio cauendi illam, quia hoc *voluntarium indirectum*, moraliter loquendo, non est nisi vbi intercedit aliqua obligatio.

II. *1. Opinio negans.* Propter hæc quidam dixerunt nullum esse actum voluntatis ita malum, quin possit esse non nō malus, quamuis liberè, & humano modo fiat quia putant omnem malitiam pendere ex prohibitione extrinseca saltem diuina, quam putāt esse liberam, quia pendet ex voluntate Dei, quæ libera est in omnibus effectibus ad extra, quorū vnus est prohibitio, seu præceptum, ita Nominales ferè sentiunt, Ochamus *in 2. q. 19. ad 3. & 4.* Gerson *alphabeto 6. lit. E & tractatu de vita spirituali, lectione 1.* & alios refert Almaynus *tract. 3. moralium c. 15.* & ferè consentit Scotus *in 4. d. 26. q. 1.* qui tamen excepit odium Dei: videtur etiam fauere D. Thomas *1. 2. q. 71. art. 6. ad 4.* Vbi explicans illam distinctionem Theologorum de actibus malis, quod *quidam sunt mali, quia prohibiti: alij vero prohibiti, quia mali*, dicit esse intelligendam respectu legis positiuæ, significans respectu æternæ, & diuinæ legis omnes esse malos, quia prohibitos: quod etiam sentit D. Bonauentura *in 2. d. 35. dubio 4. circa literam.* Fauet August. *2. de peccatorum meritis, & remissionibus c. 16.* dicens, *neq; præceptum erit, si quid erit nisi iubeatur, vt non sit.* & infra, *Quomodo per diuinam misericordiam dimittitur, si peccatum non est, aut quomodo per diuinam iustitiam non prohibetur, si peccatum est.* Denique *lib. 22. contra Faustum c. 27.* præceptum definit per hoc, quod sit contra legem: idem Ambr. *libro de paradiso cap. 6* dicens. *Quid est peccatum nisi diuinæ legis præuaricatio*, imò videtur id docere Paulus ad Romanos 4. *Vbi non est lex, neque præuaricatio*: & cap. 5. *Peccatum non imputabatur, cum lex non esset.* & ideo 1. ad Corinth. 15. *Virtus*, inquit, *peccati lex.*

III. *2. Opinio extremè contraria.* Alij vero absurdū existimant, negare aliquos actus ita esse malos, quin habeant inseparabilem malitiam etiam de potentia absoluta, si liberè, & humano modo fiant, & nihilominus propter argumenta facta concedunt non posse esse malos sine prohibitione saltē diuina: vnde concludunt hanc prohibitionem non esse Deo liberam, sed necessariam, quia licet Deus ad extra se nihil simpliciter necessario velit: tamen supposita libera voluntate circa vnum non est incōuen ens, vt sit necessarium velle aliud, quia hæc non est necessitas simpliciter, sed ex libera suppositione; sic ergo inquiunt hoc ipso, quod Deus vult creare hominem, & illum liberè vult, & per rationem operari, & cum illo ad hoc cōcurrere, necessarium est, vt illi prohibeat hos actus habentes ita coniunctam malitiam, tum quia facta dicta suppositione necesse est, vt habeat Deus prouidentiam hominis, cuius hæc est pars potissima, tum etiam, quia absolute necessarium est, vt huiusmodi actus Deo displiceat: ergo necesse est, vt repugnet voluutati eius: ergo & prohiberi: nam hæc duo idem sunt. hanc vero opinionem sic explicatam apud nullum scriptorem inuenio.

IV. Alij distinctione vtuntur cum Gregor. *in 2. d.* 34. *q. 1. art. 2.* Gabr. *d. 35. q. 1. art. 1.* Almaynus *tractatu 3. cap. 16.* quos sequitur Corduba *libro 3. quæst. q. 10. ad 2.* hi enim autores concedunt aliquos esse actus intrinsecè omnino malos ac necessario, etiam de potentia absoluta: distinguunt autem duplicem legem, aliam indicantem, aliam præcipientem. Prima explicatur tantum per verbum indicatiui modi, hoc est faciendum, vel non est faciendum: alia per verbum imperatiui, fac hoc, vel non facies. Prima tota est in intellectu, & non pendet à voluntate: consistit enim in iudicio indicante rem ipsam prout est. Secunda vero pendet à voluntate quatenus vult imponere hanc, vel illam obligationem. Vnde prima non pendet ex iurisdictione, vel potestate superioris, sed ex re ipsa. Secunda vero requirit potestatem & iurisdictionem: dicunt ergo omnem actum malum requirere priorem legem, non autem posteriorem. *3. Opinio distinctione vtens.*

Hæc distinctio à nonnullis improbatur, cum improprie vtitur Gregor. voce *legis*, propr e enim non significat nisi imperium: si tamen res vera est, non esset de voce multum contēdendum, præsertim, quia dictamen rectæ rationis non admodum improprie per sese dicitur habere rationem legis respectu voluntatis, præsertim in voluntate, quæ non est sibi regula suorum actuum, neque est natura sua determinata ad honestum: nam reuera tale dictamen est regula, & mensura talis voluntatis: non ergo adeo improprie dici potest lex respectu illius, neque hæc significatio huius *vocis* est admodum inusitata. August. enim *lib. 22. contra Faustum resp. 27.* sub disiunctione dixit. Lex æterna est ratio diuina, aut voluntas Dei, & D. Thomas *loco supra citato* videtur certè hoc modo vti nomine *legis*, vt patet ex fine illius solutionis, dicit enim omne peccatum esse malum, quia prohibitum, & subdit: ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat: vbi non dixit, ideo esse inordinatum, quia iuri naturali repugnat, sed è contrario, quia est inordinatū, ideo iuri naturali repugnare. quod solum est verum sumendo ius naturale pro ipso dictamine rationis, sed quidquid sit de voce *legis*, nos loquamur de voluntate prohibente, & de iudicio dictante.

Dicendum primo, aliquos actus voluntatis ex se, & ex vi suorum obiectorum esse malos ante omnem voluntatem prohibentem & independenter ab illa quoad rationem malitiæ. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma *1. 2. q. 100. art. 1. & 8.* hoc enim sensu definit quosdam actus ita esse malos, vt nulla Dei dispensatione fieri posset, vt non sint mali, & ita sequitur Caietanus *ibi*, & Scoto *2. de iustitia q. 3. art. 10.* Victoria *relectione de homicidio*, Richard. *in 3. d. 37. art. 1. q. 5.* & *ibi* Gabr. *q. 1. art. 2.* & Scot. *q. 1.* absolutè hoc admittit, licet in particulari iudicio de his actibus differat à sententia D. Thomæ, quod non est huius loci: consentit etiam Durandus *in 1. d. 46. q. 4.* Sumitur etiam ex Augustino 1. *de libero arbitrio cap. 3.* dicente adulterium non esse malum, quia prohibitum, sed è contrario, & idem dicit de mendacio glossa *Leuit. 19.* VI. *1. Assertio.*

Vnde probatur primo inductione, quia odium Dei ita est malum, vt si liberè, & humuno modo absque ignorantia fiat, non possit nō esse malum, quod videtur ita ex terminis notum, vt non indigeat probatione, nam rationi propositum statim repugnat, idem est de hoc actu, *volo agere cōtra conscientiam, contra rectam rationem, contra præceptum superioris.* Nam huiusmodi actus non potest mēte concipi, quin malus sit, quod argumentum latè prosequitur Almaynus *suprà*. Potest etiam hæc inductio VII.

ductio extendi ad ipsam diuinam voluntatem, respectu cuius quædam sunt ita mala, vt non possit Deus ea velle: qualia sunt velle mentiri, velle non implere promissum, &c. Quod non prouenit respectu illius ex voluntate prohibente; ergo ex eo prouenit quod talis voluntas per se mala est.

VIII. Ratio autem à priori est, quia voluntas sumit bonitatem, vel malitiã suam ex obiecto; est autẽ aliquod obiectum ex se discõueniens naturæ rationali, vt sic, absq; voluntatis superioris prohibentis, vt supra latè dictum est: ergo talis voluntas per sese est mala ex vi voluntariæ tendentiæ in tale obiectum ante voluntatem prohibẽtem. Cõfirmatur, & declaratur primò, quia in cæteris rebus, & naturis, quædam sunt natura sua discõueniẽtia naturis rerum ante omnem voluntatẽ, vt calor ex se est disconueniens aquæ, similiter in aliis rationibus boni, & mali, v.g. delectabilis, aut contristantis vnumquodq; est ex se tale natura sua sine respectu ad voluntatem extrinsecã: ergo idẽ esse poterit in naturali rationali vt sic, & in ratione boni honesti, aut mali cõtrarij. Tãdem, quia sicut in speculatiuis quædã sunt principia per se nota, quæ non pendent ab extrinseco vt vera sint, ita etiam in practicis, qualia sunt, vel illa generalia, *honestum est faciendum, turpe vitandum:* vel particularia *non est metiendum, nemini est facienda iniuria*, &c. Hæc ergo iudicia semper sunt vera independenter ab omni extrinseco: ergo & voluntas ab illis discordans semper est mala independenter etiam ab omni extrinseco. Nam illa veritas sumitur suo modo ex confirmatione ad oppositum rectum, vel non rectum: vnde si fingeremus hominem inuincibiliter ignorãtem Deũ, & omnem superiorem voluntatem prohibẽtem mẽdacium, vel adulterium, rectè autem vtentẽ naturali iudicio in rebus agendis, intelligeremus illum posse bene, vel male agere: & à voluntate mentiendi, vel adulterandi in tali homine esse inseparabilem malitiam.

IX. 2. *Assertio.* Dicendum secundo, nullum posse esse voluntatis actum malum, quin sit contra dictamen rationis iudicantis malitiam actus, vel obiecti, qui est sensus autorum tertiæ sententiæ, & per se constat, quia non potest actus voluntatis esse malus, quin sic illi voluntaria aliquo modo malitia, non erit autem voluntaria nisi sit aliquo modo ratione diiudicata, vel in actu ipso, vel in obiecto, quod perinde est: nec disputo modo, an hoc dictamen debeat, & possit haberi, nam de hoc satis dictum est supra in materia de voluntario *disp.4.sect.3.*

X. 1. Corollar. *odium Dei fore malum, esto non prohiberetur.* Atque ex his sequitur primo quid sit iudicandum de hac conditionali, *si Deus non prohiberet odium sui, non esset malum*: quidam enim dicunt vtrumque sequi, nam & esset malum, quia esset de turpi obiecto, & non esset malum, quia non esset prohibitum à Deo, ita respondet Medina 1.2.*q.*18.*art.*1. & *q.*19.*in principio*, & *q.*100.*art.*8. tamen si sit sermo de prohibitione non vt spectat ad naturale iudicium, sed ad volũtatem diuinam, qua vt superior vult obligare hominem, vt hoc faciat, vel non faciat, dicendum est cõditionalem hanc esse veram, *licet Deus non prohiberet, actus esset malus*, & aliam partem omnino esse falsam, neq; sequi contradictionem, quia obiectum ipsum per se sufficit vt actus sit malus: illud autem non mutatur etiamsi tollatur prohibitio. *Id probatur quando non daretur prohibitio proprie dicta.* Deinde illud antecedens non est ideo impossibile, vt implicet contradictionem; non est ergo impossibile vt ex illo sequantur contradictoria. Antecedens in primis patet: si intercedat ignorantia talis prohibitionis, vt supra in exemplo positum est, nam respectu ignorantiæ perinde est, ac si in re non esset prohibitio. Deinde patet ex re ipsa, quia voluntas, qua Deus hoc prohibet, vel intelligitur esse naturalis quædam displicentia talis obiecti, vel actus: & hæc in primis supponit malitiam iam in actu, vel obiecto: ergo si per possibile, vel impossibile præscindamus hanc displicentiam, vt non sit, erit in tali actu malitia, & deinde non constat Deum ex necessitate habere naturalem displicentiam, saltem quoad exercitium, quia nihil est, quod necessitet ad hoc diuinam voluntatem. Denique ille simplex affectus, vt sic, per se non sufficit ad rationem legis prohibentis, sicut neque è contrario simplex affectus complacẽtiæ in bonum non sufficit ad rationem legis præcipientis, vt patet in actibus consiliorum: est ergo necessaria aliqua voluntas efficax, non qua Deus velit talem actum non fieri, sed qua velit teneri inferiorem ad talem actum non faciendum: hæc autem voluntas nulla ratione probari potest conuenire Deo necessariò etiam supposita voluntate creandi hominem, nam licet sit consentaneum diuinæ sapientiæ & prouidentiæ gubernare creaturam rationalem, leges, & præcepta ei imponẽdo per voluntatem suam: tamen non est ita hoc necessarium, vt cõtrarium implicet contradictionem: sicut etiam est consentaneum, vt retribuat præmia pro bonis actibus, & pœnas pro malis, & tamen sine contradictione potuisset Deus nolle punire talem actũ malum: sic ergo posset etiam hominem relinquere, vt sua ratione regeretur nullam specialem obligationem per voluntatem suam illi imponendo, nam hic etiam est quidam moralis effectus ad extra, qui non habet necessariam connexionem cum alio effectu, neque cum voluntate diuina. In hoc ergo sensu nullam inuoluit contradictionem illa conditionalis: sed vera est pars affirmatiua, quod *licet nulla esset externa prohibitio talis actus esset malus.*

Alio vero sensu potest intelligi de dictamine rationis diuinæ, vel humanæ, & hoc modo per locum intrinsecum sequitur, si talis actus non iudicaretur malus recta ratione non futurum malum, quia non potest esse malum autem aliquod in actu, nisi sit voluntarium: non potest autem esse voluntarium, nisi aliquo modo sit recta ratione iudicatum, & quia nostra ratio est quædam participatio rectæ rationis, quæ in Deo est, ideo etiam rectè sequitur, si in Deo non esset, æterna lex indicans malitiam actuum, cui voluntas nostra repugnaret, non posse in actibus nostris esse malitiam, quia ablata diuina ratione, necesse est nostram auferri: Si autem sub conditionali fingamus manere in nobis dictamen rectæ rationis indicans malum, & per impossibile non esse in Deo, illud sufficeret ad malitiam, quia illud sufficit vt voluntas voluntarie tendat in turpe obiectum. XI. *Quid quãdo talis prohibitio nõ extaret, sed solũ dictamen rationis.*

Secundo intelligitur ex dictis, quid dicendum sit de hac causali locutione, *Omnis actus voluntatis est malus, quia prohibitus saltem lege æterna*, nam si intelligatur de lege proprie imponente obligationem per voluntatem legislatoris, nõ est simpliciter necessaria de potentia absoluta, vt ex dictis patet, nec de facto etiam est vera, si intelligatur de prima radice, & causa malitiæ, vt etiam patet ex dictis: potest autem de facto verificari intellecta de causa sufficiẽti ad malitiam, nempe dictamine intellectus, seu lege æterna, nam licet, nulla alia esset, hæc satis esset, vt voluntas nostra agens contra illam legem esset mala, & hoc modo possent intelligi quædam testimonia Augustini, Ambrosij, & D. Thomæ supra adducta in num. XII. *2. Corollar. circa illam causalem, omnis actus est malus quia prohibitus, vt sit, aut non sit vera.*

in num. 2. nam de facto ita est, quod omnis actus malus est contra legem Dei, & per illam tanquã per sufficientem rationem, & clariorem notificatur: si vero intelligatur solum de lege dictante prout est in ratione, facilius verificaretur propositio de inesse, quam causalis, est enim voluntas mala agens contra dictamen rationis: tamen non ita proprie dici mala videtur, quia agat contra dictamen rationis, sed quia voluntarie tendit in malum obiectum, quod non est malum, quia ratione ostenditur, sed potius ideo ratione ostenditur, quia ipsum malum est, vt in principio huius materiæ dicebam: potest autem aliquo modo verificari illa causalitas. Primo loquendo de ratione diuina in quantum est prima mensura, & primum exemplar rerum omnium, de ratione autem nostra, in quantum est necessaria conditio, & consequenter aliquo modo causa omnium actuum voluntatis: de vtraque vero proprie ex parte obiecti, non ex parte actuum intellectus, est enim voluntas mala, quia discordat ab obiecto, provt per rectam rationem proponitur.

XIII. *3. Corollar. quo sensu dicantur aliqui actus intrinsece mali.* Tertio intelligitur ex dictis, quomodo dicantur aliqui actus intrinsece mali, non enim tales sunt, quia malitia sit intrinseca, & physica entitas eorum de quo postea *in sect.* 3. neque etiam fortasse, quia non possit entitas physica actus poni in rerum natura, sine illa malitia, sed dicuntur tales, quia non possunt libere, & humano modo fieri circa tale obiectum moraliter, & absque ignorantia propositum, quin habeant coniunctam, & innatam malitiam, itaque repugnat tales actus morales sic factos esse bonos, aut manere indifferentes, & ideo merito dicuntur mali intrinsece. *Interest inter actus intrinsece malos.* Sed inter hos est aduertenda quędam varietas, & latitudo, nam quidam habent adiũctam malitiam ex vi directæ, & physicæ tendentiæ in obiectum, quod contingit quando vel obiectum habet omnino immutabilem conditionem illam ex qua oritur turpitudo, vt est in odio Dei, aut quando in ipso obiecto directe volito proponitur illa conditio, ex qua oritur illa turpitudo, vt est in voluntate mentiendi, furandi, &c. Aliquando vero non adiungitur malitia ex vi directæ vel physicæ tendentiæ, sed tantum ex indirecta: vt cum aliquis vult hanc rem accipere, vel ad hanc mulierem accedere, & in obiecto volito non ponit conditionem non suæ, vel alienę: inter quos est differẽtia: nam hic posterior actus potest conseruari totus sine malitia, si in obiecto mutetur conditio, quia ex illa mutatione in obiecto non sequitur mutatio in actu, quia non tẽdebat directe in illam conditionem: potest autem sequi mutatio moralis, quia moraliter mutatur obiectum: in alio vero actu non potest mutari obiectum, quin mutetur actus propter directã tendentiam, & ideo non potest eo manente auferri malitia, nisi forte interueniente ignorantia: si tamen tam patens sit malitia, vt non possit ignorari, vt fortasse est in odio Dei, non poterit ille actus esse humanus, quin sit malus; & ideo forte Scotus dixit hunc actum esse specialiter intrinsece malum, de quo nonnulla *in sect.* 3.

XIV. *Ad rationẽ dubitandi num. 1.* Vltimo patet ex dictis responsio ad rationem dubitandi in principio positam: cum enim dicitur, omne malum debere esse contra prohibitionem, vel contra debitum, si intelligatur de intrinseco debito naturæ rationali, vt sic, est verum quod assumitur, & ex illo debito nascitur iudicium rectæ rationis, prohibens iudicando cõuenientiam naturæ, & malitiam contrariam, nõ imponendo nouam obligationem: & hoc satis est ad omnia, quæ ibi assumuntur, neque est necessaria alia maior prohibitio exterior, vt dictũ est, quamuis de facto semper hæc concurrat ex perfectione diuinæ prouidentiæ. Ad testimonia iam responsum est *in num.* 12. & possunt etiam non male exponi de lege indicante.

SECTIO II.

Vtrum malitia actus voluntatis proxime sit in ipso actu voluntatis.

NOn inquiro, vtrum sit proprie per identitatem, vel per propriam inhærentiam, sed quocumque modo sufficiat, vt actus ipse intelligatur esse qui primo, & proxime denominatur ab hac malitia formaliter. In qua re possunt esse duæ opiniones, quæ nihil non probantur. Prima est hanc malitiam solum esse in actu exteriori, ab eoque denominari interiorem malum, quatenus causa eius est, quam opinionem consequenter tenent de malitia omnes supra citati, qui simile docuerunt de bonitate, & maiori ratione existimant hoc habere locum in malitia, quia de ratione boni est, vt per se tendat in honestum propter honestatem quod solum videtur conuenire actui interiori: de ratione autem mali non est, quod per se tendat in turpe propter turpitudinem: id enim neque possibile est, ne dũ necessarium: sufficit ergo, quod quocunque modo sit dissonum, & disconueniens rationi: hoc autem per se conuenit actui exteriori, interiori autem non nisi quatenus est causa eius, vnde fit etiam, vt actus exteriores per se primo prohibeantur, vt homicidium, interiores autem, scilicet voluntas occidendi solum ratione exterioris. I. *1. Opinio.*

Hæc sententia est sine dubio contra D. Thomam 1.2. *tota quæst.* 18. & 19. qui eodem modo loquitur de bonitate, & malitia, & tribuit eam actibus interioribus: imo *quæst.* 20. addit in actibus exterioribus non aliter esse malitiam, quam bonitatem, scilicet primordialiter, seu obiectiue: formaliter vero esse in actibus internis, quod etiam optime docet *quæst.* 2. *de malo art.* 3. & 3. *contra gentes cap.* 10. Et potest breuiter ostendi facta partitione, quæ supra etiam tradita est de bonitate, nam actus interiores mali quidam versantur circa obiecta, quæ non sunt humanæ actiones, sed res aliæ, vt odium Dei, inuidia proximi, & de his constat malitiam eorum non posse esse in actibus externis, cum ad eos nullam dicant habitudinem, neque in solis obiectis propter rationes ibi factas, quia obiectum non est forma formaliter denominans interiorem actum, sed terminus habitudinis actus ad ipsum. Item quia obiectum, vt supponitur actui, tantum per se est in apprehensione, & vt sic non denominat hominem malum, imo neque habet malitiam realiter existentem eo modo, quo existere potest: sed hæc fit, quando voluntas tendit in illud obiectũ: tres igitur alii sunt actus mali, per quos tendit voluntas in exteriores actus, nõ tamen exequendo, neque efficaciter ad illos mouendo, sed amãdo, desiderando, vel etiam eligendo ante realem executionem, & de his eadem fere est ratio, quæ de præcedentibus, quia respectu talium actuum internorum, externi solum comparantur, vt obiecta, & non vt effectus, vnde ipsi interni statim ac sunt incipiunt esse mali, cum tamen externorum malitia in re ipsa non sit, donec executioni mandentur, sed in apprehensione tantum. Denique quia talis actus exterior, neque physice, neque moraliter est forma interioris ipsum formaliter II. *Reprobatur dicta opinio.*

liter informans, ac denominans. Dices. Actus malus, qui fuit, etiamsi iam non sit, est forma denominãs hominem malum: ergo etiam actus exterior futurus antequam sit poterit esse forma denominans interiorem malum. Respondetur non esse similem rationem, nam actus peccati dum est, seu fit, denominat hominem actu peccantem, quia est forma eius: postquam vero præterit, in tantum potest denominari hominem malum, in quantum sub aliqua consideratione morali perseuerat: actus vero exterior futurus nullo modo est per se ipsum forma denominans actum interiorem, sed solum obiectum, imo ad malitiam talis actus interioris impertinens est, quod actus exterior sit aliquando futurus, non enim habebit minorem malitiam, etiamsi nunquam sit futurus.

III. Alii denique actus sunt interiores, quibus voluntas actualiter vtitur in mouendis membris externis ad actus malos, & de his solis videtur posse loqui prædicta opinio: tamen reuera est eadem ratio de illis, nam quicquid sit, an exteriores actus in se habeant suam malitiam, quod postea suo loco *disp.*10. videndum est: tamen negari non potest, quin etiam isti interiores habeãt suam internam malitiam, à qua mali denominentur, quia etiam hi respiciunt actus interiores malos, vt obiecta sua: ergo si hoc sufficit in reliquis ad interiorem malitiam, in his etiam sufficit. Probatur consequentia, quia etiamsi addatur causalitas, hæc non impedit malitiam, sed si quid deberet efficere potius augeret, re tamen vera non mutat moraliter actum interiorem, nam si ille sit æqualis, erit æque malus, siue actus exterior sequatur, siue fingatur impediri à Deo saltem. Item talis actus voluntatis est per se valde disconueniens homini, vt rationalis est, vnde non est minus prohibitus, quam exterior. Item stante actu exteriori æquali, potest esse maior malitia in interiori, propter maiorem intensionem, & conatum, tamen ad malitiam non refert, quod malus actus non tẽdat in obiectum turpe, propter turpitudinem, quia saltem necesse est, vt tendat in illud, volendo aliquo modo ipsam turpitudinem, & hoc sit potius interiori actu, quam exteriori.

IV. *2. Opinio.* Secunda opinio est, malitiam interioris actus esse intra ipsam voluntatem, inesse tamen immediate ipsi potentiæ, non vero in actu, quamuis in potentiam resultet per actum, & ideo denominet ipsum actum malum. Fundamentum esse potest. Primo, quia hæc malitia est potius ab actiua voluntate, quam à receptiua, est enim voluntas mala, non quia recipit, sed quia male agit, nam in tantum fit mala, in quantum est libera, non est autem libera ad recipiendum, sed ad agendum. Vnde cum prius natura efficiat, quam recipiat, recipit enim, quia agit, in illo priori, in quo intelligitur agens præter rationem, statim intelligitur mala priusquam recipiat actum: ergo illa est, quę immediate intelligitur affici malitia, & non actus. Probatur consequentia, tum quia actus, vt sic, non agit, sed fit potius, & ideo ipse vt sic, non habet vnde fit malus, tum etiam quia si voluntas prius natura intelligitur mala, quam affecta actu, non potest per actum formaliter recipere malitiam, & ideo non dicitur voluntas mala, quia malum agit, quia quidquid fit, hoc ipso quod fit bonum est, sed quia male agit, quod sancti dicunt voluntatem fieri malam non agendo, sed deficiendo: ille ergo defectus est immediate in voluntate: potest autem hoc explicari in hypothesi, si voluntas per se ipsam sine actu elicito medio libere moueret mẽbra exteriora ad actum malum, non esset minus mala, quam modo est, & tunc malitia non maneret in actione exteriori, sed in ipsa voluntate maneret: ergo idem est modo dicendum de voluntate comparata ad suum actum elicitum, quem immediate per se ipsam facit.

Secundo potest aliter fundari hæc sententia, quia hæc malitia consistit in deformitate ad legem, seu rectam rationem, seu naturam rationalem, vt sic: hæc autem deformitas proprie, & per se conuenit voluntati, cui erat debita contraria conformitas, nam actui, vt sic non debetur, sed sola habitudo ad obiectum suum: ergo non in actu, sed immediate in voluntate est: ergo malitia quamuis resultet ex actu, non in ipso, sed in voluntate est immediate: eo modo, quo relatio paternitatis ex generatione resultat, non est tamen immediate in illa, sed in principio, vel potentia generandi, vnde sicut transacta generatione manet paternitas, ita transacto actu humano manet eadem malitia, seu deformitas in voluntate. V.

Hæc vero opinio etiam repugnat D. Thomæ 1.2. *quæstionibus* 18. & 19. vbi eodem modo loquitur de bonitate, & de malitia, & *artic.*1. *ipsius quæstionis* 18. ex professo probat actum esse malum, non quia oritur ex malitia, vel quia ex illo resultat in voluntate, sed quia ipsemet caret plenitudine essendi, & *art.*1. & 2. *quæst.*19. probat actum sumere malitiam ex obiecto, & *quæst.*72. *articul.*1. *ad* 2. dicit peccatum esse actum debito ordine priuatum, & eadem fere est Theologorum omnium sententia, vt in sequentibus videbimus, imo omnes homines ita sentiunt, & scriptura ita loquitur hominem peccare non tantum male agendo, sed etiam efficiendo actus ipsos in se malos. Ratio vero ostensiua esse potest, quia voluntas fit mala volendo malum: ergo actus ille quo vult malum, est etiam ipse malus: ergo malitia eius est in ipso, quatenus in ipso est aliquo modo tendentia in id, quod est malum, sicut actus est bonus, quia est tendentia in bonum. Vnde etiam hic vrget illa ratio, quia alias etiam volita esset malitia cum sit contraria, seu priuatiue opposita: hæc autem versantur circa idem. Item sicut interior actus proxime est capax bonitatis, ita & malitiæ. Tandem eadem est proportio actuũ, & habituum: sed habitus non sunt vitiosi vitio immediate existente in voluntate, sed in se ipsis habent defectum, ratione cuius constituunt voluntatem habitualiter vitiosam; ergo multo magis, &c. VI. *Reiicitur prædicta opinio, & vera statuitur.*

Sed specialiter ostendo falsitatem huius sententiæ, distinguendo duos modos extreme oppositos, quibus affirmari potest, quique in fundamento eius insinuantur. Vnus est, quod malitia ordine naturæ antecedat actum in ipsa potẽtia, alter est, quod ordine naturæ sequatur, & resultet ex actu. Tertius enim, scilicet quod sit omnino simul, & comitetur actum, excogitari nõ potest, nisi dicendo malitiam esse in ipso actu, quod intendimus: nam si esset simul cum illo, & nõ esset in illo, neque ex illo, neque esset causa illius, sane omnino per accidens comitaretur illum, vnde non denominaret illum: sicut dici solet de actu, qui omnino concomitanter se habet ad omissionem, vel de actu bono, qui simul habet actum malum solum concomitanter: prior ergo modus qui in primo argumento indicatur, est plane falsus, nam voluntas dupliciter potest intelligi prior natura suo actu. Primo vt antecedit non solum actum in facto esse, sed etiam in fieri, id est, actionem & influxum suum: & vt sic, solũ intelligitur existere in actu primo: ergo vt sic nondum VII. *Impugnatur deinde 2. opinio iuxta vnum eius sensum.*

nondum habet malitia n. Probatur consequentia, quia nondum intelligitur exercere libertatem suam, sed adhuc esse indifferens ad bonum, & malum. Secundo concipi potest, vt prior natura suo actu in quantum ordine naturæ actio antecedit terminum, & sic, etiamsi demus in illo priori iam esse malitiam in voluntate, non esset in illa immediate, sed in actione ipsa per quam fit mala, quia illa est defectuosa, & tendit ad terminum, & obiectum inordinatum: & præterea falsum est in illo priori voluntatem iam esse malã, seu fieri malam, quia voluntas non fit mala nisi volendo: non vult autem formaliter nisi per actum, qui est terminus actionis suæ, vt suppono ex dictis: per actionem autem dicitur volens in fieri solum.

VIII. *Impugnatio altera eiusdem sensus.* Item quoad hoc eadem est ratio de bonitate, quæ de malitia: nam etiam voluntas fit bona efficiendo actum bonum: quæ tamen bonitas est in fieri in actione, & in facto esse in actu: absolute tamen voluntas constituitur bona per actũ, quia per illum fit absolute volens quod honestum est. Atque ex hoc exemplo bonitatis constat esse sophismata omnia ea quę in primo argumento *num.* 5. adducuntur, nam etiam homo fit bonus per actionem liberam, quamuis actus liber non possit consistere in sola actione, loquendo de prima actione libera per immediatam emanationem à potentia libera, & vtrumque sumi potest ex Concilio Tridentino *sessione* 6. *canone* 4. & *can.* 11. estque per se euidens, quia nõ potest talis actio esse libera, nisi sit vitalis, & immediate ab appetitu vitali: non potest autem esse huiusmodi, nisi sit immanens in ipso: est ergo de ratione eius, vt informet suum principium: donec ergo vtrumque intelligatur habere, non potest intelligi voluntaria, ne dum libera, imo si aliquid esset separabile ab ipsa quatenus voluntaria est, magis esset affectio, quam receptio: ergo impossibile est intelligere voluntatem fieri malam per actionem, vel actum prius natura, quam recipiat illam seruata proportione. Vnde impertinens est illa hypothesis *in fine num.* 5. *si voluntas efficeret actum externum liberum sine actu elicito medio*, &c. tunc enim per se ipsam fieret volens, non per actum externum, & ita etiam per se ipsam fieret mala, non vt potentia est, sed vt intelligeretur libere terminata ad obiectum, sub qua ratione ipsa tunc esset suus actus, sicut nunc philosophamur de voluntate diuina: semper ergo, formaliter loquendo, hoc verum est, quod per illud intelligitur voluntas fieri mala, per quod intelligitur actu volens malum.

IX. *Impugnatur quoque alter sensus eiusdem 2. opinionis positus in n. 8.* Atque hinc facile impugnatur alter modus extreme oppositus, nam eo ipso quod voluntas intelligitur volens tale obiectum, intelligitur iam praua antequam aliquid ex illa intelligitur resultans, & contra hoc procedit optime illa ratio, quod quidquid postea resultat, est omnino per accidens, & præter libertatem, seu post perfectam iam, & consummatum actum liberum propter quod sæpe in superioribus dixi has relationes conuenientiæ, vel disconuenientiæ proprie sumptas, vt sunt relationes resultantes, esse impertinentes, quia vel nullæ sunt, vel supponunt actiones bonas, vel malas, vt inde resultent. Præterea nihil potest resultare in voluntate ex actu malo, quod rationem malitię habere possit nisi sit in ipso actu: nam vel est aliquid positiuũ, & hoc non, quia, vt suppono, malitia actus, non est habitus vitiosus, qui generari potest, nam licet non generetur per possibile, vel impossibile, actus manebit malus, & illo manente, potest tota malitia actus deleri: aliud autem positiuum nec cogitari potest: priuatio autem etiam esse non potest, quia nulla est forma positiua in voluntate, qua priuetur ratione actus mali: quod autem quidam dicunt priuari conformitate ad legem, ostendam inferius non fieri per aliud, quam per ipsummet actum malum formaliter. Quare, &c.

Dicendum est ergo actum voluntatis interiorem fieri, & denominari malum ab aliquo defectu, qui in ipso est, & ab ipso formaliter voluntatem denominari malum, quod satis probatum est ex dictis contra alias opiniones quarum fundamenta soluta sunt: tota vero huius rei difficultas consistit in explicando illo defectu, qui est in actu, ratione cuius est malus quod sequentibus sectionibus agendum est. X. *Conclusio autoris in hac sect.*

SECTIO III.

Vtrum malitia actus interioris sit aliquis modus realis positiuus, & physicus in ipso.

Videtur ita esse primo, quia bonum, & malum opponuntur contrarie, teste Aristotele 2 *Ethicorum cap.* 8. vbi de vitio, & virtute loquitur, & disputat de propria contrarietate, vt à priuatiua positione distinguitur, vt patet ex capite de oppositis: quæ autem sic opponuntur, positiua sunt in vtroque extremo, nam in eo distinguuntur à priuatiue oppositis: ergo. I. *1. Arg. pro affirm. parte.* Secundo in naturalibus ita contingit, vt non sola priuatio, sed positiua forma vt talis est sit mala alicui subiecto, vt aquæ non solum est mala priuatio frigoris, sed etiam ipsemet calor quatenus est forma repugnans naturæ eius: & homini, vt sensitiuus est, non solum est malum priuatio delectationis, sed dolor ipse positiuus, &c. ergo similiter respectu rationalis naturæ, vt sic, non solum est mala priuatio iustitiæ, seu honestatis, sed etiam actus ipse positiuus, quo tendit in obiectum malum, nam illamet positiua tendentia tam est contraria naturę rationali, vt sic, quam est terræ cõtrarius motus sursum. *2. Argum.* Tertio hoc ipso quod intelligitur in voluntate forma, per quam sit formaliter voluntas difformis legi, intelligitur voluntas praue affecta, sed per actum positiuum, vt talis est, physice fit formaliter voluntas difformis legi: ergo per illum actum, vt sic, constituitur mala: ergo ille actus est malum voluntatis. *3. Argum.* Minor probatur, nam lex dicit, v. g. *Non concupisces*: ergo voluntas per actum quo concupiscit fit difformis legi. Confirmatur: nam illud propria ratio cuiuscunque rei est, per quod intelligitur cõstitui in tali esse, quacumq; alia ratione præcisa per intellectum priuatiua, vel positiua, sed hoc ipso, quod voluntas intelligitur habere actum proprium, quem lex prohibet, intelligitur malum morale in voluntate, etiamsi præscinditur omnis alia priuatio: ergo ratio huiusmodi in illo positiuo actu consistit. *4. Argum.* Vltimo est præcipua dificultas, quia nulla priuatio fingi potest, in qua consistit hæc malitia, vt latius videbimus *sequenti sectione.*

II. Propter hæc argumenta aliqui Theologi docent malitiam moralem actus interioris, præsertim quando est intrinsece malus, esse differentiam quandam, seu modum quẽdam positiuum, & physicum ipsius actus. Hæc opinio solet tribui Scoto *in* 2. *dist.* 7. & 41. *quæst. vnica*, & *quodlibeto* 18. *art.* 1.

18.*art.*1. Quibus locis videtur distinguere duplex malum positiuum,& priuatiuum: sed reuera nõ habet fundamentum in Scoto in quo est cauenda duplex æquiuocatio, nam priori loco agens de actibus indifferentibus dicit interdum carere omni honestate, non tamen simpliciter debita, aut necessaria ad bonos mores, & hos actus vocat *priuatiue* malos: non quia reuera mali sint, sed quia reuera non sunt boni: malos autem *contrarie* appellat, quando carent bonitate debita, & necessaria, quod est proprie esse malum. Altera æquiuocatio est, quod in dicto quodlibeto agens de circunstantiis, dicit interdum esse malas propter *contrarietatem*, interdum propter *priuationem*, quod non est dicere malitiam ipsam esse aliquid positiuum, vel priuatiuum, sed conditionem obiecti, ex qua malitia oritur, interdum esse positiuam, interdum priuatiuam. Insinuat autem hãc sententiam Almainus *tractatu* 1. *moralium cap.* 13. *&* 14. *& tractatu* 13. *cap.* 18. quamuis non satis explicet.

III. Primus ergo, qui hanc sententiam ex professo docuit, & declarauit, fuit Caietanus 1.2. *quæst.* 18. *art.* 5. qui distinguit duplex malum: aliud vocat vere, proprie, & simpliciter malum: aliud vero quod est genus, vel differentia entis moralis. Primum dicit consistere in priuatione, & formaliter esse nihil. Secundum vero formaliter esse ens, & consistere in differentia positiua actus vitiosi, per quam est contrarius actui bono: & vtrumq; malum coniungi cum actu voluntatis malo: nam & habet priuationem boni honesti spectãtis ad rectam rationem & habet differentiam positiuam, qua tendit in illud: additque Caietanus Deum non esse causam prioris malitiæ, bene tamen secundæ. Hanc doctrinam repetit latius 1.2. *quæst.* 71. *art.* 6. *&* 72. *artic.* 1. & tribuit eam D. Thomæ, afferens duo testimonia. Primum ex 1. *parte quæstio.* 48. *art.* 1. *ad* 2. *&* 3. Alterum ex 3. *contra Gentes cap.* 19. Et potest hæc sententia iuuari alia communi distinctione Theologorum, quod in actu malo, & est malum conuersionis, & malum auersionis: & priori dicunt respondere pœnã sensus, quę positiua est: posteriori vero pœnam damni, quæ est priuatiua, quæ videtur desumpta ex Augustino *lib.* 2. *de libero arbitrio cap.* 19. *& lib.* 3. *capite primo*, imo fundari potest in illo Ierem. 2. *Me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas veteres*, &c. Sunt ergo in actu malo duo mala, quæ Caietanus distinguit, vnum priuatiuum, quod *auersionis* nomine significatur; alterum positiuum, quod significatur nomine *conuersionis*, indicatque Diu. Thomas illa *q.* 72. *art.* 6. *ad* 2.

IV. Hanc sententiam sequuti sunt recentiores Thomistæ, quanquam non in omnibus eam approbent, nam reuera, quod Deo dicitur est intolerabile, nam illud malum positiuum, quod Caietanus ponit, vere & proprie est malum culpæ, imo ipse significat tanto magis hoc participare rationem mali, quanto magis est directe voluntarius actus positiuus, quam quælibet negatio, vel priuatio illum consequens: si ergo absolute concedit Deum esse autorem huius mali, absolute debet concedere Deum esse autorem mali culpæ, quod quam falsum sit, & per se se satis cõstat, vt suo loco tractandum inferius agendo *de peccatis*. Vnde nec consequenter loquitur Caietanus vocans malum priuatiuum, malum simpliciter, & negans de hoc positiuo: quod tamẽ dicit vere esse malum morale, nam esse malum morale non diminuit rationem mali, sed potius auget: vel ergo illa differentia positiua est vera malitia, vel non: si non, ergo simpliciter non est malitia, quia esse tale, & esse vere tale, idem sunt: si autem est vera malitia, erit proprie, & simpliciter tale, quia esse morale non est conditio diminuens: si ergo Deus illius est autor, sane est autor mali simpliciter, & absolute, &, vt alia omittam, falso imponit D. Thomæ, contra expressa verba eius in eisdem locis, quibus illum citat: nam prima parte dicit hoc quod est malum, & bonum, specificare actus morales, tamen addit bonum per se, malum autem in quantum est remotio debiti finis, vnde concludit malum, quod est differentia in moralibus non esse differentiam constitutiuam eius, nisi ratione boni, in quo fundatur malitia, in tertio autem contra Gentes expresse dicit malum, quod est differentia in moralibus, non esse aliquid, quod in se malum sit, sed bonum: huiusmodi tamen est malum in quãtum priuat ordine rationis, quod est hominis bonum, & supra malum morale est genus, & differentia, non eo quod est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem, & alia multa ibi dicit, quæ Ferrar. aduertit, vbi etiam congerit alia D. Thomæ loca, & alia in sequentibus ego afferam. Tandem illa expositio conuersionis, vel auersionis, nihil fauet Caietano: nam, vt omittam alias expositiones, quæ in materia *de peccatis* traduntur, per *conuersionem* significatur malitia quam habet actus ex obiecto proximo, vel circunstãtiis: nomine vero *auersionis*, malitia, quam habet in ordine ad Deum, & vltimum finem, de quibus an re ipsa, an ratione distinguatur, non est disputandum hoc loco, satis sit vtrũque esse malitiam moralem, & de vtraque disputari posse: an consistat in positiuo, vel in priuatiuo, nam malitia conuersionis [in altera enim nulla est difficultas] non ideo sic appellatur, quia positiua sit, sed quia comitatur conuersionem voluntatis ad obiectum suum, & hoc modo ait D. Thomas in conuersione esse auersionem à regula rationis: lege illum *citata q.* 71. *art.* 6. *ad* 5, *&* 72. *artic.* 7.

Vt ergo quæstionem expediamus, aduertendum est, sicut in superioribus distinximus, dupliciter rem aliquam posse dici bonam, scilicet vel absolute, & in se: vel respectiue, seu alteri, ita etiam distingui posse malum: potest enim res dici mala, vel quia in se est, seu quia in se habet malitiam, vel quia alteri est mala tanquam praua affectio, seu disconueniens illi. Dicendum primo. Actus voluntatis non est in se, & absolute malus respectu suæ physicæ, & positiuæ entitatis præcise sumptæ. Hæc conclusio sumitur ex Diu. Thoma 1.2. *q.* 18. *art.* 1. qui probat actum esse malum non ratione sui, sed quia caret plenitudine essentiali, & aliis locis infra citandis: & est communis Doctorum *in* 2. *d.* 34. 35. *&* 40. Capreolus *d.* 37. *q.* 1. *art.* 3. & Dried. 1. *de gratia, & libero arbitrio, tractatu* 4. *c.* 1. *Actus*, [inquit,] *voluntatis non est malus, quia, secundum se malus sit, sed quia malus est rationali menti*: & forrasse in hoc sensu dixit Gregor. *in* 2. *d.* 34. malum morale non esse aliquid incomplexe significabile, quia non est actus ipse secundum se, sed est actum fieri cum tali cognitione, libertate, &c. Quæ sententia à Caietano, & aliis reiicitur 1.2. *q.* 71. *art.* 6. Et merito, nam quod ad vocem attinet, quidquid hoc malum sit, potest simplici voce significari, vel in genere, vt nomine *vitij*, vel *peccati*: vel in specie, vt nomine *fornicationis, furti*, &c. Et quod attinet ad rem, vel conceptum, etiã hoc malum est aliquid vnum, siue illud sit compositum, siue simplex, quod vno conceptu potest concipi, & significari. V. 1. Assertio.

VI. In hoc tamen verum habet hæc sentẽtia, quod actus absolute, & secundum se sumptus, non potest

test dici malus ratione solius physicæ entitatis, quod posiumus confirmare ex communi sententia omnium Patrum, qui non solum de actu voluntatis, sed in vniuersum de omni re, & natura, ita sentiunt, quorum paucas sententias notabo, quia sunt fundamenta huius materiæ. Primus, & præcipuus autor est Dionysius, *cap 4. de diuinis nominibus*, inquit: *Essentia, omnis actio, omnis habitus, & vno nomine, quicquid est, ex pulchro, & bono est, & quatenus tale bonum est :* vnde concludit, *malum non esse aliquid eorum, quæ sunt*, quod probat, *tum quia boni est in lucem proferre, & conseruare, mali interimere, & perdere*, *tum etiam quia alius sibi aliquid malum esset, tum denique, quia nihil intendens ad malum operatur*. & inferius: *nullam essentiam esse malam, quatenus essentia est, & natura, & quatenus illi non deest naturalis constitutio, & conuenientiæ, aptæque compositionis ratio*, & inferius dicit dæmones non esse malos *quatenus inest eis motus quidam appetitus*, *sed quatenus in naturali actione imbecilles sunt*, seu quia priuantur bonis, quæ ipsis accommodata sunt, & alia similia multa ibi habet. Augustinus in omnibus imitatur Dionysium *libro vndecimo de Ciuitate capite nono. Mali nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit*, & loquitur de malo culpæ: idem in Enchiridio. capite vndecimo, inter alia, *Res in quantum naturæ sunt, malæ esse non possunt*; & *capite vigesimo quarto*, dicit *peccatum esse primum creaturæ rationalis malum*, id est, prima priuatio boni, *& libro 3. confess. cap. 7. & libr. 7. capite 5. vsque ad 16. & lib. 1. contra aduersarios legis, & Prophet. capite 5. & de vera religione cap. 40. & libr. 2. de moribus Manichæ. & libro de natura boni, & 2. de libero arbitrio capite vltim.* vbi in specie disputat de peccati malitia, quam dicit, vt sic *ex nihilo esse, & non à Deo*, quo modo exponit *tractatu primo in Ioan.* illud: *sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum, quod nihil est, *quia* [inquit,] *idolum nihil est in mundo*, ad Corinth. 8. vnde *libro octuagesimo tertio, quæstionum quæst. 7.* dicit *nomen mali sumptum esse ex priuatione speciei*, idem late *12. de Ciuitate in principio*, hos Patres sequutus est Ansel. *libro de Concord. præsci. & liberi arbitrii capite 1. in fine. & 1. de conceptione Virginis cap. 27.* latius, & ex professo *libro de casu diaboli capite septimo*, vbi distincte agit de essentia substantiæ, accidentis, & motus, vel conuersionis voluntatis: & in omnibus ait malum consistere in absentia boni, vbi debet, & expedit esse bonum: & hæc sunt præcipua loca huius materiæ, & ad hæc fere accedit Fulgent. *libro de fide ad Petrum cap. 25.* alii vero Patres directe loquuntur contra Manichæum ponentem quandam primã naturam per se malam, & increatam: obiter verò fauent huic sententiæ, vt videre licet in Leone Papa *epistol. 93 capite 6.* Hieron. *Matth. 27. & Isai. 18. & Amos 3.* Gregor. *36. moralium. cap. 24.* alias *32. & super 1. Regum libr. 1. cap. 14. circa principium: Res quidem* [inquit] *aliquod esse habet peccatum vero nullum: peccator ergo peccando ad nihilum tendit.* Bernard. etiam *homil. 6. Aduentus*, Iustinus, *q. 46. & 73.* dicit malum non esse *nisi peruersionem, vel euersionem boni.* Epiphan. *hæresi 24. & 66.* Nissenus *oratione Catechum. cap. 5. 6. & 7. & homil. 2 in Cant.* Basil. *homil. 9. quod Deus non est autor malorum*, inter alia, *mali essentiam statuere non possumus, nam malum boni priuatio est*: & in constit. monast. cap. 3. *Vitium nihil aliud est, quam desertio virtutis.* idem Chrysost. *hom. 2. in Acta circa finẽ, & oratione 38.* Damascen. *2. de Fide c. 4. Nihil aliud quippiam est malum, quam boni priuatio, sicut tenebræ luminis*, & agit de malo culpæ, idemque repetit *libr. 4. cap. 2.*

VII. Ratione vero probatur conclusio, quia actus voluntatis quatenus in se absolute consideratus, vel intelligitur habere totum id, quod sibi debetur ratione suę speciei in genere entis, atque id solum: vel intelligitur carere aliquo sibi debito, vel habere aliquid vltra id quod sibi debetur: si primum, vt sic, non potest intelligi, quod sit malus absolute, quia hoc ipso, quod habet aliquod esse, secundum illud habet aliquam perfectionem, neque enim intelligi potest esse reale sine perfectione aliqua, nam hoc saltem modo bonum cum ente conuertitur: sed nulla res est in se mala, propter quod præcise habeat perfectionem sibi debitam, imo in hoc maxime consistit vniuscuiusque rei bonitas: ergo ex illo titulo pręcise non potest actus voluntatis, neque alia res dici in se mala. Rursus non est necesse, vt actui voluntatis addatur aliqua res positiua distincta ab entitate sibi debita: imo licet hoc habeat locum in aliis rebus, non tamen in his actibus, qui non sunt subiecta, neque in se recipiunt alias entitates, sed sunt vltimi actus: ergo solum superest aliud caput, vt possit actus dici malus, ex carentia scilicet perfectionis debitæ, & hæc assertio magis ex inferiori constabit.

Dicendum secundo. Actus voluntatis non est hoc modo moraliter malus ratione solius physicæ entitatis, seu specificationis, sed oportet addere ei priuationem aliquam, vel negationem, aut moralem aliquam rationem. Hæc conclusio sumitur ex Patribus citatis *numer. 6.* præsertim ex Dionysio, & aliis, qui requirunt priuationem aliquam ad quodcumque malum, & sine dubio est D. Thomæ, præsertim *3. contra Gentes cap. 9.* vbi inter alia dicit peccatum esse malum hominis, *quatenus priuat ordine rationis, quod est hominis bonum*, & *ibidem* docet formam aliquam esse malam alicui subiecto, *Quatenus est illi improportionata, & disconueniens*, quam improportionem, & disconuenientiam dicit consistere in priuatione. Item sumitur ex quæstione *de malo articulo secundo, & articulo nono, ad 2.* & ex *1. 2. quæst. 54. articul. 3. quæst. 72. articulo primo, ad 2. 71. articulo primo, in corpore, & ad 2.* & alibi Bonauent. *in 2. d. 42. quæst. vltima*, dicit cõuersionem non esse malam, *nisi ratione alicuius inordinationis*: idem fere Scotus *in 2. d 34. artic. 1. & in 4. d. 26. q. 1.* VIII. *2. Assertio.*

Ratione potest primo probari ex dictis, quia forma, quæ secundum se, & absolute sumpta bona est, non videtur posse esse mala alicui subiecto, ratione suæ bonitatis præcise sumptæ: ergo, vt sit illi mala, oportet aliquid aliud in ea addi præter bonitatem eius inconsideratæ: sed in actu voluntatis præcise ratione suæ entitatis sumpto, solum cõsideratur bonitas, & perfectio eius: ergo ratione eius præcise non potest esse malus voluntati: quod argumentum magis vrget in hoc actu, quam in aliis qualitatibus: nulla enim qualitas est, quæ licet alicui subiecto sit mala, & disconueniens, non sit bona alteri, quia semper respicit aliquod subiectum vt proprium, cum quo habet proportionem, & ad quod ordinatur, vt perfectio eius, vel ab eo manat, vt à connaturali principio. At vero actus voluntatis humanę, quatenus pręcise est tale ens physicum, nulli alteri subiecto bonum est, & hanc voluntatem respicit, vt proprium subiectum, & ab illa oritur tanquam à connaturali principio: ergo sub hac præcisa ratione non est malus homini, sed oportet, vt sit bonus aliquo modo. IX. *1. Ratio pro eadem asser.*

Secũdo principaliter probatur, quia si in actu voluntatis præcise consideretur totum id, quod est reale, potest inesse voluntati, & ab illa fieri absque malitia morali: ergo signum est hanc malitiam non consistere in sola physica entitate, alioqui essent inseparabilia. Antecedens etiam est notum in omnibus actibus, qui ex malis possunt fieri boni, aut non mali ex sola physica, vel X. *2. Ratio.*

morali

morali mutatione obiecti, sine mutatione ipsorum, vt sunt omnes illi, qui sunt mali tantum, quia prohibiti, & illi etiam qui licet ex se mali sint, non tamen directe tendunt in eam conditionem obiecti: in qua fundatur malitia, vt *in 1. sect. num. 13.* magis declaratum est, de aliis vero actibus, qui magis sunt intrinsece mali, & directe tendunt in priuata obiecta, & in conditiones eorum, in quibus malitia fundatur, probari potest antecedens assumptum ex illo Dionysij, *Quia nemo intendens ad malum operatur*, nam tota ratio, seu specificatio positiua actus voluntatis, sumitur ex obiecto formali, seu motiuo: sed hoc nunquam est malitia actus, vel obiecti, sed est ratio aliqua boni: ergo ex vi illius præcise sumptæ non erit malitia in actu. Quod potest confirmari duobus modis, primo ex differentia inter bonum honestum, & malum illi oppositum, voluntas enim non solum tendit directe in bonum honestum, sed etiam quia bonum est, & ideo, & actus habet honestatem ex vi directæ tendentiæ in tale obiectum, & omnes actus, qui in idem obiectum sic tendunt, sicut habent eandem honestatem, ita etiam eandem speciem positiuam: actus autem mali licet tendant in turpe obiectũ, non tamen, quia turpe est, sed semper illud induunt sub aliqua ratione alia: vnde fit, vt actus tendentes in idem obiectum turpe, & habentes malitiam eiusdem rationis, habeant speciem physicam, & positiuam valde diuersam: si motiuum, seu ratio boni, sub qua appetuntur, sint diuersa. Exemplum est facile, si duo velint subripere aliena, alter propter honorem, alter propter delectationem, malitia iniustitiæ eadem est, motus autem voluntatis, & affectio positiua valde diuersa.

XI. Sed fortasse responderi posset, argumentum concludere, malitiam non esse primam speciem positiuam actus, non tamen non esse aliquem modum positiuum illi superadditum. Sed hoc facile potest ex dictis in superioribus impugnari: quia hic modus non potest esse intentionis, quia tota intentio actus habet eandem specificationem, idemque motiuum in obiectum, neque etiam per modum extensionis, nam hæc satis *in disputat. 4.* reiecta sæpe est in actibus voluntatis, & hic euidentius non habet locum, quia hæc malitia non adiungitur actui propter nouam aliquam directam tendentiam in obiectum, sed propter indirectam secundum moralem quandam rationem, vt magis statim patebit. Dices, quamuis argumentum concludat, actum ex vi solius specificationis non esse malum, non tamẽ ex vi talis indiuiduæ entitatis, saltem in aliquibus actibus, à quibus est omnino inseparabilis malitia, si non ratione motiui, saltem ratione obiecti mali, quamuis enim voluntas non possit amare malum solum, quia malum est, tamẽ sub aliqua ratione inferioris boni potest directe amare ipsam malitiam honestati contrariam, vt offensionem Dei vt sic, recessum à recta ratione, & similia, quæ nunquam possunt sine culpa, & malitia amari ex vi materialis obiecti, in quod voluntas directe, & physice tendit: ergo saltem hi actus erunt mali ex vi physicæ tendentiæ.

XII. Nec videtur satisfieri si dicamus hos etiam actus, si absque libertate fiant, non habere malitiam, & tamen habere eundem positiuum ordinem ad obiectum, possunt autem sine libertate fieri: imo in amentibus possunt esse actus omnino eiusdem rationis quoad physicam entitatem, quia amentes possunt apprehendere illam inferiorem rationem boni, sub qua talis actus fit, & in motibus primò primis possunt esse huiusmodi actus omnino eiusdem rationis absque malitia.

Sed hoc, vt dicebam, non videtur posse satisfacere, quia dici potest huiusmodi actum non libere factum, esse quidem malum, non tamen imputari ad culpam ex defectu libertatis, quod videtur posse sumi ex D. Thoma *quæstione secunda, de malo artic. 2.* & ex his, quæ supra dicebamus, scilicet amorem Dei necessarium, esse bonum, non tamen tribui operanti ad meritum, & laudem ex defectu libertatis.

Sed nihilominus responsio data non est mala, quæ magis declaratur per hanc conditionalem: nam si per possibile, vel impossibile homo, qui habet talem actum, inuincibiliter ignoret, seu inuoluntarie non consideret esse turpe, & inhonestum, sic tendere in tale obiectum, actus ille non erit malus moraliter, non solum quia non imputabitur, sed quia in se non habet malitiam, & tamen retinet totam physicam entitatem specificam, & numericam: ergo signum est non in hac malitia præcise consistere. Maior propositio constat, quia moralis malitia actus voluntatis non potest intelligi sine auersione, seu recessu à recta ratione per ipsummet actum voluntatis: hæc autem esse non potest interueniente ignorantia, quæ non solum *liberum*, sed etiam *voluntarium* tollit, quod potest recte explicari iuxta quandam opinionem Nominalium, dicentium etiam hunc actum, *Volo agere contra legem*, posse esse non malum de potentia absoluta, si ipse non sit prohibitus, sed tantum obiectum eius: quamuis enim hæc opinio falsa sit seclusa ignorantia, tamen recte declarat non esse omnino impossibilem illam ignorantiam, atque adeo moralem deordinationem actus non consistere in sola tendentia in obiectum directe voluntaria, sed necessario includere recessum à lege, seu recta ratione indirecte voluntarium in ipsomet actu, qui recessus non est in illo aliquid physicum, sed morale. XIII.

Vltima tandem confirmatio esse potest, quia hoc modo recte intelligitur, quomodo actus voluntatis, quamuis sit malus homini simpliciter, nihilominus procedit intrinsece à voluntate hominis secundum aliquam inclinationem naturalem eius, quæ non est mala, sed bona homini, scilicet, quia actus ille quatenus positiue procedit ab homine per physicam efficientiam, ex hoc præcise non est malus, & tendit ad aliquid naturæ conueniens, seu sub ratione conuenientis. Hinc etiam facilius expeditur illa communis difficultas, quomodo actus malus sit à Deo, nam solum efficitur à Deo, quatenus aliquid physicum, & reale est, & vt sic præcise non est malus, de quo infra in materia *de peccatis*. XIV.

Ad rationes dubitandi positas *n. 1.* Ad primam de oppositione varie respondet. D. Thom. variis in locis, scilicet vel Aristotelem in eo capite posuisse exempla non ex propria sententia, sed antiquorum, vel locutum esse de contrarietate late sumpta: vel certe, quod verius est, malum opponi contrarie bono, non ratione malitiæ præcisæ, sed ratione eius, in quo fundatur malitia: sicut verum, & falsum potest dici opponi contrarie, non ratione veritatis, & falsitatis præcisæ: sed ratione affirmationis & negationis, in quib. fundantur. Sic Dionys. *cap. 4. de diuinis nominibus*, dicit malum non pugnare contra bonum, nisi virtute alicuius boni, quia secundum se est impotens, & indifferens, & D. Thomas *3. contra Gentes cap. 9. malum* [inquit] *non repugnat positiue bono, nisi ratione alicuius bonitatis*: & *quæst. 1. de malo articul.* XV. *Ad 1. argu. in n. 1.*

1. ad

1. ad 2.3.& 4. dicit malum, vt sic, opponi priuatiuè bono, contrariè verò ratione alicuius boni, quod necesse est manere in eo quod denominatur malum. Idem *quæst.3.de potentia articul.6.ad 2.& in 2. ad 40. articul. 1. ad 5.* Ad secundam Anselmus *lib.de casu diaboli cap. 26.* in hoc ponit differentiam inter mala naturalia, & moralia, quod in priori malo, quod ipse vocat *incommoditatem*, interdum malitia nihil reale est: vt cęcitas, interdum vero est aliquid, vt dolor: in posteriori autem malo, quod ipse vocat *iniustitiam*, semper dicit malitiam esse nihil, quod fortasse dixit propter moralitatem indirectè voluntariam, quæ in omni actu malo necessariò includitur, nihilominus, absolutè loquendo, ego responderem, etiam in naturalibus formam positiuam non esse malam ratione positiui, vt sic, nisi quatenus includit aliquam priuationem, vel negationem, quæ autem hæc sit explicabo commodius post sectionē sequentem. Ad tertiam iam declaratum est solam physicam tendentiam non sufficere ad rationem mali moralis: quid vero vlterius addendum sit, superest explicandum, in gratiam vltimi argumenti.

Ad 2.arg. ibid.

Ad 3.arg.

SECTIO IV.

Vtrum malitia moralis actus voluntatis præter entitatem addat rationem moralem positiuam, vel tantùm priuatiuam,

I. *Ratio dubitandi pro vtraque parte.*

Ratio dubii est, quia nulla priuatio potest intelligi in actu voluntatis, quæ compleat rationem malitiæ, nam ista esse deberet carentia honestatis debitę actui, sed actui malo nulla honestas debetur, nā potius repugnat speciei talis actus, ergo. Maior patet quia malitia nō cōsistit in negatione rei non debitæ, nō est enim homo malus si caret bonitate sibi non debita: sicut nec dicitur res imperfecta eo quod non habet perfectionem sibi non debitam, in contrariùm est, quia omnes Sancti citati requirunt negationem aliquam, seu priuationem ad rationem mali.

II. *Opinio quorundam in cuius gratiam notantur quatuor in actu voluntatis.*

In hac re est multorum opinio, consistere hāc malitiam in quadam positiua ratione, seu relatione morali, quam, vt explicem, distinguamus varias moralitates, quæ possunt esse in actu voluntatis. Prima est, & communissima ratio liberi, seu deliberati actus, de qua nulla est controuersia, nam ex hac denominatione, vt sic, non sumitur denominatio boni, vel mali, quia de se est indifferens, & communis, neque hæc ipsa denominatio excludit omnem negationem, vel priuationem: requirit vero tale obiectum, quod non valeat voluntati necessitatem inferre, & in voluntate requirit potestatem ad suspendendum actum. Secunda denominatio est, qua actus voluntatis dicitur difformis legi, seu rectæ rationi, quæ in actu nihil reale ponit præter entitatem physicam eius, & dictamen rectæ rationis vel actuāle, vel quod in esse deberet, inde enim resultat illa denominatio, vel relatio, & in hac multi ponunt rationem malitiæ, & consequenter loquuntur, nam bonitatem ponunt in conformitate contraria. Et potest hoc confirmari ex illa definitione peccati, *est dictū, vel factum contra legem Dei*: nam idem est esse contra legem, & contra rationem, illa autem contrarietas consistit tantum in prædicta contrarietate, quia scilicet voluntas facit, quod ratio negat esse faciendum, & huius etiam signum est, quod stante eodem actu voluntatis, & mutato dictamine intellectus mutatur malitia, solum quia mutatur illa difformitas: ergo signum est in illa consistere malitiam, sicut à simili ex veritate, & falsitate confirmari potest. Tertio potest in actu voluntatis malo considerari disconuenientia quædam, ac disproportio quam habet cūm natura rationali, vt sic, & in hoc ponunt alii huiusmodi malitiam, & differt hæc opinio à præcedenti, solum in hoc quod illa videtur considerare difformitatem inter actus ipsos intellectus, & volūtatis, hæc autem inter actum voluntatis, vt hic, & nunc tendentis in tale obiectum propositum, & ipsam naturam hominis, vt homo est, vt latius supra *disput. 4. sect. 2.* tractando de obiectiua bonitate, & hoc modo videtur valde probabilis hæc opinio, quia, sicut supra dicebam, bonitas respectiua, seu respectu alterius, solum addit conuenientiam; ergo malitia etiam respectiua, qualis est hæc, de qua agimus addit solum disproportionem, & discōuenientiam inter formam, seu actum, & hominem cui talis actus dicitur malus: sicut in naturalibus calor vt sit malus aquę, solum addit disproportionem cum natura aquæ: hæc autem videtur esse quid positiuum, sicut dicitur esse relatio inæqualitatis, vel dissimilitudinis. Quarto potest in actu voluntatis considerari voluntarium illud indirectum, quo voluntas vult recedere à recta ratione per actum ipsum, quo voluntas conuertitur ad obiectum prauum, seu dissentaneum rationi, nam illud voluntarium æquiualet moraliter actui positiuo, quo voluntas directe velle posset illam deordinationem: ergo rectè dicitur esse in actu moralis quædam ratio positiua.

III. *Autoris resolutio.*

Hæc quæstio non videtur magni momenti, nam cum hæc moralitas non addat actui veram, & physicam realitatem sine magno incōmodo videtur posse concipi per modum positiui aut priuati: nihilominus simpliciter dicendum est malitiam moralem actus interioris nō consistere in sola aliqua ratione positiua morali, sed includere priuationem, seu negationem aliquam. Hæc est communis sententia, quæ sumitur ex D.Thoma *1.2.q.18.articul.1.& articul.8.ad primum, & quæst.20.articul.1.& de potentia quæst.3 art. 6.ad 12.& 1.part. quæst. 5. articulo 3.ad 2. & articulo 5. ad 4.* vbi adducit Augustinum *libro de Natura boni capite 3.& 4.* dicentem *modum, speciem, & ordinem in quantum talia sunt, bona esse, dici autem mala, quia vel minora sunt, quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt.* Denique *2.2.quæstione 118. articulo quinto, & quæstione 162. articulo sexto*, dicit peccatum quatenus malum est *in quadam corruptione consistere*, idem probant loca superius adducta *sect. praced. numero 8.* & sequitur Capreolus *in 2.d.35.* præsertim *ad 2.& 6.* contra primam conclusionem. Ferrar. *3. contra Gentes capit. 9.* Caietan. etiam supra admittit in malis actibus aliquam priuationem, Altisiod. *lib.2.summæ tractatu 26. capite tertio.* Alens. *2. part. qu. 100. memb.1.* Henr. *quodlibet.1. quæstione 25.* Marsil. *in 2. quæst.21. articul.1.* & alii *sectione præcedenti* citati, & colligitur etiam ex sententiis Patrum *ibidem* adductis, quia non solum negant malitiam esse rē aliquam, sed etiam affirmant constitui negatione aliqua, seu priuatione, vt maxime videre licet in Dionysio, Augustino, & Anselmo, fauet etiam Aristoteles *7. Physicorum textu 17. capit. 3.* dicens virtutem esse perfectionem quandam, vitium vero esse corruptionem, atque remotionem virtutis.

IV.

Ratione declaratur primo in generali: quia quamuis moralis ratio non addat nouam enti-

taté intrinsecam actui, tamen vt intelligatur esse per modum rationis positiuæ, necesse est, vt oriatur ex denominatione ab aliqua forma positiua (etiamsi illa sit tantum extrinseca) siue rea liter existente, siue quæ moraliter æstimatur, ac si existeret; hic autem nulla talis forma excogitari potest à qua actus denominatur malus.

V. *Ratio, discurrens per quatuor notata in n. 2.* Secundo in speciali hoc declaratur discurrendo breuiter per singulos modos supra positos *in num. 2.* Primus vero de ratione liberi iam expeditus est. Secundus, qui explicatur per difformitatem à ratione recta, dupliciter intelligi potest, vt in similibus supra dictum est *disput. 4.* primo intelligendo per rationem rectam non solum actum intellectus applicantem voluntati obiectum, & iudicantem quale illud sit: & hoc modo quicquid sit de illa difformitate, an positiuum quid sit, an priuatiuum: tamen certum est non posse in ea, vt sic, consistere malitiam actus; tum quia dictamen rationis hoc modo solum concurrit, vt conditio necessaria, non vt forma actus voluntatis: tum etiam, quia actus voluntatis non est malus, quia talis iudicatur, sed è contrario: ideo vere iudicatur malus, quia talis est: tum denique, quia hæc difformitas est quid resultans ex concomitantia actuum. Secundo modo intelligere possumus per dictamen rationis legem, & hæc si proprie, & in rigore sumatur, non est per se necessaria ad malitiam saltem in omnibus actibus, vt constat ex dictis *sect. 1. huius disputationis*: in quibus autem necessaria est, id est, in his, qui sunt mali, quia prohibiti, conformitas, vel difformitas cum lege in tantum pertinent ad rationem malitiæ, in quantũ lex transit in rationem obiecti, eiusque transgressio voluntaria est, nam oppositorum eadem est ratio: ostendi autem supra conformitatem ad legem in tantum pertinere per se ad formalem bonitatem actus, in quantum subit lex rationem obiecti: eadem est ergo ratio malitiæ seruata proportione, nam ad bonitatem necessarium est, vt sit formale, seu directum: ad malitiam vero satis est quod sit materiale, & indirectum: ergo difformitas à lege non potest constituere malitiam per modum cuiusdam relationis ad suum terminum, loquendo proprie de relatione resultante reali, aut rationis: ergo per modum habitudinis actus ad obiectum: ergo hic modus difformitatis coincidit cum vltimo, seu quarto posito ad finem *numero 2.* de voluntario indirecto circa legis transgressionem, seu rationis deordinationem: sed illud non consistit in ratione pure positiua, vt ostendam *num. 7.* ergo.

VI. *De tertio.* Tertius modus erat de difformitate actus ad naturam rationalem, & in hoc verum quidem est hanc difformitatem complecti rationem turpitudinis, & malitiæ in ipso actu, vt recte probat argumentum de conformitate, in qua bonitas consistit. Et ex malo naturali idem suaderi potest: calor enim est malus aquæ, quia est dissentaneus naturæ illius, & motus sursum est malus terræ, quia repugnat naturali inclinationi eius: at non minus quodlibet vitium repugnat naturali, & perfectissimæ inclinationi naturæ rationalis. Dico tamen hanc disconuenientiam non esse aliquid positiuum, sed includere negationem, seu priuationem aliquam, quod expresse docuit Dionysius *d. c. 4.* vbi inter alias priuationes ponit ineptam dissimilium compositionem, & defectus naturalis constitutionis conuenientiæ, aptæque compositionis: & idem sentit Diu. Thomas *locis supra citatis.* Et ratione declaratur, quia in vniuersum, omnis dissimilitudo, contrarietas, & repugnantia in suo intrinseco conceptu includit negationem aliquá, sicut distinctio, seu multitudo includit in suo conceptu negationem vnionis: & cõtrarietas requirit incompossibilitatem oppositarũ formarum in eodem subiecto, quæ incompossibilitas negatio quædam est: & sic etiam improportio, & disconuenientia dicit quandam ineptitudinem ad debitam compositionem, & in altero extremorum dicit carentiam propensionis ad aliud, & sic de aliis. Et hoc maxime verũ habet in præsenti, quia hæc disconuenientia, quam habet actus malus ad naturam rationalem, prout intelligitur per modum cuiusdam relationis, non fundatur in sola entitate physica actus mali, sed prout includit moralem illam rationem, cuius ratione censetur indirecte voluntaria deordinatio, seu turpitudo ipsius actus, & obiecti: ergo si hæc ratio non est positiua tantum, vt iam dicam, neque illa difformitas, seu disconuenientia potest esse ratio pure positiua.

VII. *De quarto.* De vltimo ergo, seu quarto modo, dicendum in primis illud met, *voluntarium indirectum* in tantum esse malum, in quantum est dissonum rationali naturæ, & vt sic, includere negationem aliquam. Deinde in omni *indirecte voluntario* necesse est aliquam negationem includi, quia cum non sit per solam directam tendentiam voluntatis, in tantum illi tribuitur, in quantum vel non exit in actũ, cum exire deberet, vel in quantum vult aliquid repugnando, & quasi deuiando à regula cui se cõformare deberet: vel, quod fere idem est, in quantum non tendit in obiectum eo modo, quo tendere deberet: ergo semper in huiusmodi ratione morali includitur aliquid priuatiuum. Denique *voluntarium ipsum indirectum* in conceptu suo includit carentiam voluntarii obiecti, & vt hoc ipsum *voluntarium indirectum* malum sit, includit disconueniẽtiam ad rectam rationem, seu rationalem naturam, quam etiam ostendimus non esse sine aliqua negatione præter actus malos, & quatenus *voluntarium* includit recessum à lege, vel à recta ratione, seu quatenus dicit inordinatam conuersionem ad obiectum delectabile, necesse est, vt aliquam negationem, vel priuationem includat, quod ex sequenti quæstione fiet clarius, in qua expediemus rationem dubitandi in principio huius sectionis positam. *Quid ad rationẽ vtrinque dubitan di in n. 1.*

SECTIO V.

Vtrum malitia actus voluntatis dicat priuationem rectitudinis, seu honestatis debitæ.

PRæcipua ratio dubii proposita *in sectione præcedenti num. 1.* propter quam laborant Theologi in explicando, si malitia hæc dicit priuationem, cuiusnam rei priuatio sit, & quid proxime priuet, in qua re est plurium sententia, malitiam hanc non actum ipsum, sed voluntatem priuare aliqua perfectione, actumque dici malum, quia in voluntate inducit huiusmodi priuationem, ita Ochamus *quodlibeto 3 q. 14. dubio 2 & quæst. 15 & quodlibeto 4. q. 1* Almaynus *tractatu 1. moralium c. 13.* Gabr. *in 2. d. 35. a. 2.* & Gregor. *ibi quæst. vnica, concl. 6.* Quibus videntur interdum fauere Patres citati, præsertim Anselmus, qui ex professo probat actũ non esse malum nisi quatenus minuit rationem naturæ, sicque in naturalibus multi censent motum sursum, v. g. non esse malum terræ, nisi quatenus I. *2. Sententia.*

tenus priuat illam connaturali loco, & sic de aliis.

II. Ratio autem præcipua in præsenti est, quia malum non est pura negatio, sed esse debet priuatio, vt Dionysius supra docet, & ex terminis clarum est, quia carentia perfectionis non debitæ non est mala, neque enim homo malus est, quia caret angelica perfectione: ergo malitia requirit carentiam debitæ perfectionis: ergo rigorosam priuationem: at vero in actu ipso nulla talis priuatio intelligi potest: quod patet, quia illi actui nulla rectitudo, & honestas debita est, quin potius repugnat illi secundum speciem eius, præsertim si sit actus intrinsece malus, sicut in naturalibus: in calore enim respectu aquæ nulla priuatio intelligi potest, quæ immediate sit in ipso calore, & non in aqua, in qua proxime est carentia frigoris, nam licet in ipso calore intelligi possit carentia perfectionis, seu differentiæ constitutiuæ frigiditatis, tamen respectu illius illa carentia non est priuatio, sed mera negatio.

III. Responsio communis rationem hanc ex Scoto supra citato, esse solet quod licet illi actui, vt constituto in tali specie, nō debeatur rectitudo, & honestas, tamen illi præcise considerato, vt actus humanus est, debita est honestas, & ideo respectu illius habet rationem moralis priuationis, in qua consistit malitia. Quod si obiicias, quia etiam respectu talis actus, vt sic, nullum est tale debitum, quia fieri potest, vt homo nihil teneatur operari: ergo nec tenebitur adhibere bonitatem actui suo, etiam vt actus humanus est. Respondebitur facile, quod licet absolute homo non teneatur operari: tenetur tamen si operatur ad recte operandum, & ideo supposito eum velle exercere actum humanum tali actui, vt humanus est, debetur rectitudo, sicut si non teneatur attendere ad res diuinas, tamen si vult orare tenetur attendere, quia illi actui debita est illa cōditio: sed contra. Nam finge hominem, qui non possit bene operari, eo quod vel caret concursu necessario ad bonam operationem, vel quia prohibitus est simpliciter operari: ille etiam si exeat in operationem, non potest vllam rectitudinem illi adhibere: ergo nec debet, quia debitum supponit potestatem: ergo in talli actu non poterit esse malitia, quæ priuatio sit honestatis debitæ sub illa ratione: & tamen actus erit malus. Sed ad hoc etiam facilis est responsio, primo, quia hic non agitur de debito legali tantum, sed etiam de debito connaturali, & ab intrinseco, vt ex *sectione prima* constat, & hoc modo aliqua perfectio potest esse debita actui, licet homo hic, & nunc, non possit illam efficere: & vt illud debitum sit morale, satis est quod possit homo vitare actum, quando non potest debito modo illum facere, vnde etiam in debito legali hoc verum habet, vt in exemplo posito, si demus hominem non posse attente orare, male faciet orando sine attentione, quia facit actum sine conditione debita, quam licet non posset adhibere, debent tamen potius omnino dimittere actum, quam sic facere, & ideo illa impotentia non excludit debitum conditionatum, & alia multa exempla sunt facilia.

IV. Aliis ergo modis videtur amplius impugnari illa responsio communis, primo, quia si consideremus actum sub ratione generica secundum se, non magis debetur illi vna differentia, quam alia: ergo carentia vnius ratione alterius, quæcumque illa sit, non habet rationem propriæ priuationis, quæ sit malitia: sicut in materia prima, quando est sub vna forma, non est proprie priuata, licet careat aliis: ergo etiam actui considerato secundum rationem genericam nō inest priuatio, quæ sit malitia: si autem dicatur illud debitum non esse ex vi generis, sed ex vi subiecti, scilicet hominis, seu voluntatis: ergo priuatio non inest actui, sed subiecto, & voluntati. Deinde sequitur in omni actu malo contrario eidem virtuti esse priuationem, & malitiam eiusdem speciei, quod est falsum, vt patet in auaritia & prodigalitate liberalitati contrariis. Sequela patet, quia carentia rectitudinis debitæ eadem est, scilicet liberalitatis. Tertio è contrario sequitur, vel in vno actu malo esse infinitas malitias, vel nullam determinate. Patet sequela, quia sæpe contingit illi actui, vt humano nullam esse debitam determinatam speciem honestatis, quia si sit donatio, aut datio, satis erit si fiat ex obedientia, vel ex iustitia, vel ex misericordia, vel ex liberalitate: ergo vel sunt in actu omnes malitiæ contrariæ, quod aperte falsum est, quia non omnes sunt debitæ, vel nulla determinate, quod etiam videtur impossibile. Imo hinc vlterius concludi videtur nullam honestatem esse debitam actui humano vt sic, saltem vt respicit proximum obiectum, quia si sit indifferens, hoc satis erit ad excusandam malitiam ex obiecto. Simile argumentum fieri potest, quia iuxta hunc modum explicandi omnis malitia actus esset æqualis formaliter, & in se, quia est totalis carentia honestatis debitæ, in priuatione autem totali formaliter non est inæqualitas. Tandem sequi videtur omnem malitiam consistere in omissione, vel absoluta, vel conditionata: non est ergo malitia priuatio alicuius perfectionis in ipso actu: ergo esse debet in voluntate, quia non est aliud proximius subiectum huius priuationis.

V. *Qua forma priuet peccati malitia. Primus dicendi modus & verus.* Sed tunc vlterius superest explicandum in hac sententia, vt initio dicebamus: cuius formæ sit hæc priuatio. Nam primo in anima, & voluntate est perfectio substantialis radicalis, & entitatiua, & certum est hanc malitiam non posse priuationem huius perfectionis, quæ nec tollitur, nec minuitur per actum malum: quomodo dicunt Theologi cum Dionysio naturalia manere integra post peccatum.

VI. *2. Dicendi modus reiicitur.* Secundo est in voluntate perfectio habitus, seu virtutum, & in huius priuatione ponunt aliqui hanc malitiam: sed non recte, præsertim tractando de malitia actuali, de qua sermo est, nam omnis priuatio habitus est posterior respectu ipsius malitiæ. Etenim si habitus sit acquisitus, illi in primis non est simpliciter debitus ad bonitatem, nec carentia eius honestatis constituit hominem malum. Item potest homo pecccare, & non amittere huiusmodi habitum: si vero sit sermo de habitu infuso, in primis in actibus venialibus est malitia sine priuatione, vel diminutione huiusmodi habituum, & in puris naturalibus esset etiam malitia sine hac priuatione: ac denique licet nunc per peccatum morale amittantur hi habitus, non tamen ideo peccatum habet tantam malitiam, quia homo priuatur his habitibus. Sed è contrario ideo inducit hanc priuationem, quia tantæ malitiæ est, non ergo consistit malitia actus in priuatione huius habitualis perfectionis.

VII. *3. Dicendi modus.* Tertio. Est in voluntate perfectio actuum virtutis, & in huiusmodi priuatione ponunt aliqui hanc malitiam: dicunt enim actum esse malum, quia repugnat actui virtutis, & pro tunc reddit voluntatem incapacem eius. Quod si obiicias. Quia homo male operatur quando non teneretur operari bene. Vnde tunc carentia actus boni non

non est mala, quia ipse actus bonus non est debitus. Ergo neque actus erit malus, quia induit hanc carentiam. Responderi potest, quod in simili supra *nu*.3. dicebam, quamuis absolute non teneatur homo facere actum bonum, tenetur tamen ad non faciendum actum incompossibilem bono, vel, quod idem est, ex suppositione, quod velit operari, teneri ad faciendum actum bonũ, & non alium ei repugnantem. Sed hæc sententia mihi non probatur, & in primis contra eam, & responsionem datam fieri possunt fere omnia argumenta, quibus probabat hęc opinio priuationem hanc non esse in ipso actu: & illud maxime quia sequeretur omnem malitiam esse omissionis, quia quandocumque homo peccat, vel per solam carentiam actus, vel per hoc solum, quod ponit impedimentum actui debito, tota illa malitia est omissionis. Deinde quia certum est hominem non tantum male agere carendo actu bono, sed etiam amando prauum obiectum, & hoc ipsum esse malum præcisa per intellectum alia carentia, quæ posterior est, quin potius, si recte loquamur, non ideo actus est malus quia repugnat actui bono, sed potius, quia malus est, ideo est incompossibilis cum actu bono.

VIII. *4. Dicendi modus.* Quarto. Præter has perfectiones, non sunt in voluntate aliæ perfectiones formales intrinsece inhærentes illi, in quarum priuatione possit hęc malitia consistere: sunt tamen quædam, quæ dicuntur perfectiones extrinsecæ, vt sunt finis vltimus, lex, seu recta ratio, quæ est regula voluntatis. Dicunt ergo aliqui in illarum priuatione consistere hanc malitiam, quia voluntas tendendo in obiectum mali actus priuat seipsam debito fine, seu regula rationis, ita enim in scriptura malitia actus humani describitur per recessũ à Deo, vel per legis transgressionem, &c. & explicatur deinde, quia priuatio perfectionis potest per omnia genera causarum intelligi: sicut ergo voluntas priuatur forma, ita etiam potest priuari fine, vel regula. Hæc vero sententia, si nihil aliud addatur, intelligi non potest, quia non potest aliqua res priuari causa, vel perfectione extrinseca, nisi priuetur aliqua habitudine intrinseca ad rem illam, vt non potest effectus, v.g. priuari causa efficienti, nisi priuetur dependentia ab illa, nec causa finali, nisi priuetur, aut coniunctione illius, aut appetitu, vel inclinatione, vel capacitate illius. Et in præsenti interrogo, quid sit voluntatem priuari fine, aut regula rationis, vel lege, non enim potest dici priuari huiusmodi perfectionibus, quia in re non existant, neque quia voluntas ipsa secundum se non retineat eandem habitudinem, & capacitatem potentialem ad illas, nam licet homo actu peccet, adhuc in re ipsa Deus est vltimus finis eius, & voluntas habet eandem capacitatem ad illum, & lex & obligatio eius, adhuc perseuerat, imo & dictamen rationis potest actu esse, quomodo ergo dicitur voluntas hominis priuari sola priuatione extrinseca? Ratio autem à priori est, quia sicut contraria opponuntur in ordine ad subiectum, neque potest intelligi formarum contrarietas nisi respectu subiecti, ita habitus, & priuatio opponuntur in ordine ad aliquod subiectum. Vnde priuatio definitur quod sit *carentia formæ in subiecto:* subiectum autem non potest priuari nisi aliquo, quod se habeat per modum formæ respectu illius, & ideo nulla põt esse priuatio extrinsecæ rei, nisi quatenus illa est terminus alicuius habitudinis subiecti ad ipsã, qua habitudine immediate spoliat ipsũ subiectũ. Dices hoc verũ esse in priuationib. physicis & propriis, non tamẽ in moralibus, sic enim dicitur filius priuari parte, & dominus re sua, imo subiectum visum potest dici priuari visione: priuatio autem, de qua agimus, moralis est. Respondetur etiam in his non dici vnam rem priuari alia, nisi comparetur ad illam per modum formæ extrinsecè, denominantis, sub qua ratione altera comparatur per modum subiecti, quod non habet locum in præsenti, quia voluntas nullam denominationem recipit à fine, lege, vel recta ratione, qua immediate priuetur propter actum malum. Deinde in omnibus illis exemplis, aut vna res dicitur priuari alia, quia priuatur habitudine ad ipsam, aut per mutationem alterius, vt filius dicitur priuari patre per mortem ipsius, quo fit, vt priuetur & consortio eius, & relatione ad ipsum: & similiter dominus priuatur re sua, vel quia priuatur potestate in ipsam, vel quia illa destruitur: at vero in præsenti, nec finis voluntatis in se mutatur, nec lex, nec recta ratio: ergo per mutationem horum non potest voluntas dici priuari illis: ergo per aliquam carentiam alicuius habitudinis, quæ sit in ipsa voluntate.

Vltimus ergo modus dicendi est, respectu legis, seu finis esse in voluntate quandam habitudinem conformitatis ad ipsa, quæ non conuenit voluntati mediante actu, sed immediate per se ipsam, si enim lex dicit, *Non occides*, voluntas nihil operando est conformis legi: non ergo per actum, sed per se ipsam. Hac ergo conformitate priuatur quando vult occidere, quæ priuatio redundat quidem in voluntate per actum, proxime tamen, & immediate est in ipsa voluntate, in qua erat conformitas, quia opposita sunt immediate circa idem, quam sententiam sic oppositam videtur tenere Almaynus *tractatu primo, moralium capite decimo tertio, & tractatu.3. capite decimo septimo*, citans Ochamum *quodlibeto 3 quæst.15* & eam sequitur Pater Molina *in 1. part. quæst 5.* Mihi tamen non probatur, nec videtur satis posse intelligi, primo quidem, quia Sancti omnes ponunt malitiam in priuatione bonitatis, vt patet, præsertim ex Dionysio & Anselmo latissime, & Augustino, quorum verba supra citaui, *section. 3. numer. 6.* illa autem conformitas, vt ipsi etiam autores concedunt, nulla bonitas est, quia per solam priuationem existit. Respondent illam conformitatem non esse quidem bonitatem, esse tamen conditionem necessariam, sine qua non potest bonitas esse, & hoc sufficere, vt priuatio eius sit mala moraliter: sed in primis Sancti in rigore loquuntur de honestate, & de iustitia, cum docent malitiam esse iustitię priuationem, deinde cum opposita proportionaliter se habeant: sicut illa conformitas non est bonitas, sed conditio ad bonitatem: ita carentia eius non erit malitia: sed conditio ad malitiam quia bonum, & malum opposita sunt, & reuera ita est, quod illa conformitas ad legem ad summum se habet, vt quædam bonitas obiectiua quam si aliquis velit, ea voluntate fiet bonus, vt Diu. Thomas recte explicauit 2. 2. *quæstione septuagesima nona articulo primo, ad* 2. sic ergo è contrario carentia conformitatis nõ est, quæ facit malum nisi obiectiue: sed voluntas carendi illa conformitate, siue directa, siue indirecta sit, facit malum. Tandem alias sequitur malitiam moralem non minus esse formaliter in potentia executiua, quam in voluntate, quod isti autores non concedunt. Sequela patet, quia etiam lex prohibet actum huius potentiæ, & fortasse primario, vt patet in lege, *Non occides.* Illa ergo potentia carens actu lege prohibito est conformis

IX. *Quintus modus dicendi.*

Impugnatio huius quinti modi.

mis legi, & hæc conformitas est etiam conditio necessaria ad bonitatem: ergo carentia huius conformitatis, quæ in potentiam redundat ex actu, erit etiam malitia moralis. Dicetur fortasse non esse malitiam, quia tantum est extrinsece voluntaria per actum voluntatis: sed contra. Quia etiam illa carentia conformitatis, quæ in voluntate ipsa redundat ex actu solum est voluntaria per extrinsecam denominationem ab ipso actu: est ergo æqualis ratio.

X. *Impugnatio 2 eiusdē, modi per dilemma.* Secundo ac præcipue ostendo hãc opinionem esse falsam hoc modo, nam in ea conformitate voluntatis ad legem duo possunt considerari. Vnum est relatio quædam resultans inter voluntem, & legem. Aliud est fundamentum huius relationis, quod ex parte legis nihil aliud est, quam ipsa lex prohibens, ex parte voluntatis præter voluntatem ipsam nihil est nisi carentia actus prohibiti, neque autores huius opinionis aliud affirmant, neque excogitari potest: sed malitia non potest consistere in negatione huius conformitatis ratione relationis, neque ratione fundamẽti: ergo nullo modo. Probatur prima pars minoris primo, quia, vt sæpe dixi, istæ relationes resultantes sunt impertinentes ad bonitatem, vel malitiã moralem, vnde nec hæc cõditio necessaria ad bonum dici potest, maxime cum sit relatio rationis. Secundo, quia iuxta hanc sentẽtiam malitia dicitur consistere in carentia eius, quod cadit sub legem: lex autem non prohibet hãc relationem, sed prohibet actũ, seu quod idem est, præcipit carentiam actus. Tertio, quia relatio, vt sic, non potest auferri primo, & per se per negationem sui nulla facta mutatione in termino, vt constat ex Dialectica: hic autem nulla fit mutatio in lege: ergo non potest illa relatio primo, & per se tolli à voluntate, per solam negationem eius, sed per ablationem fundamenti: ergo malitia nõ cõsistit primo in corruptione relationis, sed fundamẽti: iam ergo probatur altera pars minoris, quia fundamentum huius relationis solum est carentia actus: ergo non potest destrui per negationem aliquam: ergo non potest malitia consistere in negatione conformitatis huius fundamentalis, quæ nihil aliud dicit, quam priuationẽ in vno extremo cum coexistentia alterius. Probatur prima consequentia, quia priuatio non potest formaliter destrui per aliam negationẽ, seu priuationem, sed per formam cui opponitur. Exemplo physico res fit manifesta, nam duo cæci sunt conformes in cæcitate, in quibus potest intelligi, & fundamentum, & relatio quædam similitudinis, quæ auferri non potest, nisi ab altero eorum tollatur, cæcitas autem, vt sic, non potest auferri formaliter per solam negationem cæcitatis, sed per visum.

XI. Dices interdum posse auferri priuationem per aliam negationem capacitatis. Respondetur tũc non auferri priuationem quantum ad id, quod negatiuum est, sed quantum ad id, quod est positiuum, quod in præsenti non habet locum, nam capacitas voluntatis semper eadem manet, & solum tollitur ab illa priuatio, quantum ad negationem actus: ergo non tollitur per negationem, sed per ipsum actum: ergo hoc ipso, quod malitia consistit in carentia cõformitatis, nõ potest immediate cõuenire voluntati, sed medio actu: ergo non potest malitia esse negatio aliqua immediate existens in voluntate ipsa, sed in actu, quia nimirum lex, quæ prohibet actum, non vtcumq; illum prohibet, sed vt moralem, & vt includentem deordinationem à rectitudine, sub qua ratione ostendimus includere aliquam negationẽ.

XII. *Vltimus dicēdi modus ac verus, eiusque assertio prima.* Dicendum est ergo in hac quæstione malitiã dicere carentiam alicuius rectitudinis, & honestatis debitæ in ipso actu, hæc est communis sententia, quæ aperte sumitur ex D. Thoma 1.2 q.18. *art.1. & q.20. artic.1. & 3. contra gentes cap.7. & 9. & in 2.d.37.q.1.art.1.ad 4. & 5. & in quæstionibus de malo q.1.* 2. & Bonauentura *in secunda dist. 34. quæst. vltima.* Idem tenent Scotus, & Richardus citati: *sect præcedenti*, Durandus *in 2.d.34.q.2.* vbi hoc explicat per negationem conformitatis ad naturam rationalem, Gabr. qui alios citat *in secunda distin.55. artic.2.* Ferrar.3 *contra gentes capite nono*, Petrus Soto *lectione 5. & 6. de peccatis*. Probatur primo à sufficienti enumeratione, quia malitia includit negationem, & non immediate in potentia voluntatis, vt etiam est ostensum, agimus enim solum de malitia commissionis, neque etiam est in aliquo alio, vt per se notum est: ergo esse debet in ipso actu malo voluntatis: præsertim, quia supra ostensum est in illo proxime esse malitiam. Rursus hæc carentia, vel malitia directe, & formaliter opponitur honestati, & rectitudini: ergo oportet, vt sit hæc negatio, & carentia rectitudinis & honestatis in ipso actu. Secundo explicatur sic. Nam voluntas fit mala in quantum conuertẽdo se ad obiectum delectabile, aut sibi placitum deserit obiectum honestum, & consequenter finem vltimum eius, ac rectam rationis regulã, sed non deserit per se ipsam, sed per actum: sicut non se conuertit per se ipsam, sed per actum: ergo in actu intelligitur, & positiua conuersio ad obiectum malum, & virtualis quædam, seu implicita separatio ab obiecto bono, & recta intentione: sed hoc nihil aliud est in actu, quam carentia rectitudinis, seu habitudinis ad debitum obiectũ virtualiter voluntaria: ergo huiusmodi carentia rectitudinis in ipso actu intelligenda est. Tertio ipsemet actus malus est disconuẽiens naturæ rationali, & potest etiam dici difformis legi, sed nõ habet hoc præcise ratione positiuæ entitatis, vt supra ostendi: ergo propter carentiam aliquam rectitudinis, & honestatis quæ in ipso est.

XIII. *Assertio 2.* Dicendum secundo. Hæc carentia si respectu ipsius actus secundum se consideretur habet tãtum rationem negationis, respectu autem debiti voluntatis habet rationem priuationis moralis, & hoc satis est ad constituendam malitiam actus. Hanc conclusionem pono ad explicandam præcipuam difficultatem argumentorum *à nu.3.* positorum, quam sumpsi ex doctrina D. Thomæ *quæst.1. de malo art.1. ad 1.* Vbi distinguit duplex malum, aliud absolutum, & in se, aliud respectiuũ, seu quod est malum alteri, prius dicit esse, quod caret perfectione sibi debita, posterius autem inquit, *non est necesse, vt careat perfectione sibi debita, sed ei cui est malum:* peccatum autem, vt supra dixi, non est in se absolute malum, sed respectiue, id est, homini; non est ergo necesse, vt careat perfectione sibi debita absolute, & simpliciter, sed debita homini, seu voluntati, & ideo non oportet vt carentia illa sit priuatio respectu actus secundum se, sed satis est quod sit negatio, nam actus sic negatus est quoddam malum disconueniens voluntati, sicut in naturalibus, vt calor sit malum aquæ, non oportet in eo intelligere aliquam carentiam, quæ priuet ipsum aliqua perfectione calori debita, vt sic, sed satis est intelligere negationem perfectionis debitæ aquæ: & ratio est in promptu ex dictis, quia eo modo requiritur priuatio ad rationem mali quo ipsum malum est: ergo si res non est absolute mala in se, non est cur careat perfectione ei debita: ita vero est in præsenti: nam voluntati humanæ operanti humano modo circa talem materiã debita est talis perfe-

ctio operationis suæ, & ideo si illa careat in suo actu: priuata merito dicitur tali perfectione in sua operatione: & fortasse in idem redit, quod Scotus dicebat de actu vt humano, & vt constituto in hac, vel illa specie, non enim sensus est, vt in argumentis insinuabatur, quod actui secundum rationem genericam, vel ratione illius debeatur potius vna differentia, quam alia, sed quod actioni humanæ ex debito ipsius subiecti debetur rectitudo, & quamuis hæc omnino repugnet tali actioni, quæ mala est, v.g. ex obiecto, tamen hoc ipsum est malum humanæ naturæ, quod scilicet efficiat actum, cui rectitudo repugnat, atque eodem modo dici posset, quod licet hæc rectitudo non sit debita tali actui debito absoluto, est tamen necessaria, & debita illi debito conditionato, id est, vt possit esse perfectio conueniens humanæ naturæ, & ideo absolute esse non potest forma conueniens illi, quia simpliciter non potest habere talem rectitudinem, & in hoc consistit difformitas eius, & malitia respectu voluntatis.

XIV. *Satisfit difficultatibus in 1. sententia allatis.* Et per hæc fere satisfactum est difficultatibus in prima opinione positis, *à nu.* 3. iam enim declaratum est, quomodo in hac carẽtia reperiatur ratio negationis, vel priuationis sufficiens ad rationem mali moralis: quomodo vero in hac malitia sit sumenda determinatio, & specificatio, dicturi sumus paulatim *in sectionibus sequentibus*, nunc satis sit dicere sumendam esse ex materia, vel obiecto, circa quod versatur actus, potest etiam attendi ratio debiti, semper enim aliqua determinata honestas est per se debita actui. Nam licet contingat ex motiuis extrinsecis posse plures honestates adhiberi, semper tamen attendẽda est illa, quæ ex vi intrinseci obiecti debetur: quod si contingat huiusmodi plures esse, & vnã non comparari ad aliam, vt genus ad differentiam, poterunt etiam malitiæ esse plures in eodẽ actu, neque enim hoc est inconueniens, vt postea dicemus. Atque eodem modo expeditur alia difficultas de inæqualitate malitiæ posita *num.* 4. *quinto loco*, quia licet fortasse in ratione negationis quilibet actus malus careat omni honestate, vt sic negatio videatur æqualis, tamen in ratione priuationis non oportet, vt sit æqualis, quia debitum honestatis non est æquale respectu cuiuscumque actus: sed sicut vni debetur perfectior rectitudo specifica, quam alteri, ita etiam deberi potest maior bonitas intra eandem speciem ratione circumstantiarum, de quibus statim dicemus: quo fortasse sensu dixit Diu. Thomas *q.* 1. *de malo articul.* 1. *ad secundum, &* 11. *&* 1.2. *quæst.* 18. *artic.* 8. *ad* 1. malitiam moralem non esse priuationem totalem, quia non simpliciter priuat omni honestate, cætera sunt facilia, & erunt faciliora ex sequentibus.

SECTIO VI.

Vtrum malitia moralis sit sola ipsa negatio, vel priuatio, vel includat etiam entitatem actus positiuam.

I. *Malitia nõ videtur includere quippiam positiuum.* HActenus diximus, solum positiuum non sufficere ad malitiam, sed debere necessario in cõceptu suo includere negationem aliquam, vel priuationem, nunc è conuerso explicandum est, an solum id, quod est priuatiuum sit de intrinseca ratione malitiæ, vel includat etiam positiuũ, ita vt sit aliquid ex vtroque compositum: hoc enim multis videtur impossibile, tũ quia Sancti supra citati in sola, ac nuda priuatione videntur constituere rationem malitiæ, & mali: tum etiã, quia ex priuatione & positiua entitate nõ potest componi vnum per se, cum sint tam diuersorum generum: malum autem, seu malitia dicit aliquid per se vnum: atque in hunc modum explicari solet communis sententia Theologorum, quos citaui *sect.* 3. *&* 5. sc licet quod sola priuatio sit formalis malitia: entitas vero positiua actus sit veluti materiale quid, in quo inest malitia, & ita videntur frequenter loqui de materiali peccati, cum dicimus Deum concurrere ad illud, non ad formale sic etiam explicatur dictum Augustini, quod peccatum est *nihil*, scilicet quoad formale, nam quantum ad materiale aliquid est, sic denique loquitur D. Thomas 2.2. *q.* 118. *art.* 5. *&* 6. 162. *art.* 6. & frequenter in materia de peccatis.

Multi tamen Thomistæ, præsertim Ferrar. 3. *contra gentes cap.* 9. contendunt malum morale intrinsece constitui ex positiuo, & priuatiuo, & nihilominus esse vnum per se in suo genere compositum ex illis duobus: qualis autem sit hæc compositio, diuersimode ab eis explicatur: Victoria enim, vt fertur, aiebat esse compositionem ex genere, & differentia: ita tamen, vt genus sit priuatiuum, & differentia positiua, nam malum morale, vt sic: commune est priuationi, & positiuæ formæ, & ideo non potest dicere rationem positiuam: ergo priuatiuam: contrahitur autem ad talem rationem mali, quæ est in actu per positiuum ordinem, quem dicit ad tale obiectum. Sed hoc est aperte falsum, nam priuatiuum cum formaliter sit non ens, non potest per se contrahi, & constitui per differentiam realem, hoc enim sensu verum est, quod Aristoteles dixit 4. *Physic. textu* 17. non entis nullas esse species. Deinde quia ostensum est differentiam positiuam realem, vt sic, non habere rationem malitiæ ex vi totius positiui, neque ex vi generis, quod per se contrahit, nam vtrumque intelligi potest in actu sine malitia. Vnde alii potius è contrario dicunt compositionem quidem esse ex genere, & differentia, tamen actum positiuum habere rationem generis, priuationem vero differentiæ: sed hoc frequẽter impugnat D. Thomas in hac materia, & de peccatis, vt latius ostendemus in sequentibus, differentiam specificam actus mali non posse esse priuationem, sed reale positiuum, quomodo etiam dixit Aristoteles *l.* 1. *de partibus animalium cap.* 3. reale genus per se non diuidi per priuationem, quia actus, & potentia debent esse proportionata, maxime genus, & differentia, quæ in re ipsa non distinguuntur, cum tamen priuatio, vt sic, ex natura rei sit distincta à positiuo, eo modo, quo est: ac denique quia omnis talis priuatio, vel negatio fundatur in differentia aliqua positiua, nam illa quæ fundatur in ratione generica, vt sic, non potest constituere determinatam speciem, sed potius communis est omnibus speciebus. II. *Opinatio quorũdam malum morale compositum tanquam ex genere & differentia ex positiuo & negatiuo.*

III. *Alii volunt esse compositionem tanquam ex actu & potentia.* Alii ergo dicunt hanc compositionem esse ex actu, & potentia, seu subiecto, & forma, quia nõ potest hic aliud genus cõpositionis, vel vnionis excogitari: nam per se constat priuationem, & positiuum non posse ad componendum vnum conuenire per modum partium integrantium, neque alio genere compositionis. Sed tunc inquirendum superest in hac sententia, in quo cõtradicant priori opinioni, & communi: aut enim loquuntur de malo morali in concreto, aut de malitia in abstracto. Priori modo nemo vnquã dubitauit, quin malum commissionis, de quo agimus, includat actum positiuum cũ carentia re-

ctitudinis; illum: vt materiale subiectum, hanc vt formam; & ex vtroque componi vnum non omnino per accidens, seu per aggregationem, neque tam per se, vt est substantia vna, vel species constans ex genere, & differentia; sed aliquo modo vnum in genere mali, sicut album, & alia composita ex actu, & potentia, si vero sit sermo de malitia in abstracto, & d fficile est explicatu, quomodo componatur ex actu, & potentia, & ex materiali, & formali, cum malitia, vt sic, tantum dicat rationem formalem mali, cumque quidquid est ibi materiale, sit quædam bonitas, quæ à Deo fit; ac denique cum ablata negatione nihil malitiæ prorsus relinquatur in entitate positiua.

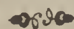
IV. *1. Quæstio de re ipsa in præsenti sectione.* In hac ergo re vna quæstio potest esse aliquo modo de re, & duæ, vel tres de nomine. Primo controuerti potest, vtrum respectu voluntatis, seu hominis sola priuatio habeat rationem mali, vel etiam actus ipse positiuus, & in hac dicẽdum est non solum priuationem, sed ipsum actum carentem rectitudine esse vnum quoddam malum hominis, ita vt neque actus positiuus per se priuatione seiuncta, habeat rationem mali, neque ipsa negatio per se, sed quatenus adiuncta actui, & vnum quid cum illo componẽs fit malum homini, hæc, vt existimo, est sententia D. Thomæ, vbique enim ita explicat rationem peccati, distinguendo semper in illo materiale & formale, vt videre licet *locis citatis, & 3. contra Gentes cap. 9 & quæst. 2. de malo art. 6. ad 3. & in 2. d. 24. quæst. 1. art. 2* vbi in hoc sensu ait hoc malum non esse nisi bonum quoddam impe fectum, & fortasse hoc sensu dixit 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 8. ad primum malum morale non esse puram, aut integram priuationem. Et ad hanc cõclusionem probandam valere possunt argumenta facta *sect.* 3 *num.* 1. pro sententia Caietani, & facta. *sect. præcedenti, in princ.* Item hoc videtur necessarium ad distinguendum propriè malum commissionis à malo omissionis, nam illud per se, & intrinsecè non dicit actum, hoc autem per se, & intrinsecè componitur ex actu. Item quia ostensum est supra *sect. 6. à num.* 9. hominem non fieri difformem legi prohibenti per solam negationem, sed per actum inordinatum: ergo totum hoc est quod iam malum hominis. Præterea, quia hoc totum est disconueniens naturæ rationali, non solum negatio ipsa, sed etiam actus substans illi sic, quod ita potest explicari exemplo physico: nam frigiditas remissa dici potest mala aquæ, non tamen ratione positiui, sed præcisè ratione negationis, quia disconueniens quidem est aquæ carere intentione frigiditatis: tamen supposita hac imperfectione non est illi malum habere aliquos gradus frigiditatis, sed simpliciter hoc melius illi est, quam absolute carere frigiditate: non sic autem est in præsenti, nam voluntati non solum est malum habere actum inordinatum ratione negationis, sed etiam positiui, vt coniuncti negationi, ita vt simpliciter melius sit, imo ad bonitatem necessarium, carere tali positiuo, quam habere illud coniunctum deordinationi: rectè ergo dicitur totum illud compositum esse vnum malum voluntatis, neque contra hoc video aliquam difficultatem alicuius momenti, imo ex hoc principio facilius expediuntur difficultates omnes in hac materia occurrentes.

V. *1. Quæstio de modo loquendi.* De modo autem loquendi erit prima quæstio, vtrum hoc cõpositum ex priuatiuo, & positiuo debeat dici tantum vnum malum, vel etiam vna malitia. Ad quod breuiter dico respectu voluntatis totum illud dici posse vnam malitiam voluntatis, quia nihil aliud est malitia, quam forma malè afficiens subiectum: huiusmodi autem forma est actus & priuatio, nam re vera est turpitudo animæ, & difformitas eius, sicut è contrario dicit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 51. *artic.* 4. *ad* 1 *&* 1. *p. quæst.* 5. *art.* 5. *ad* 2 *&* 3 *p. quæst.* 11. *artic.* 5. *ad* 3. habitus, vel actus virtutis, non tam esse bona, quam bonitates quasdam, quia sunt formæ bene afficientes voluntatem, neque repugnat id quod est forma respectu vnius ad alium comparari, vt potentiam, atque ita, quamuis actus malus sit forma voluntatis, potest ad inordinationem comparari, vt materiale ad formale.

VI. Dices, ergo si ex his duobus componitur vna malitia, priuatio erit partialis malitia, & positiuum similiter: quod tamen esse falsum probari potest iisdem argumentis, quibus supra *sect.* 3 *n.* 4. contra Caietanum vsi sumus. Respondetur negando simpliciter cõsequentiam, quia hæc compositio non est ex partibus integrantibus, & homogeneis: vt necesse sit rationem totius in singulis partibus reperiri: sed est tanquam ex actu & potentia: vnde solum sequitur id quod est positiuum in actu talis esse naturæ, & potentialitatis, vt si ei adiungatur priuatio, cum illa componat vnum quid malum, & disconueniens rationali voluntati, quod sine illa habere non potest: quocirca si hæc duo non comparentur ad voluntatem, sed inter se, satis conuenienter dicitur totam malitiam actus esse priuationem, quia illa est quæ facit illum esse difformem, & turpem, & sine illa nullam obliquitatem moralem habere, & hic est sensus communis opinionis, & autorum omnium, quos supra citaui.

VII. *2. Quæstio etiam de nomine expeditur.* Altera quæstio de nomine etiam erit, vtrum hoc compositum dicendum sit vnum per se, vel per accidens: dicendum est enim in genere entis realis physici, esse vnum per accidens, id est includens aliquid quod est extra essentiam entis realis: tamen in genere entis moralis vel quasi artificialis dici potest vnum per se, quia illa duo ita coniunguntur ad constituendum vnum malum, vt habeant inter se aliquam vnionem actus, & potentiæ, atque ita vt alterum sine altero nullo modo sufficiat ad rationem talis mali constituendam, quia, vt sæpe dictum est, neque actus sine priuatione esset malus, neque talis priuatio sine actu, quia non est carentia rectitudinis absolutè debitæ, sed debitæ tantum ex suppositione actus, seu in actu, si voluntas vult illum efficere.

VIII. *3. Quæstio enodatur.* Vnde facilè expeditur alia quæstio, quam latè tractat Caiet. 1. 2. *quæst.* 71 *art.* 6. Et existimo esse de nomine, quid scilicet sit magis de essentia peccati positiuum vel priuatiuum? ad quod ipse consequenter respondet, positiuum esse magis essentiale, quia per se est magis directè voluntarium. Dicendum tamen est in genere entis physici, & realis, positiuum esse magis essentiale actui, magisque inseparabile ab ipso, tamen in genere talis mali moralis, vtrumque esse essentiale per modum materiæ, & formæ, & quodammodo magis essentiale est priuatio, quam positiuum, quia in vnaquaque re id quod est per modum vltimi actus, & formæ, censetur constituere præcipue essentiam rei: quod verò priuatio sit indirectè voluntaria, nihil refert, vt iam dicam *sectione sequenti.*



SECTIO VII.

Vtrum actus malus sumat vnitatem, & distinctionem specificam ex obiecto.

POstquam in genere explicata est ratio malitiæ, oportet consequenter exponere, quomodo ex obiecto, circunstantiis, & fine sumatur, hic ergo non est sermo de omnibus actibus, qui quacumque ratione etiam accidentaliter, & ab extrinseco possunt esse mali, sed de illis tantum, qui ex obiecto mali sunt, huiusmodi enim plures ostendimus *sectione 1. huius disputationis.*

I. 1. *Sententia.* Est ergo prima sententia hos actus habere vnitatem specificam ex præceptis, nō ex obiectis: nam actus malus est, in quantum præcepto repugnat iuxta illam definitionem. *Peccatum est dictum, vel concupitum, &c. contra rectam rationem legemque Dei*: ergo illi actus mali erunt eiusdem speciei, qui repugnauerint eidem præcepto: distinctæ vero, qui diuersis præceptis repugnauerint. Quod si obijcias, quia interdum vnus actus furti, v.g. est contra diuersa præcepta legis naturæ diuinæ, & humanæ, & non propterea habet multiplicem malitiam. Respondetur illa præcepta tantum materialiter multiplicari, sententiam vero esse intelligendam de formali multitudine & distinctione præceptorum, & idem actus habebit plures malitias si sit contra præceptum temperantiæ, & religionis, vt in eo, qui violat præceptum & votum ieiunandi.

II. Hanc sententiam D. Thomas improbat 1. 2. *quæst.72.art.6 ad 2.& quæst.2. de malo art. 6.* & merito. Primo, quia si sit sermo de præcepto propriè, & in rigore imperante ex voluntate superioris, hoc non semper est necessarium ad vnitatem, & distinctionem malitiæ, vt constat ex dictis *sect.1.* Si vero sermo sit de præcepto indicante, seu dictamine rationis naturalis, quamuis verum sit ad dictamina diuersa sequi malitias diuersas, tamen hoc non est, quod distinctio malitiæ sumatur ex dictamine rationis prout est actus intellectus, sed quia sumitur ex obiecto per rationem iudicato, quin potius ipsa dictamina ideo diuersa sunt, quia circa tales materias, seu res versantur quatenus naturæ rationali conuenientes, vel disconuenientes sunt: vnde etiam in his, quæ sunt mala, quia prohibita distinctio præceptorum prout ad diuersas virtutes pertinet, ex materiis sub quibus versantur sumenda est: vnde etiamsi contingat eundem materialem actum videri contrarium diuersis præceptis distinctarum virtutum, id semper est, quia includitur aliqua conditio diuersa in materia, vel obiecto talis actus: quamuis igitur quoad nos interdum possit hæc distinctio per dictamina rationis explicari, tamen non potest hæc esse prima radix distinctionis malitiæ.

III. 3. *Sentia.* Est ergo secunda sententia dicēs malitiam sumere distinctionem suam, vel vnitatem, ex actu positiuo ad quē sequitur, quia est quasi proprietas fluens ab illo: proprietates autem omnes sumunt rationem suam ex essentia, vnde habent originem: sed hæc sententia intellecta de actu positiuo interiori non est vera, quia ex eodem possunt sequi multę inordinationes diuersarum rationum, & è contrario quamuis actus positiui sint specie distincti propter diuersa motiua, possunt habere malitiam eiusdem rationis ex materia in qua conueniunt, neq; illud fundamentum verum est, quod proprietates sumunt vnitatem, vel distinctionem ex essentia ex qua manant, vt per se patet.

IV. 3. *Sentētia.* Tertia sententia est Scoti *in 2. d.35.* Quod malitia sumit vnitatem, vel distinctionem ex honestate, quia priuat, quam aliis verbis refert, & non improbat D. Thomas 1. 2. *quæst.71. artic.9. ad 1.* scilicet actum malum sumere suam rationē ex virtute, cui opponitur. Et fundamentum est; quia priuatio sumit vnitatem, vel distinctionem ex forma, qua priuat, cæcitates enim sunt eiusdem speciei, quia priuant forma eiusdem speciei, esto contingat ex causis diuersis specie prouenire, è contrario verò cæcitas, & surditas sunt specie diuersæ ex distinctione formarum; & ratio est, quia totum esse priuationis est carentia alicuius esse: ergo talis erit, quale fuerit illud esse, quo priuat; vnde infert Scotus actum malum formaliter prout significatur ratione peccati proximè sumere speciem à priuatione, qua formaliter constituitur, radicaliter vero ab honestate opposita.

V. *Multipliciter impugnāt aliqui hanc sententiam.* Hanc opinionem impugnāt Thomistæ his argumentis. Primo, quia ex illa sequitur actus malos oppositos eidem virtuti esse eiusdem speciei, quia priuant eadem honestate, quod esse falsum constat ex vitiis extremè oppositis. Secūdo, quia species moralis actus sumitur ex intentione operantis, quod de actibus etiam malis videtur sæpe docere D. Thomas 1. 2. *quæst.72. artic.3. & 6. & 2. 2. quæst.10 art.5. ad 1. & 3 p. quæst.88. artic.4 & quæst.72. art.3. ad 2.* Tertio, quia idem actus potest habere plures malitias etiam si sit vnus in specie. Quarto, quia quod nihil est, non potest dare speciem actui humano: hæc autem priuatio nihil est. Quidquid autem sit de huius sententiæ veritate, hæc argumenta non concludunt, & à nobis soluenda sunt, quia possunt obijci contra ea, quæ supra sunt definita. Ad primum negatur sequela, quia non quælibet malitia actus alicui virtuti contrarij priuat totaliter honestate illius virtutis, neq; secundū omnem rationē eius, sed prout ad diuersos actus inclinare potest, ad quod applicari potest doctrina illa D. Thomæ *quæst. 1. de malo artic.1. ad 2. & 11. & articul.8. ad 1.* malitiam non esse priuationem totalem, vt in exemplo posito de vitiis extremè contrariis, eadem, v.g. liberalitas inclinat ad dandum & retinendum cum mediocritate: prodigalitas ergo destruit illam quatenus inclinat ad dandum, & ideo malitiæ diuersæ sunt, & priuant actibus honestatis diuersarum rationum, vel absolutè, & simpliciter, vel secundum inadæquatos conceptus. Ad secundum respondetur cum malum, vt malum, per accidens sit in rebus, sæpe esse præter intentionem operantis, & ideo in moralibus non oportere, vt sit per intentum, imo, quod sit semper indirectè voluntarium, vt supra dictum est, & ideo necesse non est actum malum, vt malum semper habere speciem ex re, vel motiuo per se intento ab operante: nec D. Thomas contrarium docet eisdem locis: sed agit de quibusdam circunstantiis, quæ non dant speciem malitiæ, nisi sint directè intētæ, & volitæ, de quibus dicam *sect. sequenti à n.8.* Ad tertium cum malitia sit extra physicā rationem positiuæ entitatis, & suo modo sit in illa, vt in subiecto, sicut in subiecto multiplicantur accidentia, ita nihil obstat, quod in eodem actu multiplicentur malitiæ, in quo est magna differentia inter malitiam, & bonitatem ex obiecto desumptam, & ita docet D. Thomas *locis supra citatis*; addit tamen illud non esse plura, sed vnum peccatum, quod spectat ad modum loquendi, sicut vnus homo licet habeat artes specie distinctas

ctas dicitur vnus homo. Ad quartum dicitur vnumquodq; tale specificatiuum habere quale ipsum est; ens autem priuatiuum, vt sic, non est reale. & ideo nihil mirum est, quod specificetur à forma, quæ nihil est reale.

VI. *4. Sententia & vera.* Quarta opinio est malitiam actus, seu actum malum sumere speciem suam ex obiecto. Ita sentit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 18. *artic.* 2. & 5. & *quæst.* 72. *art.* 1. vbi vtitur illa ratione, quod id specificat, quod cadit in intentionem operantis, & *in eadem quæst.* 72. *art.* 2. dicit peccatum non specificari ex auersione, quæ est priuatio, sed ex conuersione, secundum quam est actus quidam, & hæc opinio D. Thomæ bene explicata vera est; in re tamen non est contraria præcedenti, sed magis explicat radicem actus mali, vt sic.

VII. *Eius 1. assertio.* Itaque primo dicendum est actum malum, si consideretur, vt est volitio quædam, & species entis positiua, specificari ab obiecto formali, & ex proximo motiuo, seu ratione volendi, quæ semper est aliqua ratio boni sub qua obiectum appetitur. Hæc sumitur ex D. Thoma *citatis locis*, præsertim 2. 2. *q.* 10. *art.* 5. *ad* 1. & *in* 2 *d.* 42. *q.* 2 *art.* 1. Et ratio est per se nota ex supradictis de specificatione actus boni, nam quoad hoc eadem est ratio de actibus malis, non quatenus malis, sed quatenus actus sunt, quo modo dixit aliis locis D. Thomas malum dare speciem in moralibus, quatenus retinet aliquid bonitatis.

VIII. *2. Assertio.* Secundò dicendum est, actum malum vt malus est, sumere malitiam & speciē eius ex obiecto quatenus difforme est, & disconueniens naturæ rationali: estque hoc modo volitum per talem actum directè, vel indirectè: hoc etiam intendit D. Thomas *citatis locis*, & facilè patet ex supradictis *disp.* 2. de bonitate, & malitia obiectiua ideo enim velle furari malum est formaliter, quia furari est malum obiectiuè; ergo formalis malitia talis voluntatis oritur ex materia obiectiua talis obiecti: ergo species vnius sumitur ex specie alterius, & ideo velle furari, & velle mentiri, habent malitias specie distinctas, quia illa obiecta habent disconuenientias formaliter diuersas. Confirmatur, nam supra ostensum est actum voluntatis non esse malum ex vi præcisæ cōuersionis ad obiectum sub aliqua ratione boni, sed tūc fit malus, quando ipsa deordinatio obiecti censetur aliquo modo volita: ergo signum est malitiam redundare in actum ex turpitudine obiecti. Denique quia oppositorum eadem debet esse proportionalis ratio.

IX. *3. Assertio.* Vltimo tandem dicendum est etiam verum esse actum proximè constitui in specie mali, & peccati per priuationem, & priuationem immediatè etiam & proximè sumere rationem suam ex positiuo, quo priuat, sic D. Thom. 1. 2. *quæst.* 72. *art.* 1. *ad* 2. dicit peccatum non esse priuationem puram, sed actum priuatum debito ordine, & ideo magis sumere speciem ab obiecto, quàm à bonitate opposita, qua priuat: & subdit, quamuis etiam si distinguantur peccata secundum oppositas virtutes, in idem redit. Idem habet 2. 2. *q.* 10. *art.* 5. *ad* 1. addit tamen ex recessu à bono non tam sumi speciem, quam priuationem speciei. Vnde intelligi potest sumere D. Thomam speciem pro specie reali, & positiua, vt sic, quo sensu *in illa quæst.* 72 *art.* 6. cum dixisset omissionem habere suam speciem, addit *largè tamen loquendo de specie prout negatio, vel priuatio speciem habere potest*: tamen *in* 2. 2. *quæst.* 118. *art.* 5. dicit, quia in peccato actus est vt materiale: priuatio, vt forma'e, magis esse attendendam grauitatem, & rationem peccati ex priuatione alicuius boni, quam ex tendentia ad aliquod bonum. Ratio autem huius conclusionis est, quam adduxit Scotus quia priuatio, vt sic, respicit proximè, & immediatè positiuum, quo priuat, tamen quia illud dicit ordinem ad obiectum, etiam hæc priuatio suo modo respicit obiectum, quod est prima radix bonitatis, & malitiæ moralis, & ita illa duo sunt contraria, neque in hoc occurrit difficultas alicuius momenti.

SECTIO VIII.

Vtrum actus voluntatis sumat malitiam ex circunstantiis; & quomodo.

I. *Resoluitur 1. pars tituli vt certa.* IN hac re omnes conueniunt humanum actum voluntatis sumere posse malitiam, vel augmētum malitiæ ex circunstantiis, idq; duobus modis, vt notauit Scotus *quodlibeto* 18. scilicet, vel addendo positiuas circunstantias rationi repugnantes, vel omittendo conditiones actui debitas secundum rectam rationem, quod latè etiam docuit Augustinus *lib.* 5. *de Trinitate*, & Basilius *in libro quodam de Baptismo*, qui sic explicant illud *Genes.* 4 iuxta septuaginta, *Nonne si rectè offeras, non autem recte diuidas, peccasti. Nam ille*, inquit, *recte offert, qui Deo offert: non autem recte diuidit, si prudenter non discernat circunstantias quid & loci & temporis, &c.* Ratio autem est, quia *bonum ex integra causa*, &c. prudentia autem, & recta ratio, vt actus bene fiat, nō solum iudicat de obiecto, sed etiā de circunstantiis omnibus actus, & obiecti, ex quibus ferè semper pendet mediocritas, & honestas obiecti, vt hic, & nunc appetendi: & ideo carentia debitæ circunstantiæ facit actum malum. Et eadem ratione plures circunstantiæ poterunt malitiam augere, quod etiam patet à contrario ex dictis de bonitate. Vnde etiam fit has circunstantias interdum augere intra eandem speciem quatenus magis rationi repugnant intra latitudinem eiusdem honestatis: interdum vero augere nouam speciem addendo, vt sumitur ex Concilio Tridentino *sess.* 14. *cap.* 5. & *Can.* 7. quia possunt inducere nouam deordinationem à ratione, de qua re videnda sunt dicta de malitia obiectiua *in disp.* 2. & regulæ ibi traditæ hic sunt applicandæ. De his vero circunstantiis quando, & quomodo augeāt peccata tractat fuse D. Thomas 1. 2. *quæst.* 72. & *quæst.* 73. Et ideo non est hoc loco circa hoc immorandum, vide tractatum 5. *disp.* 4. *sect.* 2 *à num.* 5. solum prætermitti non potest quædam generalis dubitatio, scilicet quale *voluntarium* requiratur, vt circunstantia conferat malitiam actui voluntatis, quod ad 2. partem tituli pertinet. Et est præcipua difficultas de circunstantiis mutantibus speciem: nam de aliis siue sint obiectiuæ, siue se teneant ex parte actus, certum est sufficere, quod sint indirectè voluntariæ, & à fortiori patebit ex dicendis.

II. *1. Sententia circa 2. partem tituli.* De aliis ergo est prima sententia dicens, vt circunstantia conferat nouam speciem malitiæ, necessarium esse, vt sit directè voluntaria, & in se, & vt inducat rationem motiui. Significat D. Thomas 1. 2. *quæst. artic.* 6. & *quæst.* 72. *artic.* 9. dicens circunstantiam non mutare speciem peccati, nisi variet speciem voluntatis. Vbi Caietanus in hoc æquiparat actum malum actui bono, & *sect. præcedenti*, retuli alia loca D. Thomæ, ex quibus idem sumi potest.

III. Hæc tamen sententia non potest esse vera loquēdo de actu malo, vt mal⁹ est, & de specie eius, vt sic. Et in primis non est necesse tendere directè in malitiam ipsius circunstantiæ, nam hoc formaliter

maliter est possibile: materialiter autem, est inordinatissimum, & rarissimum; cum tamen circunstãtiam addere nouam speciem malitiæ frequentissimum sit. Deinde non est necesse intendere per modum motiui cõditionem illam actus ex quo oritur talis malitia, vt constat primo exẽplis, nam qui vult mœchari, non oportet, vt intendat iniuriam alterius, vt malitiam iustitię incurrat, sed sat est, quod intendat delectationem suam in actu illo, qui re vera est alteri iniuriosus. Idem est de eo qui vult mœchari cum periculo homicidij, quamuis non intendat. Secundo à fortiori: quia etiam in ipso obiecto non est necesse talis intentionis modus ad contrahendam malitiam eius; atque hoc euidentius constabit ex dicendis contra sequentem sententiam: docetque hoc apertè D. Thom. *quæst. 2. de malo art. 6. ad 6.* & sumitur ex D. Thom. *1. 2. quæst. 20. artic. 3. & quæst. 73. art. 8.* Vnde *in locis num. præcedente citatis*, nõ potuit docere contrarium: sed loquitur de actibus peccatorum, non de specie malitiæ, & hoc modo dicit circunstantiam non variare actum peccati, nisi sit intenta. quæ expositio sumi potest ex eodem D. Thoma *in 4. d. 16. quæst. 3. articul. 3. quæstiuncula 3. in corpore, & ad secundum*: vnde aliis locis docet, quamuis in eodem actu multiplicentur malitiæ ex circunstantiis, vnum tamen esse peccatum, præsertim *quæst. 23. de veritate art. 7. ad 2. & 2. 2. quæst. 184. art. 1. ad 2.* Verum est etiam aliquando vocare illa plura peccata, vt *1. 2. q. 76. art. 4. ad 2.* vbi homicidium factum ab ebrio, vocat plura peccata, fortasse quia exteriores actus multiplicantur. Aliter etiam dici posset D. Thomam fuisse loquutum de intentione formali, vel virtuali, directa, vel indirecta, nam *in illa quæst. 76. art. 3. ad 2.* dicit, quantum remanet in ignorante de voluntario, tantum remanere de intentione peccati.

IV. *2. Sentẽtia.* Secunda sententia est requiri saltem, vt circunstantia dans speciem sit in se volita saltem, vt materiale obiectum, id docet Caietanus variis locis *1. 2. quæst. 72. & quæst. 73. artic. 8. & 76. art. 4. 2. 2. quæst. 43. art. 1. 2. & 3. & quæst. 57. art. 4. & quæst. 150. art. 4.* quibus locis variis modis explicat hanc sententiam, præcipue videtur motus ob quandam difficultatem de circunstãtiis generalibus, quam supra *in fine num. 1.* proposui. Aliæ autem difficultates, vel rationes, quæ fieri possunt pro hac sententia vel procedunt ex fundamentis improbatis supra, nempe quod malitia consistit in positiuo ordine actus voluntatis ad obiectum suum, vel certe solutæ sunt ex dictis, vt, v.g. quia id quod est per accidens, & præter intentionem, non dat speciem, nam in malis, vt sic, non procedit hoc, quia potius mala sunt per accidens in rebus.

V. Hæc ergo opinio generaliter sustineri non potest, vt probat Adrianus *in 4. materia de Eucharistia quæst. 3.* & sumitur ex D. Thoma *locis* nuper *citatis, & 2. 2. quæst. 99. art. 2. & 3. & quæst. 154. art. 1. ad 2.* Alens. *4. p. quæst. 77. membr. 3.* Durando *in 4. d. 17. quæst. 3.* & probatur, quia peccatum factum ex ignorantia culpabili, est eiusdem speciei cum peccato ex scientia: ergo non requiritur ad contrahendam speciem malitiæ directa voluntas, etiam circa materiale obiectum, quia interueniente ignorantia non potest esse talis voluntas. Respondet Caietanus antecedens esse verum de ignorantia culpabili iuris, quia ille non occultat materiale obiectum, & ita cum illa esse potest prædictum voluntarium directum: non vero id procedere de ignorantia facti, quæ occultat obiectum, sed hoc in primis est contra omnes autores. Deinde nulla ratione fundantur, quia quod dat actui malitiam, non est materiale obiectum vt sic, sed deordinatio eius, quam aliquo modo voluntas amat, & complectitur, quæ deordinatio occultatur per ignorantiam; ergo si hoc non obstat, quo minus ab illa sumat actus malitiam ratione voluntarij indirecti: nihil etiam obstabit, quod materiale obiectum occultetur per ignorantiam culpabilem, dummodo maneat voluntarium saltem indirectum. Præterea id patet, nam qui in venatione emittit sagittam sine sufficienti diligentia, & occidit hominem, re vera est homicida, & tamen ibi interuenit ignorantia culpabilis facti, quæ tollit voluntarium directum: quia tamen non tollit indirectũ, nõ tollit etiam malitiam. Respondet Caietanus illud non esse proprie homicidium, sed incautã venationem: at nõ bene, vt à posteriori patet, nam qui sic occideret, maneret irregularis, vt latè Nauarr. *cap. 27. num. 230.* Item teneretur restituere damna: ergo peccauit contra iustitiam, & non nisi in specie homicidij. Item quia fortasse in illo actu venationis non est alia malitia intra proprium obiectum, & quamuis sit alia, peccatum fit grauius ex hac circunstantia, & non intra eandem speciem, cum repugnet alteri virtuti speciali, & specie distinctæ. Vnde secundum omnes illa circunstantia est necessariò cõfitenda etiam iuxta opinionem docentem circunstãtias aggrauantes intra eandem speciem non esse de necessitate confessionis: ergo signum est illam esse circunstantiam mutãtem speciem: ergo non solum interueniente ignorantia iuris vincibilis, sed etiam facti, peccata ex scientia, & ignorantia sunt eiusdem speciei, cæteris paribus, vt D. Thomas planè docet *1. 2. quæst. 76. art. 3. & 4.* & sumitur ex Aristotele *3. Ethic. cap. 5. & 6.*

Tandem est ratio à priori, quia modus volũtarij directi, vel indirecti, quamuis mutet physicam entitatem actus, tamen non sufficit ad variandam malitiam formaliter, si in obiecto, vel circunstantia sit eadem deordinatio à recta ratione, vt constat in peccato omissionis, & in vniuersum supra ostensum est deordinationẽ ipsius actus voluntatis magis esse indirectè voluntariam, quam directè: vnde Caietanus coactus argumentis tandem videtur descendere in hanc sententiam, ita tamen, vt dicat malitiam illam, quæ sumitur ex circunstantia tantum indirectè voluntaria, non esse simpliciter in tali specie, sed reductitiè: sed hoc spectat magis ad quæstionem de nomine, quam de re: & non videtur necessarium, etiam quantum ad modum loquẽdi, quia illa est absoluta deordinatio, & defectus, ac priuatio talis rectitudinis: proprie ergo est in illa specie, solum quantum attinet ad materiam moralẽ, & ad incurrendas pœnas impositas propter peccatum talis speciei, potest peccatum ex ignorantia factum dici imperfectum in illa specie, quod solum procedit, quando lex habet aliquod verbum, quod indicat directam voluntatem, vt *si quis præsumpserit: si temerari è attentauerit*, vel similia, de quo lege Caietan. *in summa verbo excommunicatio cap. 28. & 81.* & Nauar. *capite 28. num. 74.* VI.

Tertia ergo sententia, eaque recepta, est, satis esse circunstantiam indirectè volũtariam, vt det malitiam specie distinctam: quę satis probata relinquitur ex dictis contra præcedentem, & ex differentia inter bonitatem, & malitiam sæpe tradita. Idem confirmari potest, quia cum malum contingat ex quocumque defectu quomodocumque voluntas illud amet, satis est, vt inficiat, & maculet voluntatem: neque potest intelligi, quod voluntas quacumque ratione velit malum VII. *3. Sententia & vera probatur.*

malum quin male faciat volendo; constat autem in malis dari voluntarium indirectum, quia semper intercedit obligatio vitandi illa.

VII. *Difficultas contra hāc 3. sententiā.* Sed occurrit statim grauis difficultas, quæ maxime videtur Caietanum mouisse. Nam sequitur in quocumq; peccato esse plures malitias specie distinctas, vt, v.g. in furto erit in primis malitia iniustitiæ, & præterea malitia inobedientiæ, quia est violatio præcepti diuini, vel etiā humani. Item malitia contra charitatem propriam, quatenus est mors animæ, & contra charitatem proximi, si sit scandalosus actus, & sic de aliis. Ad quam difficultatem cōmunis responsio esse solet, proximam sententiam procedere in his circunstantiis, quæ sunt speciales, & specialibus virtutibus repugnant & in his nullum esse inconueniens quod actus habeat plures malitias, si habeat plures circūstantias speciali modo rationi contrarias quod docet D. Thomas *q. 2. a. 4.* vt supra dictum est, & dicetur statim alias vero esse circunstantias, quæ dicūtur generales, vt sunt inobedientia, & similes, atq; in his non sufficere voluntarium indirectum, vt dent specialem malitiam, sed oportere vt specialiter intendatur; sicut multi existimant de malitia scādali, &c Sed non est facile rationem differentiæ reddere nam rationes factæ pro ipsa 3. opinione æque in his circunstantiis videntur vrgere: nimirum quod voluntarium directum & indirectum, si cætera sint paria non variant malitiam moralem. Item quod hæ circunstantiæ aggrauant, & non intra eandem speciem, quia in ipso obiecto difformitas contra vnam, vel aliam virtutem est valde diuersæ speciei. Vnde falsum etiam videtur quod quidam dicunt ab his circunstantiis sumi malitiam quasi genericam, quia genus, & species debent esse per se ordinata, virtutes autem, quibus hæ malitiæ opponuntur non ita comparantur, sed vt species diuersæ.

IX. *Positæ difficultati probabiliter succumbūt aliqui.* Et ideo aliqui concedunt has etiam circunstantias quomodocumq; voluntarias, dare propriam malitiam quæ speculatiue loquendo, distincta est à malitia sumpta ex obiecto: moraliter aūt non distingui, sed reputari per modum vnius quia inseparabiliter & necessario se consequuntur & constituunt vnum peccatū; quod secus est, quando hæ circunstantiæ sunt directe intentæ, tunc enim illa intentio constituit peccatum omnino distinctum: qui modus dicendi est probabilis sed limitari adhuc pōt distinguendo dupliciter posse circūstantiam esse generalē, vno modo per modum generis, vt quod sit aliquo modo auersio ab vltimo fine, quod sit disconueniens, seu spiritualiter nociua operāti, & q; sit aliquo modo contra legem; & de his est verum tales circunstantias non dare specialē malitiam, nisi sint specialiter intentæ, quia tunc sumuntur, vt obiecta specialia, & aliis modis sunt solum voluntariæ per modum rationis genericæ. Aliæ vero sunt circunstantiæ generales, & vniuersales solum per quandam concomitantiā, quia sc. vel simpliciter, vel vt in plurimum comitantur aliam malitiam obiectiuam, vt forte est malitia scandali; de quo *in disp. 10. de charit. sect. 2.* Et in his conceditur dari propriam malitiam, etiam si tantum sint indirecte voluntariæ.

X. *Limitatio circa proxime dicta.* In quo tamen vltimo est addendum in his circunstantiis generalibus considerandum esse an ex vi illarum oriatur specialis obligatio advitādum actum, vel operandum sic nam interdum, & sæpe non oritur, quia sufficit obligatio, quæ ex obiecto oritur, & tunc illæ non conferunt malitiam, non tantum, quia non sunt directe intentæ, sed etiam quia non censentur indirecte voluntariæ, formaliter loquendo, sed tantum materialiter, vt v. g. si quis ex præcepto tenetur ieiunare, lex ipsa ponit illum actum intra virtutem temperantiæ, & illa est quæ proxime obligat, non autem virtus obedientiæ, & ideo qui violat illam legem, non vult, etiam indirecte, formalem malitiam inobedientiæ, sed solum materialiter dicitur inobediens: vnde illa lex tunc solum aggrauat constituendo maiorem necessitatem in illo actu intra virtutem temperantiæ. Et ita facile est respondere ad omnia obiecta.

SECTIO IX.

Vtrum actus voluntatis accipiat malitiam ex fine.

I. *Resolutio affirm.* IN actu malo considerare possumus speciē positiuam, & realem, & de hac philosophandum est quantum ad obiectum & finem, eodem modo, quo dictum est de actibus bonis; illa enim doctrina generalis est ad omnem huiusmodi actuum specificationem, & ideo de illa nihil amplius dicam; modo tantum agimus de malitia, vt includit priuatiouem, de qua dicendum est actum interiorem interdum sūmere malitiam ex fine, quod per se est notum, & quasi primum principium in moralibus, nam intentio finis est quæ maxime discernit morales operationes, & à fortiori patet ex dictis de bonitate.

II. *1. Differentia inter malitiam & bonitatē ex fine sumptas.* Solum sunt notandæ nonnullæ differentiæ inter malitiam, & bonitatem. Prima est, quod actus solum sumit bonitatem ex fine per relationem in finem bonum: malitia autem dupliciter sumi potest. Vno modo per relationem in finem malum, propter eādem proportionalem rationem; altero per carentiam relationis in finē bonum, & debitum, iuxta sententiam D. Thomæ quod actus indifferens est malus ex sola carētia huius relationis: sicut etiam supra dictum est de reliquis circunstantiis; & ratio est illa generalis quod ad malitiam sufficit carentia perfectionis debitæ. Alius modus potest excogitari, quod actus malus ex fine inproportionato, vt si malus actus referatur in Deum, imo Augustinus interdum videtur damnare actum, quando bonum maius ex obiecto ordinatur ad inferiorem finē, etiamsi bonus sit, vt si spiritualia ministeria ordinentur ad speciale commodum: sed in priori actu malitia proprie non est ex fine, sed ex obiecto: in posteriori aūtem, vel nulla est malitia, vel si interdum inueniatur, est quia illud inferius bonum non refertur ad vltimum finem debitum, de qua occurret iterū sermo *disp. sequenti.*

III. *2. Differentia.* Secunda differentia est, quia finis bonus si nō sit remotus, & imperans, sed proximum motiuum, dat primam, & essentialem bonitatem, & tūc actus nullam habet ex obiecto, etiamsi alias bonum sit: at vero in actu malo, etiamsi finis sit proxima, & tota ratio volendi obiectū aliquod de se turpe, non impedit quominus actus pręter malitiam ex fine habeat propriam malitiam ex obiecto, vt qui vult mentiri, vt proximum infamet non solum habet malitiam iniustitiæ ex fine, sed etiam mendacii ex obiecto, & ratio est, quia vt obiectum det malitiam, non est necesse, quod sit formaliter intentum, sed satis est, quod sit materialiter volitum.

IV. *3. Differentia.* Atque hinc oritur. Tertia differentia, scilicet quòd actus ex obiecto bonus non habet bonitatem ex fine, nisi per denominationem ab alio actu: actus autem malus potest illam habere, & isto

directè velit, vel indirectè, & non satis consideratè: atqui eadem ratione potest actus habere suum ordinem positiuum cum negatione alicuius perfectionis debitæ voluntati alio titulo, vel ratione, nam in hoc non inuoluitur repugnantia, sicut quod vna res sit dissimilis vni, & similis alteri, vel eidem secundum aliam formam, non est repugnantia vlla: si ergo fieri potest quod ille actus sit conformis rationi, vt dictanti de obiecto, non tamen, vt dictanti de fine, vel circunstantiis. Confirmatur, quia hoc non repugnat ex vi bonitatis, & malitiæ, vt sic, vt patet in bonitate, & malitia naturali, sanitate scilicet, & morbo, pulchritudine, & turpitudine, nam licet vna res non possit simul esse simpliciter sana, & infirma, tamen cum est infirma, potest retinere aliquam perfectionem requisitam ad sanitatem: neque etiam repugnat ex speciali ratione bonitatis, & malitiæ moralis, quia neque assignari potest, nec videtur possibilis, quia cum hæc sumantur ex diuersis capitibus, non habent inter se formalem oppositionem nisi respectu eiusdem.

V. *Sententia.* Secunda sententia esse potest, actum voluntatis non posse simul habere veram bonitatem moralem cum aliqua malitia. Hanc significat D. Thomas *dicta quæstione 19. articulo secundo*, vbi ait bonitatem obiecti sufficere ad bonitatem simpliciter actus: & ad secundum addit, *Si voluntas sit boni nullam circunstantiam posse illam reddere malam*, & idem sentit *ad 3*. Et multi ex autoribus in principio sectionis citati videntur loqui in hoc sensu, præsertim Bonauent. & videtur fauere D. Augustinus in definitione virtutis 2. *libr. de libero arbitrio capite decimooctauo & decimonono, & 1. retractationum cap. 9.* Vbi etiam dicit virtutem esse maximum bonum, quia nemo ea male vti potest, sicut aliis bonis mediis, & reddit rationem, quia opus virtutis est bonus vsus aliarum rerum: nemo autem bene vtitur malè vtendo, quod D. Thomas *suprà*, præsertim *quæstione quinquagesimaquinta, articulo quarto*, explicat de vsu virtutis, vt principio, nam vt obiecto, inquit, potest quis male vti virtute, sed hoc nō facit eam, vel actum eius malum: si autem actus à virtute elicitus posset esse malus, iam posset quis malè vti virtute, vt principio. Nec satisfacit aliquis si dicat posse nos vti malè virtute, vt principio materialiter, vt sic dicam, non formaliter, quia licet per illam faciat actum malum, non tamen vt malum, quia ab illo non habet malitiam, nec habere potest, nam hinc iam fieret has virtutes non esse maxima bona, neque esse magis simpliciter virtutes, quam intellectuales, quod est contra omnes Philosophos, & ideo Aristoteles 2. *Ethicorum cap. 6.* definit virtutem esse, *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, & August. 2. *de moribus Ecclesiæ capite sexto*, virtutem dicit esse, *quæ animam facit optimam.* Quod argumentum maximè vrgere videtur in virtutibus per se infusis, nam si acquisitis posset homo male vti, etiam infusis posset, & si infusis, etiam charitate. Quod repugnat ferè omnibus Theologis, & Augustino *præfatione in Psalmum trigesimumprimum*, dicenti, *Nū quid charitas permittit aliquod malum fieri ei, quem diligit*: quin potius Paulus 1. *ad Corinthios* 13. inquit, *Charitas non agit perperam*, id est, corruptè, & vitiosè, & infra, *non cogitat malum.* Vbi Chrysostomus homilia 33. *non denominantem tantum vitiis, sed nec consistere quidem in vniuersum vitia ferentem charitatem vides, nec solum non committit mala, sed prorsus non cogitat.* Vnde etiam est illud ad Romanos 13. *dilectio proximi malum non operatur.* Prima sequela probatur, quia sicut virtutes infusæ tendunt in honestum, quatenus honestum est in suo ordine, & quatenus conforme rationi supernaturali, ita virtutes acquisitæ tēdunt in honestum sibi proportionatū, vt tale est. Vnde D. Thomas particulam illam definitionis virtutis, *qua nemo malè vtitur*, æqualiter dicit conuenire vtrisque virtutibus, & si quid est difficultatis in primæ opinionis rationibus æquè in vtrisque locum habet: quod vero Caietanus ait non posse aliquem malè vti virtute formata, quia per ipsum malum amitteretur: non cogit, quia posset vsus malus esse peccatum veniale, & non mortale. Tandem confirmatur vltimo à posteriori, quia alias sequitur eundem actum esse meritorium, & demeritorium coram Deo, nam omnis actus ratione bonitatis moralis habet aliquod meritum, vt docet D. Thom. 1. 2. *q* 21. *art.* 3. & 9. Si autem simul habet malitiam, est dignus pœna. Consequens autem est falsum, vt constat ex August. 15. *de Ciuitate cap. 7.* imo etiam colligitur ex verbis Christi Matth. 6. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus*, &c. & infra, *Amen dico vobis receperunt mercedem suam.* Ex quibus habetur, quæcumque malitia adiungatur, tolli illius meritum coram Deo: ergo etiam tollit omnem bonitatem.

Resolutio huius quæstionis mihi est difficilis, vt tamen facilius expediatur, distinguamus plura, quæ in hoc vno titulo continentur: cum enim tria sint capita, ex quibus insurgit bonitas, & malitia moralis, obiectum, circunstātiæ obiecti, vel actus, & finis: ex horum comparatione oriuntur, vt minimum quatuor partes huius difficultatis. VI. *Dubia quatuor circa titulum.* Primum dubium est, an idem actus possit esse bonus ex obiecto, & malus ex circunstantiis obiectiuis. Secundum est, an possit esse bonus ex obiecto, & malus ex circunstantiis ipsius actus interioris. Tertiū, an possit esse bonus ex obiecto, & habere malitiam ex fine. Quartum, an possit esse malus ex obiecto, & habere bonitatem ex aliquo fine. Alia autem comparatio, id est, an possit esse malus ex obiecto, & bonus ex aliis circunstantiis, difficultatem non habet: per se enim euidens est non posse: nam si sermo sit de circunstantiis ipsius actus, necesse est eas esse malas, si actus est malus ex obiecto, nam omni tempore, & omni loco, & in omni modo, malum est facere malum ex obiecto malo: si autem sermo sit de circunstantiis obiecti, iam supra dictum est has circunstantias non dare bonitates nisi sint directè volitæ: vnde necesse est transeant in rationem obiecti: imo vt componāt vnum obiectum cum aliis circunstātiis, & materia circa quā versatur actus, in quod obiectum tendit voluntas vno simplici actu: vel ergo illud obiectum totum vt vnum est, est honestum, & sic, actus nō erit malus ex obiecto: vel est turpe, & sic, non poterit habere bonitatem aliquā ex circunstantiis, quia non tēdit in illas per se, & separatim, sed vt ex illis consurgit tale obiectum sub qua ratione bona esse possunt.

Tractatur 1. dubium propositum num præcedenti.

Circa primum ergo dubium ratio dubitandi iam supra est proposita, quæ sine dubio facit probabilem partem affirmantem, quæ in hunc modum amplius suadetur, nam circunstantiæ obiecti actus virtutis, quædā sunt necessariæ simpliciter ad constituendum medium illius virtutis, aliæ vero sunt, quæ licet sint necessariæ ad excludendam malitiam contrariam virtuti, nō tamen intra obiectum, & latitudinem alterius virtutis. VII. *Suadetur pars affirm tanquam probabilis.* Declaratur exemplo, nam soluere debitum creditori, vt habeat honestatem iustitiæ, fieri

debet

debet tempore, & loco constitutis ex obligatione. Vnde si hæ circunstantiæ seruentur, reperietur medium iustitiæ; quod vero locus ille, v.g. in quo soluitur debitum, sit incommodum ad illam actionem, vt si, v.g. est locus sacer, vel tempus audiendi Missam, erit quidem imprudentia eo tempore, vel loco exercere talem actionem, & consequenter habet aliquam malitiam, non tamen iniustitiam; ergo potest in illo actu esse honestas iustitiæ, quia seruatur medium eius, & omnes circunstantiæ intra latitudinem iustitiæ requisitæ, & aliqua malitia contra aliam virtutem. Confirmatur, nam hac ratione sicut potest esse in obiecto bonitas obiectiua honesta, & difficultas aliqua, vel malitia pœnæ delectationi opposita: ita etiam potest esse bonitas obiectiua vnius virtutis cum malitia, vel defectu alterius virtutis, sic enim idem actus, obiectiue loquendo, potest esse iustitiæ commutatiuæ, seu vindicatiuæ, & tamen esse contra misericordiam: ergo similiter in actu interiori potest esse vtraque conditio si directè tendat in honestatem vnius virtutis, indirecte vero ex circunstantia, ex qua malitia resultat, contra aliam virtutem, potestque hæc opinio defendi, præsertim quia fere omnia argumenta facta pro secunda opinione sunt à nobis soluenda in quarto membro, seu dubio.

VIII. *Placet magis pars neg.* Probabilius tamen existimo actum ex obiecto bonum non posse habere malitiam ex circunstantiis eiusdem obiecti, quæ videtur esse opinio D. Thomæ 1.2. *quæst.*19. *articul.*2. Probatur sic, nam duobus modis contingere posset oppositum. Primus est nulla interueniente ignorantia, vel inconsideratione, ita vt intellectu considerante hanc actionem externam, v.g. ex obiecto esse bonam; tamen hic & nunc, & cum his circunstantiis non posse bene fieri, nihilominus posset voluntas per vnum actum, qui substantialiter sit actus virtutis, efficaciter velle hic, & nunc illum actum externum, & consequenter per illammet voluntatem peccare ratione circunstantiarum, & hic modus, saltem moraliter loquendo, videtur planè impossibilis: nam vt actus voluntatis sit essentialiter studiosus, necesse est vt honestas ipsa moueat voluntatem ad talem actum: quomodo ergo intelligi potest, vt volũtas ex honestate moueatur ad actum, quem videt non posse simpliciter bene fieri? Neque satis est dicere posse dari aliquem affectum ad vnam virtutem: cum malitia, quæ repugnet alteri virtuti, nam reuera quælibet honestas etiam si ad terminatam virtutem pertineat, non solum inclinat ad differentiam specificam talis honestatis, sed simpliciter ad honestatem, atque adeo excludendo quamlibet malitiam. Vnde argumentor secundo sic: quia de ratione honestatis in tali tempore est honestas absolutè, sicut de ratione talis virtutis est, quod sit virtus, sicut genus est de ratione speciei: sed de ratione honestatis absolutè est, vt nullam habeat circunstantiam honestati vt sic, repugnantem: ergo non potest obiectum propositum cum talibus circunstantiis habere veram honestatem obiectiuam talis speciei, si habeat aliquam circunstantiam contrariam rationi: ergo neque actus voluntatis tendens in tale obiectum potest esse ex obiecto bonus, & simul malitiam habere ex circunstantia. Nec existimandum est æquiuocationem committi in hoc discursu, argumentando ab honestate absolutè, vt est genus ad honestatem simpliciter, vt excludit malam circunstantiam: sed hoc potius in argumento supponimus, de ratione scilicet honestatis præcisè, vt est genus, & de ratione virtutis, vt sic, esse, vt habeat omnes circunstantias debitas ad honestatem, & consequenter, vt careat omnibus circunstantiis rationi repugnantibus: sicut enim tali honestati debentur hæ, vel illæ conditiones: ita etiam honestati absolutè consideratæ debitum est, vt conuenienti tempore, ac loco fiat, & sic de reliquis, nam talis honestas regulatur per talia principia generalia, quæ generatim etiam postulant debitum circunstantiarum concursum: & hinc forte Aristoteles, quem D. Thomas sequitur, dicit virtutes morales connecti in vna prudentia, ideoque nullam virtutem simpliciter posse exire in actum, nisi præeunte ipsa prudentia: & iudicante hîc, & nunc esse conformeratione omnibus pensatis D. Thomas 1.2. *quæstione* 58. *articulo quarto, & quæstione sexagesimaquinta, articulo quarto.* & Aristoteles 6. *Ethicorum, per totum.* Quod tandem sic declaratur, nam illud obiectum iudicatur simpliciter honestum, quod est conueniens homini, vt rationalis est: ergo de ratione talis obiecti, est vt nihil in se admittat, quod sit contrarium eidem naturæ rationali, vt rationalis est: non ergo potest idem obiectum, vt consurgit ex materia & circunstantiis eius verè, & proprie esse honestum secundum vnam circunstantiam, vel materiam, & secundum aliam turpe, sicut non potest in naturalibus eadem forma esse simpliciter conueniens alicui rei, vt talis est, & disconueniens eidem secundum eundem gradum, sed hoc ipso quod est aliqua ratione disconueniens, absolutè & simpliciter tollitur omnis conuenientia respectu talis naturæ.

Iam vero quod attinet ad alium modũ, quando intercedit ignorantia, si sit inuincibilis, sic nulla est difficultas, quia tunc actus simpliciter erit honestus absque vlla malitia, quia talis ignorantia illam excusat: si vero ignorantia sit culpabilis, excludet iudicium prudentiæ, & plenam considerationem obiecti honesti, vt sic, & ideo destruet in actu volũtatis omnem rationem honestatis & virtutis simpliciter. Quod ita declaratur, quia si voluntas mouetur ad operandum ex honestate, vt sic, prout necesse est ad honestam operationem, hoc ipso ex vi talis motiui, & ex virtuali, vel formali affectu ad illud applicabit intellectum ad prudenter considerandum de honestate actus, & obiecti, prout hîc, & nunc ab omnibus circunstantiis pendet: & tunc aut intellectus non animaduertit interuenire aliquam circunstantiam rationi repugnantem, & sic talis inconsideratio iam tunc erit inculpabilis: vnde è contrario quandocumque illa est culpabilis, & voluntaria, est signum voluntatem non moueri ex affectu honestatis, sed ex aliquo alio inferiori appetitu, qui illam imprudenter mouet, & hoc quidem saltem moraliter videtur mihi certum: metaphysice autem est probabile, quamuis difficilius, & in quibusdam actibus est hæc doctrina certior, quam in aliis, nam actualis dilectio Dei si sit perfecta, sine dubio facit, vt homo actu non peccet etiam ex ignorantia culpabili, quia ipsamet dilectio facit vt homo sit diligens in aduertendo, atque adeo, vt vel non ignoret, vel saltem, vt non culpabiliter ignoret, & idem est de hac generali voluntate *non peccandi*, seu *recte in omnibus operandi*, & similibus: in aliis autem magis particularibus res, vt dixi, est minus certa, quamuis probabilis. IX.

Tractatur 2. dubium positum num. 6.

Circa secundum punctum de bonitate ex obiecto, X.

iecto, & malitia ex circunstantiis non obiectiuis, sed ipsius actus, est specialis difficultas, quia hæ circunstantiæ cum non componant obiectum, non immutant illud: ergo quamuis ipsæ malæ sint, relinquunt obiectum in sua honestate, & tamen voluntas potest malè tendere ratione illarum circunstantiarum quod in his etiam potest facilius intelligi, quia non sunt obiectiuè voluntariæ, sed solum in ipso exercitio per modum actus, quod exemplis declaratur, primo in circũstantia *temporis*, si Deus prohibeat in hac hora exercere actum dilectionis Dei, nihilominus voluntas potest illum exercere; erit ergo actus ille eiusdem substantiæ cum simili dilectione facta tempore non vetito; ergo eiusdem bonitatis essentialis, quia tendit in idem obiectum, quod ex se habet eandem bonitatem, & tamen exercere talem actum cum tali circunstantia malum est, ratione prohibitionis, & hoc est quod alij dicũt, posse eũdem actum simul esse bonum quoad specificationẽ, & malum quoad exercitium; simile quid potest facile cogitari de circunstãtia *loci*, vt præcise respicit ipsum actum interiorem, vt si aliquis prohibeatur exercere in tali loco amorem Dei propter indecentiam loci. Item in circunstantia *quomodo*, vt si quis diligere prohibeatur cum tota intentione, quæ argumenta, & similia faciunt hanc partem probabilem.

Suadetur pars affirm.

XI. *Arridet magis pars neg.* Nihilominus etiam ex his circunstantiis existimo probabilius non posse actum voluntatis, si verè, & essentialiter sit honestus, ex obiecto habere simul aliq̃ malitiã: quod probandum est eodem ferè discursu facto in præcedenti puncto, supponendo per se, & ex natura rei, ac seclusa extrinseca prohibitione positiua, fieri non posse, vt actus voluntatis ex specie bonus, sit in exercitio malus ex huiusmodi circunstãtiis, quia, vt rectè D. Thomas dicit 1.2.*q.*19.*art.*2. semper est bonum exercere actum natura sua bonũ, quia ex natura rei nihil est, quod hoc prohibeat, *per se loquendo*, quod ideo dico, quia *per accidens* posset hoc esse malum si impediret alium actum, quem tũc homo exercere teneretur, tamen illa circunstantia *temporis* tunc nõ est ex parte actus, sed ex obiectiua, & ideo ad illam applicanda sunt omnia adducta in priori punctq. Et idem dici potest de circunstantia *loci*, nam bonum operari, per se loquendo, bonum est, præsertim in actibus internis, de quibus agimus. Si autem fingamus addi aliquam positiuam prohibitionem, vt rationes dubitandi positæ *in num. præced.* videntur supponere, sicuti multi censent probabile non posse ꝓhiberi talem circunstantiam actus de se boni, si non impedit alium actum; sic D. Thomas *in illo art.* 2. *ad* 2. generatim docet non posse esse per se malum exercere bonum actum interiorem, sed solum per accidens, quatenus impedit alium actum. Sic Almaynus *in* 3.*d.*23.*quæst.*1. dicit Deum non posse prohibere dilectionem sui quolibet tempore per se solum propter carẽtiam eius, sed solum quatenus illa carentia potest esse necessaria ad alium actum, & citat Scotum *in* 4 *d.* 16.*q.*1. vbi ex dictis eius sumi potest, quamuis non aperte dicat, & ratio esse potest, quia prohibitio, seu lex esse debet prudens, & consentanea rationi, ac de re ex se bona; carentia autem actus boni, vt sic, in hoc tempore, vel in hoc loco, vel in hac intentione per se non est bona; ergo nec per se potest lege præscribi.

Actum de se bonum non posse prohiberi putant aliqui ex autoribus huius sententiæ.

XII. *Id tamẽ verè dicitur ordinarie, nõ absolutè loquendo.* Nihilominus quamuis hoc, moraliter loquẽdo, & ex natura rei sit verum, quod satis esse posset ad nostram assertionem, tamen absolutè non videtur inuoluere repugnantiam, quia si Deus vellet hanc legem imponere, non deesset illi sufficiens ratio, vt sanctè fieret, & sufficiẽter, saltem ad exercitium obedientiæ, & ideo admissa tali lege prohibente hîc, & nunc exercitium amoris Dei, probabile valde est non posse voluntatem elicere pro eodem tempore actum dilectionis per se, & ex obiecto bonum, nec posse amare Deum, vt est summum bonum honestũ propter se amabile, quia facta illa suppositione, si homo aduertat, & prudenter iudicet non proponet sibi Deum, vt obiectum sibi conueniens in ordine ad actum dilectionis exercendum; vnde quamuis talis prohibitio per se nõ cadat in obiectum, sed in actum: tamen consequenter efficit: vt obiectum non sit conueniens homini in ordine ad talem actum tali tempore, loco, vel modo exercendi: mutato autem obiecto moraliter, & sub ratione conuenientis, necesse est mutari actum, qui in ea ratione obiecti fundabatur. Aliter etiã potest hoc ex parte ipsius actus explicari: nam ad eliciendum actum virtutis per se bonũ ex obiecto, non satis est in vniuersali iudicare de actu, vel obiecto, sed in particulari prudentiale iudicium ferre de conuenientia, & honestate actus prout hîc, & nunc exercendi, quia ad honestatem simpliciter non sufficit vnum sine alio, & quia non solum obiectum, sed etiam actus ipse suo modo amatur ex vi talis virtutis, vel honestatis: ergo oportet ferre iudicium, non tãtum de honestate obiecti in se, sed prout redundat in actu, seu de honestate etiam ipsius actus: quod maxime verum est in actibus liberis, in quibus intercedit quædam virtualis electio, qua homo eligit hunc actum potius, quam alium, vel quam carentiam eius, seu eligit exercere illum hoc tempore, aut loco potius, quam alio: vt ergo studiosè, & prudenter fiat, necesse est iudicare non tantum de circunstantiis obiecti, sed etiam ipsiusmet actus, interioris: ergo oportet, vt honestas actus consurgat ex obiecto, & circunstantiis tam obiecti, quam ipsiusmet actus, ergo qua ratione non potest actus ex obiecto esse bonus, & malus ex circunstantiis obiecti, eadem non potest esse simul malus ex circunstantiis ipsius actus.

Expeditur 3 dubium positum num. 6.

XIII. *Expeditur dubium in vno sensu.* Circa tertium punctum videtur frequens operandi modus quod homo ordinet actum ex se bonum in finem malũ, quod duobus modis potest intelligi fieri, primò, quod huiusmodi finis sit proxima, & tota ratio exercendi alium actum circa obiectum de se bonum, vt cum aliquis ex intentione vanæ gloriæ vult dare eleemosynam, ita vt illa voluntas eleemosynæ sit pura electio, & proximum motiuum eius sit ipsa vana gloria, & tunc nulla est difficultas quin actus voluntatis habẽs bonum obiectum possit habere malitiam ex fine, tamen in eo casu tunc non habet ille actus aliquam bonitatem simul cum malitia, quia ab obiecto nullam sumit, quando materialiter tantum in illud tendit, non formaliter, quatenus honestum est: quod à fortiori patet ex dictis supra de bonitate, nam si finis honestus induens rationem proximi motiui excludit specificationem propriam ex obiecto, quanto magis id faciet finis malus & in hoc sensu verissimum est, quod D. Thomas docet 1.2. *quæstione* 19. *articulo* 7. Quando intentio finis antecedit voluntatem, nõ posse voluntatem esse bonam, nisi intentio sit bona, *quia tunc*, inquit, *ordo ad finem consideratur, vt ratio quædam ipsius voliti, bonitas autem voluntatis pendet ex bonitate voliti:* sic etiam sumi potest, quod dixit Ambrosius 1. officiorum cap. 30. Af-

30. *Affectus tuus operi tuo nomen imponit.* & Chrysostomus homilia 19 imperfect. in Matthæum, *Voluntatem iudicari bonam, vel malam ex proposito:* & Augustinus Psalm. 31. *Bonum opus intentio facit*, quod idem est de malo. Itaque in hoc modo nulla est difficultas.

XIV. *Proponitur alter sensus.* Aliter ergo intelligi potest actum elicitum à voluntate circa obiectum honestum, & proximè propter honestatem eius extrinsecè operari & referri in malum finem per alium actum intentionis, vel electionis circa talem finẽ, sicut suprà dicebamus de actibus bonis, & circa hoc videtur aliquibus impossibile actum sic bonum imperari ab actu malo, quia actus imperatus debet esse ꝓportionatus imperanti; actus autem bonus non habet proportionem cum actu malo, nam potius habet in se repugnãtiam saltẽ sub communi ratione virtutis, & vitij, & quatenus vnus procedit ex prudẽti iudicio, alius ex imprudenti. Et sic præterea declaratur, quia quotiescumque vnus actus voluntatis imperatur ab alio in ordine ad finẽ suum sumitur, vt medium ad illum finẽ; sed actus studiosus, vt sic, non est medium proportionatũ ad finem prauum cõsequendum; omnis enim finis humanus, est temporalis, qui obtineri potest medio actu interiori recto, & studioso, potest facilius comparari per actum moraliter similem circa idem materiale obiectum, vt si quis potest honorem, vel famã lucrari dãdo eleemosynam, ad hunc finem impertinens est, quod illa eleemosyna sit ab operante intenta: vt honesta, vel sub quacumq; alia ratione; ergo actus honestus, vt sic, non potest imperari ab actu malo, & ita nõ potest habere simul bonitatem ex obiecto, & malitiam ex fine. Denique si rationes factæ de reliquis circunstantiis, & de prudentia regulante bonitatem actus quidquam valent, eadem explicari possunt in præsenti, ergo.

XV. Nihilominus quod possit actus bonus ex obiecto per aliũ actum denominari malus in ordine ad finem prauum, videtur posse sumi ex D. Thom. 1.2. q. 19. art. 7. Quamuis non de quacumq; intẽtione antecedenti, sed de cõsequenti id affirmat, & *q. 2. de malo art. 2. ad 4.* etiam de ipso amore Dei cõcedit posse malè fieri ex praua intentione: idem Ochamus *in 2. q. 19.* & potest hæc sentẽtia sic declarari, nã primo non videtur negãdum, quin voluntas pro sua libertate posset actum bonum à se elicitũ per alium actum distinctũ imperare, & in prauum finẽ referre, quia quamuis demus actum bonum, vt sic, non esse simpliciter necessarium ad finem prauum, tamen non potest dubitari, quin possit esse vtilis, & vtilior etiã, quam reliqua media, vt patet exemplis, nam credulitas rerum diuinarum potest existimari vtilis ad honores, & cõmoda temporalia, vnde quamuis ad hunc finem possit fortasse sufficere credulitas humana: tamẽ etiam posset prodesse credulitas infusa, & potest etiã vtilior reputari propter maiorem firmitatem: atque eadem ratio fieri potest de quocumque actu virtutis: ergo potest voluntas pro libertate sua vti hoc medio potius, quàm alio, quia non ordinat illud ad finem prauum, vt prauus est, sed quatenus in eo aliquid commodi, vel boni relucet, quin potius interdum potest fingi tale medium necessarium ad talem finem, vt exercitiũ interioris actus amoris Dei, vel spei potest existimari necessarium ad aliquam vanã delectationem, vel certè ad habendam libertatem in peccando, &c. Vnde ferè omnes autores concedunt actum fidei etiam supernaturalẽ posse imperari ab intentione vanæ gloriæ, vel simili. Caietanus 2.2. q. 5 art. 2. & communiter Doctores in illa materia. Est autem eadem ratio de cæteris virtutibus, vt supra dicebam in simili. Confirmari potest ex Augustino *de Ciuitate cap. 12. & 15.* vbi significat Romanos, quamuis vana intentione: aliqua tamen opera virtutis fecisse, propter quæ præmium aliquod temporale à Deo meruerunt. Vide dicta *in tract. de fide disp. 6. sect. 7. à num. 10. & lib. 2. de grat. cap. 3. à num. 13.* Vnde vlterius necessariò sequitur actum à voluntate elicitum, quamuis per alium actum referatur in malum finem, non amittere bonitatem intrinsecam, quam ex obiecto habet, vt probat testimonium Augustini nuper adductum. Et ratio est, quæ ex principiis supra positis colligitur, quia ille actus constituitur in sua intrinseca entitate per ordinem ad obiectum: relatio autem ad finẽ extrinsecum tantum est in illo extrinseca denominatio: ergo non potest illemet actus referri in finem extrinsecum si aufertur ab illo bonitas intrinseca, quia ex hoc omnino destrueretur, & præterea sola denominatio extrinseca non sufficit ad hoc. Cõfirmatur morali inductione, quia vix est homo, qui dum aliquid studiosè operatur, non aliquid peccet per sinistram aliquam intentionem insurgentem, aut gloriæ vanæ, aut vanæ delectationis, &c. non est autem credibile propter huiusmodi actum amitti totum fructũ bonarum electionum, esset enim res valde rigida, & præter humanas vires.

Sed tunc vlterius restat dicendum; an illi actui adiungatur aliqua malitia ex tali relatione: videtur enim cõsequenter ita esse dicendum, quia suprà dictum est actum à voluntate elicitum simul, & imperatum, quatenus imperatus est, denominari bonum, vel malum ab imperante. Vnde si actus est indifferens ex obiecto à tali imperio, dicitur absolutè malus: si autem est malus ex obiecto, habere potest nouam speciem malitiæ ex tali imperio: ergo similiter, &c. Neque in hoc videtur esse aliquod inconueniens, cum enim vna bonitas sit intrinseca, & alia per denominationem extrinseca, nullum videtur inconueniens quod in vno actu coniungantur, nam ibi interueniunt, sicut duo actus voluntatis, ita duo iudicia intellectus: vnum circa obiectum, & intrinsecas circunstantias eius, & ipsius actus prout circa illud eliciendus est, & hoc potest esse prudens: aliud circa finẽ, & media ꝓpter illud eligenda, & hoc potest esse imprudens, & non satis cõsideratum: atq; ita ex hac parte non est eadẽ repugnantia in fine, q̃ est in aliis circũstantiis. Diximus etiam supra bonitatem, vel malitiam ex fine extrinseco non esse obiectiuam in medio, sed primò fundari in relatione voluntatis, quod secus est in cæteris circunstantiis, quæ concurrunt ad componendum vnum obiectum respectu bonitatis, vel malitiæ, vt supra dictum est. Est ergo hic modus dicendi valde probabilis absque magna difficultate. XVI. *Non est inconueniens actui bono ex obiecto addi malitiam ex fine extrinseco.*

Nihilominus posset aliquis defendere hanc relationem actus boni interioris in prauum finẽ, vel non esse possibilẽ: vel eo modo, quo possibilis est, non sufficere ad denominandum actum relatũ. Duobus enim modis intelligi potest voluntatem referre actum bonum in malum finem, primo imperando propriè, id est, ex vi intentionis prauæ, excitando se, & applicando se primò ad amorem alicuius boni honesti, vt honestum est: & hic modus videtur necessarius vt vnus actus ab alio denominetur malus, quia si non fiat hoc modo, neque est effectus eius, neque ab illo proprie informatur moraliter: non videtur autem possibile hoc modo imperari actum bonum à malo, propter rationes in principio huius tertij puncti factas, quæ saltem moraliter hoc vidẽtur XVII. *Oppositum defendi potest.*

tur conuincere. Item quia hoc pacto optimè redditur ratio, ob quam praua voluntas non potest immediatè imperare actū fidei infusæ, quia motiuum tam imperfectum, & infimi ordinis non potest eleuare voluntatem, vel intellectum ad actum superioris ordinis. Alio tamen modo fieri potest, vt voluntas per sese sufficienter excitata ab honesto obiecto, vt honesto, dum elicit actum circa illud; & primario propter illud, quasi obiter, & concomitanter gaudet de illo actu propter finem indebitum, & consequenter eum refert in illum; & hic modus est sine dubio possibilis; tamen probabile est sufficere ad denominandum illum actum malum, qu a non respicit illum, vt effectum, sed purè vt obiectum: sicut possem ego vanè delectari de bono actu ab alio facto, & hoc videtur sensisse D. Thomas 1. 2. *q.* 19. *artic.* 7. per distinctionem illam de intentione antecedenti, & consequenti, & eodem sensu dicit sæpe nos vti malè virtute, vt obiecto, scilicet 1. 2. *quæstione quinquagesimaquinta, articulo quarto*, atque hoc modo omnia facilè conciliantur, sicque optime intelligi potest vnum hominem simul mereri, & demereri per diuersos actus, qui licet cum aliquo ordine concomitanter se habeant, tamen vnus est bonus, & alius malus, & hic non tollit integram bonitatem illius, quia proprie non est circunstantia eius, vt actus est, quomodo dixit Cordub *lib. primo, quæstione* 50. circunstantias malas, quæ tantùm concomitanter se habent ad actum bonum, non emaculare illum: dixisset tamen melius illas non esse circunstantias, quia non afficiunt moraliter.

XVIII. *Satisfit motiuis contendentibus nunquā dari opus meritorium factum cū fine non bono.*

Atque hinc facile respondetur ad rationes, & testimonia *in num.* 13. quibus probatur eos, qui vana intentione operantur, nullam habere mercedem, & consequenter neque bonitatem aliquam, quæ Deo placeat: nam id est verum, quando praua est voluntas, quæ mouet ad cæteros actus; at vero quando voluntas vere mouetur ex bonitate obiecti, iam ea ratione habet bonum finem, & consequenter, vt sic potest habere meritum, quamuis concomitanter habere possit aliquam prauam intentionem, à qua nullum possit oriri meritum, sed potius demeritum. Dices ergo posse aliquem simul diligere Deum super omnia, & malè vti illomet amore saltem vt obiecto, referendo illum in malum finem: consequēs videtur apertè inuoluere repugnantiam, quia amor Dei repugnat formaliter cū peccato actuali. Respondetur cum dicimus volūtatem posse male vti actu bono per malum actum, intelligēdam est, quantum est ex communi ratione bonitatis, & malitiæ, nisi aliunde sit repugnantia ex parte obiecti, & finis: sicut in communi loquendo non repugnant simul esse actus bonos, & malos in voluntate, repugnabunt tamen si in suis obiectis includant contradictionem, & hac ratione nequit fieri, vt cum hac efficaci voluntate, *Volo nullum peccatum habere*, sit actuale peccatum: sic ergo dicendum de amore Dei: est enim quidam amor Dei perfectus, & efficax ex modo, & ex obiecto, quo voluntas actu vult placere Deo in omnibus, tam grauioribus, quam leuioribus rebus, & hoc actu nemo potest male vti, etiam venialiter, quia hic malus vsus repugnat cum illo actu ex parte obiecti illius: alius vero est amor Dei perfectus quidem substantialiter, non tamen omnino, vt cum quis vult efficaciter habere Deum pro vltimo fine, & vitare omnia peccata mortalia, quæ ab illo auertunt, & hoc actu non potest voluntas malè vti mortaliter, propter eandem repugnantiam, potest tamen venialiter, quia obiectum illius amoris non excludit omne peccatum veniale, & ita quoad hoc eadem est ratio de hoc actu, & de quolibet alio studioso.

Vltimo circa hunc punctum constat ex dictis, quid dicendum sit de actu bono ex obiecto, an possit fieri malus retenta priori bonitate ex obiecto, ex sola carentia relationis in vlteriorem finem bonum, sicut actus indifferens ex obiecto fit malus ex sola carentia boni finis. Dico ergo, moraliter loquendo, ex natura rei id non posse accidere: quia si obiectum est bonum, & vt sic est intentum, ipsummet est sufficiēs finis bonus, vnde ad bonitatem actionis nō requiritur relatio in vlteriorem finem, & ideo è conuerso, non potest actus habere malitiam ex carētia talis relationis: si vero fingamus ex speciali præcepto imponi hanc obligationem, tunc non censeo inconueniens reperiri simul hanc malitiā cum aliqua bonitate, tamen bonitas erit intrinseca actui, malitia vero primò & per se consistit in omissione alterius actus, quo alter erat referendus in vlteriorem finem, à qua priuatione, vel carentia nihil obstat alium actum extrinsecum denominari malum. XIX. *Actus non amittit bonitatē suā, eo quod careat relatione ad finem bonum extrinsecum.*

Resoluitur 4. dubium positum num. 6.

Circa quartum punctum, an actus ex obiecto malus relatus in bonum finem habeat simul bonitatem, & malitiam: supponendum in primis posse voluntatem libertate sua hoc modo operari, sicut *Exod.* 3. obstetrices mendacio vsæ sunt ad tuendam vitam infantium Iudæorum: & ratio est, quia actio praua ratione eius, quod materiale est in ipsa, potest esse vtilis ad consequendam aliam rem bonam, & honestam, sic enim subripere rem alienam potest esse vtile ad subueniendum proximo indigenti; & hoc docuit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 19. *art.* 8. XX. *Casus huius dubij possibilis est.*

Hoc ergo posito tres possunt esse modi dicendi. Primus est in eo casu intentionem bonam adeo esse vtilem, & efficacem, vt auferat totam malitiam electionis. Ad quod cōfirmandum adduci possunt Patrum testimonia supra citata *n.* 13. quod finis discernit humanas operationes: vnde Cassianus *collatione* 17. dicit mendacium etiam excusari propter bonum finem: quod potest confirmari exemplo obstetricum, quę præmium à Deo receperunt, & ratio adiungi potest, quia intentio est, quæ dat speciem actioni. XXI. *1. Opinio aff. firm. & eius motiua.*

Nihilominus hoc non potest esse in vniuersum verū: potest quidem interdū bona intentio efficere inculpabilem ignorantiam, vel inconsiderationem circa malitiam medij, & tunc excusabit, non propter bonitatem intentionis, sed propter ignorātiam, quæ reddit inuoluntariam malitiam medij: non est tamen necessarium hāc ignorātiam semper interuenire, interdum enim homo sciens mendacium esse malum hic, & nūc, vult mentiri propter tuendam vitam amici, & idem interdum erit interueniente ignorātia vincibili, & tunc est certum electionem esse malam, vt constat ex D. Thoma 1. 2. *quæst.* 19. *artic.* 7. *& in* 2. *d.* 38. *articul.* 4. *&* 5. vbi etiam Magister *dist.* 40. cum aliis Doctoribus, sumitur ex Augustino *lib. contrà mendacium cap.* 3. *&* 4. & ex Aristotele 6. *Ethicorum cap.* 7. Et ratio est clara ex dictis, quia non obstante bona intentione malitia medij est voluntaria, sed vt actus volūtatis sit malus: non opus est, vt malitia obiecti sit intenta; sed satis est quod sit quomodocumq; volita directè, vel indirectè, vt supra probatum est: ergo talis electio habet XXII. *Reijcitur simpliciter.*

habet malitiam ex obiecto suo: est ergo simpliciter mala: & ita est soluta ratio in contrarium: de testimoniis autem adductis dicā statim respondendo ad similia sumpta ex Euangelio. Ad illud autem *Exod.* 3. distinguendi sunt duo actus. Vnus fuit per modum intentionis, scilicet voluntas liberandi proximum à morte, & ille fuit meritorius, & propter illud præmium receperunt. Alius fuit per modum electionis, scilicet voluntas mentiendi, & in illo nullum fuit meritum. Ita fere D. Thomas 2.2. *quæst.* 110. *art.* 3. *ad* 2. ponderans verbum illud, *Quia timuerunt obstetrices Deum*: addit vero ibi *artic.* 4. *ad* 4. etiam per actionem mendacii potuisse mereri saltem aliquod temporale præmium, quatenus procedebat aliquo modo à voluntate bona, propter Gregorium 18. *moralium cap.* 2. Sed hoc difficilius est: sufficitque responsio data.

XXIII. *Instatur ex testimoniis Scripturæ.* Sed obiici potest illud Matth. 6. & Lucæ 11. *Si oculus tuus fuerit simplex*, &c. vbi dicit Chrysostomus *hom.* 25. *per oculum* intellectum intelligi: cæteri vero Patres intelligunt rectam intētionem: & re vera est aperta intentio Christi Domini: nā de hac re instituerat sermonem, vnde incipit: *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis*, & ita exponit Augustin. *lib. de opere Monachorum cap.* 16. concludens tale esse factum, qualis est intentio. Idem *lib.* 4. *contra Iulianum cap.* 13. & D. Thomas 1.2. *quæst.* 11 *art.* 15. *ad* 1. & 2. Abulens. *q.* 179. *membr.* 6. non potest ergo, si intentio est bona, electio esse mala: quod etiam confirmant illa verba Matth. 7. & Luc. 6. *non potest arbor bona malos fructus facere:* Vbi etiam per arborem bonam intentio bona intelligitur. Ad primum testimonium respondetur, si nominē *oculi* intelligamus præcisum actum intentionis, vt condistinctum ab electione, sic regulam illam non esse simpliciter necessariam, sed moraliter intelligendam, quia vt in plurimum ita accidit, vt ibi Iansenius exponit, vel certe intelligitur quantum est ex parte intentionis formaliter sumptæ, vt bona est. Secundo vero, meliusque dicitur *oculum* ibi appellari intentionem non tantum secundum se, & præcise sumptam, sed etiam participatam in electione: vnde si intentio est bona, electio autem mala, non potest dici simplex mentis oculus, vt recte Bonauentura *in* 2. *d.* 38. *quæst* 1. & significat D. Thomas *in* 2. *d.* 38. *quæst.* 1 *art.* 1. dicens intentionem vocari *oculum* quatenus virtus intentionis manet in ratione ordinante media ad finem: quę ordinatio simplex non erit, nisi honesta media ad honestum finem ordinentur. Atque eadem est responsio ad secundum testimonium, si per *bonam arborem* bonam intentionem intelligamus cum Augustino 1. *de Gratia Christi cap.* 18. & 19. & *libr. de vera & falsa pœnitentia cap.* 2. tamen ad litteram non tantum bona intentio, sed simpliciter bona voluntas intelligitur, vt notat D. Th. 1. 2. *quæstion.* 20. *art.* 2. *ad* 1. & 1. *part. quæst.* 49. *art.* 1. *ad* 1. *quæst.* 1. *de malo art.* 3. *ad* 1. & sumitur ex Augustino 1. *contra Adimantum cap.* 26. vbi adducit illud Mat. 12. *aut facite arborem bonam*, &c. Vnde colligit esse in potestate hominis *facere arborem bonam, quia est in potestate eius facere bonam voluntatem, à qua non possunt prodire nisi boni fructus.* Item *libr.* 1. *contra Iulianum cap.* 3. 2. *de nuptiis cap.* 26. *in Enchiridion. capit.* 15. Anselm. *Matth.* 7. neque est dissimile, quod alii dicunt, per *arborem bonam* intelligi bonum hominem, quod est certe satis consentaneum verbis Christi, dicentis, *Omnis arbor, quæ non facit bonum fructum, excidetur*, &c. & ideo concludit. *Omnis homo de thesauro suo profert bona*: atque ita notat ibi Chrysosto. *homilia* 14. & Augustinus *in aliquibus locis citatis*, & *lib.* 3. *contra literas Petiliani cap.* 14. hoc tamen in idem redit, quia bonus homo bona voluntate constituitur.

Secundus modus dicendi esse potest fieri non posse, vt ab intentione bona procedat mala electio, & ideo non posse simul in tali electione esse aliquam bonitatem: quod dupliciter potest explicari, & fundari, primo, quia licet ex intentione rei honestæ possit oriri mala electio, tamen quando talis electio oritur, signum est intentionem illam non procedere ex motiuo honestatis, sed tantum materialiter versari circa rem honestam, & ideo neque in se habere honestatem, nec communicare illam electioni, quia omnis intentio est causa electionis sibi proportionatæ: turpis autem electio non habet proportionem cum intentione honesti, vt honestum est. Item, quia quod est causa mali, malum est: ergo si intentio honesta esset causa malæ electionis, hoc ipso fieret mala: sed licet hoc, moraliter & regulariter loquendo, ita sit, tamen non est simpliciter necessarium, nec repugnat aliter fieri, nam qui intendit rem honestam etiam sub honesto motiuo: etiam intendit rem illam materialem quæ honesta est, turpe autem medium, quamuis, vt malum est, non sit vtile ad bonum, tamen ratione eius, quod materiale est in ipso, potest esse vtile ad rem honestam cōparandam. Ergo etiamsi voluntas honeste intendat, potest libertate sua eligere quodlibet medium vtile ad obtinendam rem intentam siue materialiter, siue formaliter vtile sit. XXIV. 2. Opinio.

XXV. Aliter ergo dicunt alii, si voluntas sic eligat, hoc ipso intentionem fieri malam, quia est causa mali, quod sentit Ægydius in 1 *d.* 40. *quæst.* 1. *art.* 1. Sed hoc in primis non euacuat difficultatem: nam sequitur in intentione ipsa simul esse bonitatem, & malitiam, quia non potest amittere bonitatem, cum sit illi intrinseca, & essentialis, & prior electione: deinde in rigore id falsum est, quia electio, proprie loquendo: neque est intentio, neque circumstantia intentionis, sed quid posterius, ergo non potest illam inficere, si de se bona est. Item quia bona intentio de se non est causa malæ electionis, sed libertas voluntatis: ergo illa malitia non est tribuenda intentioni, sed causæ deficienti: quæ est voluntas, quemadmodum licet quando ex vero assensu fidei, & alia falsa præmissa infertur falsa conclusio, quamuis aliquo modo concurrat assensus fidei, tamē non est causa falsitatis, quia non ex illo, sed ex alio principio deficiente sequitur: ergo similiter cum intentio bona de se inclinet ad bonum, quamuis voluntas cum illa se determinet ad malam electionem, quatenus habet aliquam conuenientiam cum bono, non est tribuenda malitia intentioni, sed voluntati: ergo inde non fit mala intentio. Dices posse contingere, vt homo videns talem finem bonum nō posse obtineri nisi per vnum mediū malum, vel adhuc perseueret, vel denuo habeat efficacem intentionem talis finis, & tunc non potest illa intentio non fieri mala, quia est virtualis voluntas talis medii, & causa necessaria in sensu composito: atque ita Medina concedit 1. 2. *quæst.* 19. Quando medium malum est vnicum intentionem fieri malam ex electione. Dico tamen etiam in eo casu hoc improprie dici, nunquam enim intentio bona ex hac parte fit mala, sed vel à principio fuit mala, vel mutatur vna intentio in aliam: si enim homo prius bona fide intendit honestum finem, vt sic, postea autem videt finem illum non posse obtineri nisi per malum medium, necesse est vt desistat à priori intentione, quia honestū motiuum non mouet nisi iuxta regulas prudentiæ, vnde non

non potest mouere ad malum medium, quare si voluntas perseuerat in ea prosecutione, vel signum est à principio non intendisse ex motiuo honesto, vel certe necesse est, vt mutet intentionem, & quod prius amauit propter honestatem, amare incipiat propter naturalem inclinationem, vel aliam similem causam.

XXVI. *3. Opinio & communis.* Tertius modus dicendi est. Etiamsi contingat hominem eligere malum medium ex intentione illa bona, electionem illam esse malam ex obiecto: ex fine vero nullam habere bonitatem, quia electio non accipit bonitatem ex fine prout in se est, sed ex ordinatione medii ad finem: quamuis autem finis in se sit bonus, tamen ordinari malum medium ad finem bonum non est bonum, nec rationi consentaneum, & ideo ex hac ratione actus nullam accipit bonitatem. Accedit quod licet finis sit intentus vt honestum est, tamen per illam electionem non ordinatur medium ad finem, vt honestus est, sed absolute, vt talis res est, & ideo mirum non est, quod inde nullam accipiat bonitatem, & ista est communis sententia *in 2. d. 38. & 40.* Solet autem hic quæri, an talis intentio bona, esto non det bonitatem, saltem minuat malitiam, nam communiter ita omnes videntur affirmare. Fauetque Augustinus *lib. contra mendacium cap. 7. & de mendacio cap. 14. in Enchyridio. cap. 18.* dicens minus malum esse mentiri propter vtilitatem proximi, quam sine causa. In cōtrarium vero esse potest, quia idem Aug. *lib. 50. homil in 7.* & habetur *in cap. forte 14. quæst. 5.* dicit, *Qui furatur, vt det eleemosynam, & dat, non minuere peccatum, sed addere peccatum peccato.* Respondetur ex parte obiecti, neque minui, neque augeri malitiam malæ electionis ex bona intentione, quia idem obiectum cum eadem deordinatione manet: at vero ex parte affectus, & voluntatis minuit aliquo modo quatenus minuit voluntariū, & liberum: potest etiam dici minuere quatenus impedit prius aliquod aliud motiuum: per se autem nunquam auget, nam D. Augustinus vltimo loco non dicit augeri electionem, nam qui dat rē furto ablatam, denuo peccat, quia denuo male vtitur re aliena, præcipue si se reddat impotentiorem ad restituendum.

SECTIO II.

Vtrum idem actus voluntatis successiuè possit esse bonus, & malus.

I. *1. Opinio affirmat.* DVę sunt opiniones, prima absolute affirmat, quam tenet Durand. *in 2. d. 40 quæst. 30.* vbi Capreolus *quæst. 1.* licet *art. 1. conclusione 3.* contrarium sentire videatur, tamen statim *artic. 3.* respondens ad argumenta Durandi in eius sententiam incidit, dicens eundem actum physice moraliter mutatum ex bono posse fieri malū, quod etiam sentit Scotus *quodlibet. 18. artic. 3.* Caietanus *1. 2. quæst. 19. artic 1.* significat D. Bonauentura *in 2. d. 41. art. 1. ad penult.* latius Almaynus *in 3. dist. 23. q. 1.* Qui solum excipit Dei amorem. Fundamentum est, quia putant bonitatem, & malitiam accidere actui voluntatis, ideoque successiue posse abesse, & adesse.

II. *2. Opinio etiā affirm. quoad actū externum.* Secunda opinio dicit actum exteriorem posse esse successiue bonum & malum, quia potest à diuersis actibus voluntatis successiue manare, sic enim homo interdum incipit bona intentione operari, & operationem perficit mala intentione: tunc autem putant necessarium esse actū interiorem mutari, nec posse eundem numero actum qui in principio fuit bonus, successu temporis fieri malum: ita Conrad. 1. 2. *quæst. 19. artic. 1.* & putat esse opinionem D. Thomæ *quæst. 10. art. 6.* vbi de actu exteriori quærit, an possit esse successiue bonus & malus, quod de interiori non quæsierat, & de illo affirmat solum quatenus idem actus exterior successu temporis potest procedere à diuersis voluntatibus bona, & mala, & hanc sententiam defendit Gabriel *in 8. distinct. 41. quæstione prima, rticul. 2.* significat Richardus *quæstione 1. & 2.*

Resolutio huius quæstionis est facilis, si consequenter loquamur iuxta principia posita, & potest ampliari hæc quæstio, seu varie comparari, non solum, án actus possit fieri ex bono malus sed è contrario: aut ex non malo malus, aut è contrario: suppono etiam ex supradictis actum voluntatis posse considerari præcise, vt elicitum, & vt sic vocari proprie, & in rigore interiorem, vel vt imperatum, seu imperabilem, sub qua ratione est quodammodo exterior. Dicendum est primo. Si actus voluntatis, vt elicitus, & pure interior, est bonus, non potest idem manens fieri malus. Probatur ex dictis, quia ille actus est bonus ex vi sui subiecti, & circunstantiarum quatenus transeunt in rationem obiecti: aut ergo mutatur obiectum, vel non: si non, ergo nec mutatur bonitas actus, quatenus elicitus est: si vero obiectum mutatur, ergo & ipse actus: ergo non fit malus actus, qui erat bonus, sed potest voluntas transire ab actu bono in malum. Confirmatur, nam dictum est hanc bonitatem esse ipsam entitatem actus: ergo neque ablata bonitate potest manere eadem entitas actus, nec potest illa bonitas esse in actu, in quo prius non fuit. Sed obiici solet, nam interdum potest voluntas operari circa aliquod obiectum, quod successu temporis sit prohibitum, cum antea non esset: tunc ergo incipit esse malus idem actus, qui erat bonus, quia incipit esse prohibitus. Respondetur negando sequelam: nam in huiusmodi casu, si actus interior prius reuera fuit bonus ex obiecto, necesse est, aut postea mutari in volūtate, etiamsi exterior actio continuetur, vel hominem excusari per ignorantiam, vel inaduertentiam inculpabilem adueniente prohibitionis tempore: atquod ita fiet, vt actus semper perseueret bonus. que ita patet, nam aut existente tempore prohibito, homo aduertit prohibitionem, vel non. Si non aduertit, & prius operatur bene, etiam postea, quia excusatur: si autem aduertit, iam videt mutatam esse honestatem obiecti, ergo non potest ab illa moueri ad perseuerandum in eadem actione: ergo si prius mouebatur ex honestate, necesse est, vt habeat nouum actum & quod moueatur ex delectatione, vel alia commoditate.

III. *Notatio pro resolutione.*

1. Assertio.

IV. Dices, fieri posse, vt nec directe aduertat, nec inculpabiliter ignoret, sed ex aliqua culpabili inconsideratione. Respondetur id fieri non posse sine mutatione in actu interno, nam si prior voluntas erat studiosa, intellectus prudenter iudicabat de agendis: vnde si non mutat actum, vel iudicium, non potest inconsideratio subsequens esse culpabilis: oportet ergo, vt vel in particulari, vel in confuso aduertat factam esse mutationem in obiecto, seu in prohibitione, aut moraliter posse fieri, aut se teneri ad aduertendum, nam facta sit, vel aliquid simile, nam si nullam omnino ex his reflexionem faciat intelligi non potest, quomodo inconsideratio denuo sit culpabilis: si autem eam faciat, non poterit simul omit-

omittere voluntarie necessariam diligentiam, & perseuerare in prudenti propositione obiecti honesti, nam inuoluitur in hoc repugnantia, nam prudentia non iudicat nisi consideratis omnibus sufficienter, quæ hic, & nunc occurrunt.

V. Sed quãuis hæc sint vera de mutatione actus de bono in malum, tamen de mutatione de bono in non bonum, Gabriel *in 3. d. 23. q. 1. a. 1.* sequutus Ochamum *q. 13.* & Cameracensem *in 1. q. 1.* dicit, quamuis moraliter non possit actus bonus carere bonitate; tamen supernaturaliter posse, quia licet naturaliter pendeat à volũtate & prudentia, tamen supernaturaliter potest sine his conseruari. In hac sententia inuoluuntur aliæ partes, quantum scilicet pendeat actus voluntatis à cognitione obiecti, & à voluntate de quibus supra; fortasse probabilius est ita essentialiter pendere, vt non possit aliter fieri, saltem afficiendo, & informando voluntatem, prout nunc loquimur: quidquid autem de hoc sit, certum in vniuersum est, talem actum, à quocumque, & quomodocumque fiat, non posse priuari habitudine ad obiectum honestum, quia hæc est eius substantia, & eadem ratione non poterit priuari bonitate, quæ in eadem habitudine consistit etiamsi fortasse fieri possit, vt illa bonitas non tribuatur homini si ab illo non procedat, vel si non prudenter & humano modo procedat.

VI. *Dubiolum subortum ex nunc dictis.* Vnde obiter expeditur dubium illud, scilicet, an omnis actus, qui in homine cordato est bonus, & honestus, & moraliter possit esse in amente, vel dormiente, seu quocumque modo carente vsu rationis, nam si hoc potest esse, poterit quicumque actus bonus manere sine bonitate, quia sine vsu rationis non est bonitas moralis; videtur autem id posse contingere, nam experimur nos in somnis habere easdem apprehensiones obiectorum honestorum, & circa ea versari voluntatem; item amentes interrogati responderent se diligere Deum, quia bonus est: vel facere hoc, quia obedientia præcipit: ergo habent in voluntate actus eiusdem substantiæ cum actibus, qui fiunt cum vsu rationis. Respondetur supra dictũ esse, aliud esse loqui de bonitate actus interioris quoad substantiam, vel quatenus moralis est: concedo igitur posse actum moraliter bonum manere quoad substantiam sine illa moralitate bonitatis, quæ ex libertate pendet, vt supra etiam tractatum est. Sed est considerãdum, aliud esse loqui de libertate actus, in qua moralitas actus consistit proxime, vt supra dictum est, de qua præterea procedunt omnia dicta; aliud vero de dependentia actus ab vsu rationis, qui non solum ad libertatem necessarius est, sed etiam ad manifestandam in obiecto honestatem, ex qua sumenda est formalis bonitas actus, & hæc dependentia est essentialis eo modo, quo essentiale est voluntati cognitionem supponere, & hoc modo fieri non potest, vt actus voluntatis bonus duret, quin ex parte intellectus sit sufficiens rationalis cognitio ad proponendam, & iudicandam honestatẽ obiecti, an vero in amente, vel dormiente possit esse talis cognitio, quidquid alij sentiant, mihi videtur non posse, nam suprema ratio obiectiua, ad quam maxime videtur necessarius discursus, est ratio honestatis: ergo si amens potest huiusmodi rationem diiudicare, & ad alias inferiores rationes comparare, quid illi deesset ad sufficientem vsum rationis, præcipue moralem, præsertim quia qui potest attingere rationem *honesti*, poterit etiam oppositam *mali* cognoscere, quia opposita nata sunt fieri circa idem, & non est maior difficultas in vno obiecto, quam in alio; ergo posset hæc inter se conferre, & consequenter inter illa eligere: ergo haberet sufficientem vsum rationis ad peccandum. Neque oppositum suadet nulla experientia, quia licet amentes habeant actus circa eadem obiecta materialia; tamen non discernũt rationem honestatis, & rectitudinis: sed sicut animalia mouentur naturali instinctu, ita hi feruntur quasi naturali impetu, quo ex habitu, vel speciebus relictis & obiecto proposito iudicat hoc vel illud esse faciendum.

Dicendum secundo. Actus elicitus voluntatis præcise, vt elicitus, & interior, potest interueniente ignorantia, vel extrinseca prohibitione fieri ex non malo malus, vel è contrario, quamuis non possit fieri bonus. Hoc autem constat ex dictis, quia si homo vel ignoret, vel non aduertat malitiam obiecti, potest elicere circa illum actum voluntatis non malum, qui potest idem numero durare oblata ignorantia vel inconsideratione: & tunc incipit esse malus, & ratio est, quia ad hoc non est necessaria mutatio in propria ratione obiectiua, quæ mouet voluntatem: & idem est, si prius actus non erat prohibitus, & postea est prohibitus, propter eandem causam, quia prohibitio non mutat delectationem, vel conuenientiam ad naturam animalẽ, quæ sufficere poterat ad substantiam, & entitatem talis actus: sine alterutra autem ex his mutationibus non potest intelligi, quod fiat huiusmodi mutatio in actu elicito, vt talis est, quia nullum est aliud caput, vnde possit oriri malitia, vel vnde possit voluntas à malitia excusari, non sufficit autem hæc mutatio, vt huiusmodi actus fiat bonus, quia ad hoc necesse est, vt mutetur motiuũ voluntatis, & consequenter positiua habitudo actus ad obiectum quæ tamen nõ mutatur propter nouam prohibitionem, vel considerationem nisi actus ipse mutetur. VII. *2. Assertio.*

Vltimo dicendum est, si actus à voluntate elicitus consideretur, vt imperatus, vel imperabilis per alium, actus sic fieri potest de bono malus, & è contrario. Hoc probant rationes primæ opinionis *in n. 1.* quia potest mutari intentio, & imperium, neq; in hoc contradicunt autores secundæ opinionis, sed potius idem sentiunt, quia, vt supra dixi, eadem est ratio de actu interiori, quæ de exteriori: sicut ergo actus exterior potest esse bonus, vel malus successiue per denominationem ab actibus diuersis, ita etiam interior. VIII. *3. Assertio.*

SECTIO III.

Vtrum diuisio actus voluntatis in bonum, & malum sit essentialis, vel accidentalis.

Prima opinio dicit esse subiecti in accidentia tenet Caietanus *1. 2. q. 19. art. 1.* tribuit D. Thomæ *1. p. quæst. 48. art. 1. ad 2.* Quia dicit bonum, & malum non esse differentias in genere naturæ, sed in genere moris. Confirmatur, quia D. Thomas *citato loco* 1. 2. dicit ita se habere bonum & malum ad actum voluntatis, sicut verum, & falsum ad actũ intellectus. sed hæc est diuisio subiecti in accidentia: ergo & illa. Fauet Bonauentura *in 2. d. 41. art. 1. quæst. 2.* Durand. *d. 40. quæst. 3.* Maior *quæst. 1.* Fundamenta sumenda sunt ex discursu omnium, quæ tractata sunt iam *sect. præcedenti*, scilicet, quia bonitas, & malitia potest adesse, & abesse eidem actui voluntatis, vel quia consistit in relatione, quæ mutatur mutato extremo. Additur confirmatio, quia actus voluntatis immediate I. *1. Opinio.*

diate diuiditur in odium, vel amorem, aut in voluntatem simplicem, intentionem, fruitionem, &c. quæ sunt diuisiones immediatæ, & substantiales, & quodlibet ex illis membris potest diuidi per bonum & malum; ergo signum est illas non esse differentias substantiales, sed accidentales.

II. *2. Opinio.* Secunda opinio est hanc esse diuisionem per se, & essentialem. Ita Conrad. 1. 2. *quæst.* 19. *articul.* 1. & ita exponit *ibi* D. Thomam *& 3. contra Gentes cap.* 9. *& in* 2. 2. *quæstion.* 4. *articul.* 1. vbi in hoc ponit differentiam inter actus elicitos, & imperatos, quæ nulla esset si respectu vtrorumque diuisio esset accidentalis. Sentit ergo respectu actus imperati hanc diuisionem esse accidentalem; respectu vero eliciti esse essentialem, & rationem differentiæ assignat, quia actus interior est per se in genere moris, exterior vero tantum per accidens, vnde intelligitur quod ex D. Thom. supra citauimus, nam differentia in genere moris, absolute loquendo, non facit differentiam in genere naturæ, nisi in his, quæ per se, & intrinsece sunt in genere moris, vt sunt actus eliciti à voluntate; vnde idem sentit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 18. *articul.* 5. & bene Richard. *in* 2. *dist.* 40. *artic.* 2. *quæst.* 1. & Ægydius *quæst.* 2.

III. *1. Assertio.* Hæc quæstio eodem modo, & eadem distinctione, atque iisdem principiis definienda est, ac præcedens. Itaque loqui possumus de actu voluntatis interno pure, vt interno & elicito; vel, vt imperatus, vel imperabilis est per alium actum. Primo dicendum actum pure interiorem per se, & essentialiter diuidi in bonum, & malum, quamuis fortasse illæ voces non significent formaliter, sed tantum describant differentias essentiales; nec dico in hoc sensu diuisionem esse adæquatam, seu sufficientem, aliqui enim actus voluntatis esse possunt, qui hoc modo non sint boni, nec mali, de quo *disputation. sequenti.* Sed solum assero illa membra esse per se, & essentialiter diuersa, quæ sine dubio est mens D. Thomæ, & patet ex dictis, quia ostensum est bonitatem sumi ex obiecto formali, & consequenter pertinere ad substantiam, & essentiam actus, vnde fit, quod licet malitia, vt sic, formaliter sumpta non dicat differentiam, indicat tamen illam in interiori actu, sicut irrationale, quamuis formaliter non sit differentia bruti, indicat illam quod ita declaratur, nam talis malitia actus necessario indicat actum non tendere in obiectum sub ratione honesti, sed sub alia inferiori, cum qua potest esse coniuncta malitia; ergo indicat essentialem differentiam diuersam. Et hoc est quod D. Thomas *citatis locis, & in* 2. *distinct.* 24. *artic.* 2. *ad* 5. *& quæstion.* 1. *de virtutibus art.* 1. *ad* 3. dixit, malitiam ratione adiuncti, seu fundamenti esse differentiam. Confirmatur primo; nam hoc modo diuisio habitus in virtutem, & vitium est per se, & essentialis, nam si sumatur respectu eiusdem naturæ, indicat essentialem differentiam formarum, vt quia frigus est malum igni, calor autem bonus, recte colligimus illas formas natura sua esse diuersas.

IV. *Ad argum. in num. 1.* Neque contra hanc assertionem quidquam vrget confirmatio adducta pro priori sententia, potest enim retorqueri, (fitque altera confirmatio.) Nam actus voluntatis potest diuidi per bonum, & malum, & quodlibet ex his membris potest diuidi per amorem, & odium, intentionem, electionem, &c. Vnde ex hoc argumento non magis potest colligi hanc diuisionem esse accidentalem, quam reliquas, præsertim cum hæc fiat ex primis differentiis eorum, in ratione boni honesti, vel non honesti. Dico ergo non esse inconueniens idem genus diuidi per varias differentias per se, & essentialiter diuersas, sicut habitus potest per se, & immediate diuidi in virtutem, & vitium, seu non virtutem, & in materialem, vel spiritualem, vel aliquid simile; nam sæpe differentiæ sunt inadæquatæ, & sumi possunt ex variis conuenientiis rerum: quod autem in post prædicamentis dicitur, generum non subalternatim positorum non posse esse easdem differentias, vel intelligendum est de adæquatis differentiis, vel limitandum est ex eodem Aristotele *in topicis*, nisi illa duo genera sub vno tertio constituantur, sed de hoc alias.

V. *2. Assertio.* Secundo dicendum, si actus voluntatis consideretur, vt imperatus, vel imperabilis per alium actum, & quatenus sub ea ratione potest esse bonus, vel malus, sic est accidentalis diuisio: hoc constat ex doctrina D. Thomæ citata, adiunctis his, quæ dicta sunt *in duabus sect. præcedentibus:* nam in primis quoad hoc eadem est ratio de actu voluntatis, & de quolibet alio exteriori: sed respectu actus exterioris talis diuisio est accidentalis, loquendo de bonitate, & malitia formali, vt loquimur. ergo. Item, quia sub hac ratione actus voluntatis non est bonus, nec malus per intrinsecam habitudinem ad obiectum, vel ad circunstantias, vt transeunt in rationem obiecti, sed per denominationem ab actu imperante, & in malis per carentiam talis relationis, si debita sit; sed hæc sunt extrinseca actui, & possunt abesse, & adesse, & ita in sensu hoc recte procedunt rationes primæ sententiæ, & in eodem sensu accommodandum est illud exemplum, ibi adductum de veritate, & falsitate, interdum enim actus intellectus est verus ex vi formalis rationis assentiendi, & tunc fieri non potest, vt idem actus secundum speciem sit verus, & falsus successiue, & in eo veritas dici potest essentialis differentia, non ratione actualis relationis, sed ratione fundamenti, ex quo habet talis actus infallibiliter veritatem adiunctam, & hoc sensu comparatur veritas intellectus ad bonitatem volũtatis sumptam ex obiecto: aliquando autem actus intellectus est verus, non ex vi obiecti formalis, sed ratione materialis, quod ita esse contingit sicut iudicatur, quamuis ex vi formalis obiecti possit aliter se habere, vt patet in fide humana, & hoc modo diuisio actus in verum, & falsum, potest dici obiecti, nam idem actus qui est verus posset esse falsus, & quoad hoc æquiparari possunt veritas, & falsitas cum bonitate, & malitia, quæ ab extrinseco prouenit, & non ex intrinseca habitudine ad obiectum. *Quomodo idem actus possit, aut non possit de vero transire in falsum.*

VI. *Quæstiuncula deciditur.* Sed quæres in communi loquendo, & abstrahendo ab vtroque modo bonitatis, & malitiæ, qualis sit hæc diuisio actus moralis in bonum, & malum. Respondetur in rigore rem esse æquiuocam, & analogam, atque adeo diuisionem illam in rigore esse multiplicem, & ideo nihil posse sine distinctione responderi, nisi sub illa diuisione duas contineri, alteram essentialem, & alteram accidentalem, sicut in reliquis denominationibus esse sanum, vel quid simile per intrinsecam formam, & per extrinsecam denominationem est valde analogum: ita actum interiorem esse bonum per se, aut ex vi obiecti, aut per solam extrinsecam relationem, analogum est, diuisio ergo, quæ vtrumque modum complectitur non potest non esse analoga: est ergo sub distinctione respondendum, vt dixi.

DISPV-

DISPVTATIO IX.

De indifferentia actuum voluntatis, & sufficientia diuisionis in bonum, & malum.

EXplicata qualitate præcedentis diuisionis, solum superest declaranda sufficientia eius, quæ solum pendet ex cognitione actuum indifferentium. Est autem aduertendum hanc indifferentiam duplicem esse posse: vnam in ratione meriti, & demeriti, vt si sit actus qui nec meritorius, nec demeritorius sit, quæ ab aliquibus hîc tractatur, sed non est huius loci: alia est in ratione bonitatis, & malitiæ, & de hac proprie est sermo, quæ tractatur à D. Thom. de specie, & indiuiduo, non autem de genere, vel quia cõstat actum moralem in communi, seu in genere posse abstrahi à bono, & malo, vel quia per speciem intelligit totam essentiam actus præcise sumptam, per indiuiduum autem intelligit actum prout est in re, & includit non tantum essentialia, sed etiam accidentales circunstantias, quæ illum moraliter afficiunt.

SECTIO I.

Vtrum detur actus voluntatis indifferens secundum suam essentiam, vel speciem.

I. *1. Sententia.* PRima sententia affirmat omnes actus esse indifferentes secundum suam essentiam, quia omnes possunt bene, vel male fieri pro diuersitate intentionum, vel circunstantiarum: hanc partem referunt Magister *in 2. d.* 40. & D. Thomas *qu. 2 de malo art.* 4. & in actibus exterioribus posset habere aliquam probabilitatis speciem, qui cum sint boni, vel mali per denominationẽ extrinsecam ab actibus internis, vt diximus supra, nullus fere est, qui vel non possit mala voluntate fieri, vel etiam bona saltẽ ignorantia interueniente. In actibus autem internis non potest hoc probabiliter dici, quia ostensum est plures esse actus voluntatis intrinsece bonos ex obiecto, & idem est de malis, præsertim loquendo moraliter, & non fingendo casus inusitatos, imo etiam in actibus externis, si considerentur secundum bonitatem, & malitiam obiectiuam, id non potest esse verum, quia plures sunt actus natura sua mali, & prohibiti obiectiue, & alii etiam sunt boni, & honesti, quia hæc bonitas, & malitia non sumitur ab extrinseca denominatione ab actu interiori, sed ex conuenientia: vel disconuenientia intrinseca ad rationalem naturam, vt dictum est: vnde sicut in formis, & motibus naturalibus, quædam sunt naturales, aliæ violẽtæ natura sua respectu alterius naturæ: ita etiam in actibus humanis reperiri potest. Vnde fit multo minus posse esse probabilem aliam sententiam à Magistro relatam, quæ dicebat aliquos quidem actus esse bonos, nullos autẽ malos: sed omnes, qui boni non sunt esse indifferentes: quod posset aliquo modo verificari, si esset sermo de solis entitatibus positiuis, quæ vt sic, præcise sumptæ malæ non sunt, vt supra dictum est: tamen, absolute loquẽdo, & vt Phylosophi morales loquuntur, illud non est verum, quia aliqui sunt actus,

Quo sensu habeat probabilitatis membrum.

Quo sensu improbabilis.

2. Sententia.

quibus intrinsece est adiuncta turpitudo, vt supra dictum est, quod primo, & per se verum est de actibus externis quoad malitiã obiectiuam: consequenter etiam de internis per se loquendo, quia sumunt rationes suas ex obiectis suis.

His ergo omissis, quæ ex dictis satis constant, est alia opinio quæ communiter Scoto tribuitur *in 2. d. 7. &* 41. Qui negat dari actum indifferentem secũdum speciem: cum tamen illum admittat in indiuiduo, vt postea videbimus, putat n. actum voluntatis adæquate diuidi in bonum, & malum ex obiecto, neq; in hoc posse reperiri medium: sed actus sumit speciem ex obiecto: ergo eadem ratione non poterit reperiri medium inter bonum, & malum in specie Maior probatur, quia omne obiectum voluntatis, aut est dissonum rationi, & sic constituit actum malum in specie, aut est rationi consentaneum, & sic constituit actum bonum, neque inter illa duo potest medium reperiri, quia hoc ipso quod res non discordat à recta ratione, est cõformis illi: verumtamen Scotus procedit ex diuersis principiis, & aliter vti videtur nominibus, quam D. Thom. & alii: putat enim solum obiectum non sufficere ad bonitatem moralem actus, nisi adiũgantur finis, & aliæ circunstantiæ: dicit tamen ex obiecto desumi quandam bonitatem, quam vocat obiectiuam, quæ licet non sufficiat ad bonitatem moralem actus, est tamen necessaria: & de hac bonitate loquens, consequenter dicit omnem actum non malum ex obiecto habere bonitatem obiectiuam, quia omnis actus qui ex obiecto non est malus, talis est, vt adiuncto fine, & aliis circunstantiis possit esse simpliciter moraliter bonus: ergo habet ex obiecto bonitatem, quæ ex hoc capite sufficit ad bonitatem moralem: tamen hæc doctrina supra est impugnata. II. *3. Sententia.*

III. *1. Assertio affirm.* Dicendum est primo, præter actus bonos, & malos voluntatis dari actus secũdum suam speciem, & essentiam indifferentes. Hæc est mens D. Thomæ 1. 2. *q.* 18. *art.* 8. & est communis sententia *in 2. d.* 40. Gabriel *in 3. d.* 23. sumitur ex Augustino *libr. 2. de sermone Domini in monte capit.* 28. & ex Hieronymo *epistola ad August. quæst.* 29. inter epistolas Aug. 41. Ratio est facilis, si vocum significatio supponatur: dictum est enim supra illum actum voluntatis esse ex obiecto bonum, qui præcise ex vi obiecti, secluso omni fine extrinseco, habet bonitatem simpliciter, & rectitudinem, præsertim si nulla malitia ei extrinsecus adiungatur: & è contrario illum esse malum, qui ex vi obiecti habet turpitudinem: ille ergo dicitur indifferẽs, qui præcisa habitudine ad obiectum, neq; turpitudinem habet, neque honestatem. Huiusmodi autem esse plures actus voluntatis, constat primo inductione, quia velle loqui, aut ire in agrũ, aut quid simile, est hoc modo indifferens, cuius signum est, quia si in nullum finem bonum referatur, actus non erit bonus, vt patebit *sectione* 3. ergo ex obiecto præcise non habet bonitatem, si autem referatur in bonum finem, erit simpliciter bonus: ergo neq; malitiam habet ex obiecto, nam si haberet, esset inseparabilis, per se loquendo, & consequenter non maneret actus bonus simpliciter. Secundo est ratio à priori, quia vt actus sit bonus ex obiecto, oportet, vt tendat in illud propter honestatem: sed potest esse actus voluntatis, qui non tendat in obiectum propter honestatem, sed propter aliam inferiorem rationem boni, tum quia nulla malitia necessario coniuncta sit: ergo talis actus erit indifferens ex sua specie, & obiecto.

Probatur assertio 1.

IV. Sed est cõmunis obiectio, quia omnis species saluatur in indiuiduo, sed nõ est aliqua indifferens

rens

rens in indiuiduo, vt dicetur: ergo. Respondent aliqui hanc speciem indifferentiæ non esse positiuam, sed negatiuam, id est, per solam priuationem bonitatis, & malitiæ: & ideo non oportere, vt in re ipsa in indiuiduo reperiatur; sed satis esse secundum præcisionem intellectus, seu secũdum exigentiam actus: sed hoc non recte dicitur, nam licet fortasse nomen indifferentiæ sumptum sit ex negatione vtriusque extremi, tamen necesse est, vt actus sic indifferens, habeat ex obiecto suo aliquam speciem positiuam, quia tendit in obiectum sub aliqua boni ratione: cõcedo ergo hanc speciem posse reperiri in aliquo indiuiduo, id est, in re ipsa dari actum voluntatis, qui ex obiecto non habet bonitatem, neque malitiam, tamen quia hæc denominatio *boni*, & *mali*, non solum ex obiecto, & specie intrinseca sumitur, sed etiam sumi potest ex fine, ideo cum hac indifferentia ex obiecto stare potest, vt in re nullus sit actus, qui ex aliquo capite non denominetur bonus, vel malus, de quo postea.

Obiectio contra assertionem.

V. Sed vrgebis. Ergo per talem actum generabitur habitus indifferens, quod videtur inconueniens: aliqui Thomistæ negant sequelam: fauet Durand. *in 2. d. 40. q. 11.* Quia actus non generat habitum, nisi prius in indiuiduo fiat, & quia Aristot. *in prædicamentis* dicit habitum disponere bene, vel male: sed hoc non recte dicitur: Aristoteles enim ibi non loquitur de bono, vel malo moraliter, sed in communi prout est consentaneum, vel dissentaneum naturæ, in genere ergo moris non est inconueniens dari habitum indifferentem, quod sumitur ex D. Thom. 1. 2. *q.* 55. *art.* 4. & Scoto *in 2. d. 41. ad 2.* Et ratio est clara, quia actus non gignit habitum secundum extrinsecam denominationem quam recipit ab illo actu, sed secundum suam substantiam, & entitatem: actus autem indifferens secundum speciem, quamuis in indiuiduo positus denominetur bonus, vel malus, tamen illa denominatio est extrinseca in ipso, & ideo, vt sic, non generat habitum, sed secundum præcisam habitudinem ad obiectum, secundum quam indifferens est: generat ergo habitum indifferentem, sicut actus eleemosynæ, quamuis ab amore Dei imperetur, & vt sic denominetur actus charitatis: ille, vt sic, non generat habitum charitatis, sed misericordiæ tantum.

VI. Dico secundo. Actus interior voluntatis secundum essentiam, & speciem adæquate diuiditur in bonum, malum, & indifferentem, nec præter hæc aliud membrum reperitur. Prior pars constat ex dictis: posterior posita est propter quosdam Thomistas, qui addunt quartum genus actuum, quos vocant male sonantes, propterea quod D. Thomas *quodlibet. 9. art. 5.* præter illas species dicit esse quosdã actus, qui per se, ac præcise sumpti mali sunt, quamuis ex adiunctis possint interdum honestari. Nihilominus probatur facile conclusio, quia actus dicitur indifferens ex negatione bonitatis & malitiæ, ex vi subiecti, sed inter hæc non potest dari medium, scilicet, quod actus habeat ex obiecto bonitatem, vel malitiam, vel neutrum, quia in his membris includitur contradictoria oppositio: ergo nec præter illa membra potest aliud excogitari: contingit tamen actum, qui ex vi obiecti non habet malitiam talem esse, vt in particulari, & ex circunstantiis frequenter illam habeat, & talis actus dicitur male sonans: tamen re vera continetur sub latitudine indifferentium, alioqui numquam posset bene, & honeste fieri.

2. Assertio bipartita.

SECTIO II.

Vtrum detur voluntatis actus supernaturalis indifferens secundum speciem suam.

I. HÆc quæstio non tractatur à Theologis, habet vero nonnullam difficultatem, & deseruit ad explicandum quomodo diuisio data locum habeat in actibus voluntatis supernaturalibus in substantia, & specie sua, quos in voluntate dari nunc suppono: deinde sumo, vt indubitatum & certum, hos actus esse, vt plurimum essentialiter bonos, vt pote elicitos à virtutibus infusis, & à fortiori hoc patebit ex dicendis. Deinde etiam sumo nullum esse actum voluntatis supernaturalem, qui ex obiecto sit intrinsece malus. Quod patet primo, quia nullus est habitus per se infusus in volũtate, qui ex se sit habitus vitiosus: ergo nec potest esse actus, qui ex se sit malus, nam habitus, & actus seruant proportionem, vt dixi. Antecedens videtur per se notum, tum quia habitus per se infusus solum Deum habet autorem natura sua: ergo nec ex se potest esse malus, nec ad malum inclinare, tum etiam, quia habitus per se infusi sunt quædam participationes Dei superioris ordinis, & rationis, de quo iterum infra *tractat. 4 disp. 4. sect. 2.* Vnde Theologi nullum habitum agnoscunt voluntati per se infusum præter virtutes, & dona, quæ sunt etiam virtutes quædam superioris ordinis. Cõfirmatur primo, quia alias Deus esset principalis causa mali, quia est principalis causa supernaturalis actus, qui fieri non potest sine speciali Dei auxilio excitante, & adiuuante. Denique confirmatur secundo, quia nullum est supernaturale obiectum, quod habeat intrinsece annexam malitiam moralem: omne enim obiectum supernaturale, aut est Deus ipse, aut aliquo modo respicit Deum, vt est finis supernaturalis, aut secundum aliquam singularem excellentiam, & participationem perfectionis eius: ergo nec potest esse actus supernaturalis, si ex obiecto habeat intrinsecam malitiam.

Notationes ad resolutionem.

Præuia assertio nullum dari actum supern. intrinsece malum.

II. Dices appetere vnionem hypostaticam esset actus intrinsece malus, & tamen est supernaturalis, quia obiectum est supernaturale. Respondetur primum, antecedens posse negari, quia vnio hypostatica, vt sic, non est prauum obiectum, nam si Dei voluntas ita statuisset, non esset malum illam appetere: quod si nunc est mala, non est ex vi materialis obiecti, sed quia, aut est contrarium diuinæ ordinationi, & volũtati, vel certe ratione praui motiui. Vnde respondetur secundo, negãdo alteram partem antecedentis, talis enim actus non esset supernaturalis, sed ex naturali quadam inclinatione ad proprium commodum, vel ad honorem, & excellentiam, vel ex inordinato vsu eius profectus, quo modo fuit fortasse talis appetitus in malo Angelo absque vlla supernaturalitate actus, vt constat.

III. Superest ergo tantum difficultas proposita de actibus indifferẽtibus, & ratio dubitãdi esse potest, quia multi existimant actum spei, & fidei, seu voluntatem credendi ex propriis speciebus esse indifferentes, & non esse virtutis actus, nisi ex relatione extrinseca charitatis, sicut habitus ipsi fidei, & spei non censentur esse virtutes remota charitate, & à posteriori patet, quia hi, & possunt esse boni, & mali: ergo signum est esse indifferentes ex se. Antecedens probatur: nam si quis voluntate absoluta, & efficaci velit credere

Opinio astruens actus supernaturales indifferentes.

dere fide Christiana, ille actus est supernaturalis, vt colligitur ex Concilio Arausicano II. & tamen illa voluntas potest esse non bona, si fiat ex affectu ad temporalia commoda, & idem argumentum est de actu spei, vel de timore seruili, & similibus. Et ratio à priori est, quia vt actus sit supernaturalis, satis est, quod sit voluntas absoluta, & efficax supernaturalis obiecti: quia non potest voluntas solis naturalibus viribus tendere efficaciter in obiectum supernaturale: sed hoc non satis est, vt actus sit intrinsece honestus, & rectus, nam & in illo obiecto, vt sic, potest esse aliqua ratio boni indifferentis, qualis est in fide ratio veri: Vnde sicut velle scire ex vi obiecti est indifferens actus, ita & velle credere: & in obiecto spei conuenientia, seu commoditas propriæ naturæ: etiam est quædam ratio de se indifferens, & sic de alijs. Confirmatur: nam hac ratione potest esse excessus in amore horum obiectorum, & in timore etiam seruili: ergo signum est in ipsis obiectis esse indifferentiam: Tandem actus fidei, qui est in intellectu, licet supernaturalis sit, est indifferens, vt possit bene, & male fieri: cur ergo repugnabit esse in voluntate similis actus, & etiam indifferens.

IV. *Assertio quæstionis negatiua.* Dicendum tamen existimo nullum esse actum supernaturalem voluntatis in substantia, & specie sua, qui non sit actus studiosus, & honestus ex vi suæ speciei, & substantiæ, atque adeo ex vi obiecti sui. Hæc videtur mihi communis sententia Theologorum, qui ideo fortasse nunquam de hoc quæstionem mouerunt, quia illud tanquam certum supposuerunt: idque ex parte probant argumenta *numero* 1. facta de actibus malis, quia actus supernaturalis voluntatis habet Deum principalem, & specialem autorem medio suo auxilio supernaturali excitante, & adiuuante: Deus autem non excitat hominem ad actus indifferentes, sed ad actus bonos, vt sic: vnde Concilia quæcumque agunt de actibus supernaturalibus, de eis loquuntur, vt de actibus bonis, & studiosis: item vrget illud argumentum quod nullus sit habitus per se infusus per se indifferens, sed omnes sunt virtutes, vel intellectuales si sint in intellectu: vel morales, vel appetitiuæ si sint in voluntate: neque enim fieri potest, vt habitus, qui essentialiter est virtus voluntatis, eliciat actum indifferentem, vt iam ostendi. *3. Arg. de actu spei.* Vnde vlterius argumentor contraria inductione, nam de actibus charitatis iustitiæ, & aliarum virtutum moralium infusarum, nullus vnquam dubitauit, quin sint intrinsece honesti, de actu vero spei id expresse affirmauit D. Thomas 2. 2. *quæst.* 17. *art.* 1. *ad primum.* Probaturque ratione quam insinuat, quia spes habet tale obiectum, vt ex vi illius præcise sumpti possit habere bonitatem. Ergo potens est elicere actum studiosum ex vi sui obiecti: ergo actus eius semper talis est ex vi suæ speciei & obiecti, & quandocumque non est talis, sed indifferens, reuera nõ est actus eius. Antecedens probatur, quia spes, & attingit Deum, vt maximum bonum hominis, & eidem innititur, vt supremo principio omnis boni, & quodlibet horum est per se se maxime decens, & consentaneum inclinationi naturæ, vt eleuatæ ad supernaturalem finem: ergo tale obiectum de se est sufficiens ad honestandũ actum. Prima consequentia probatur, tum quia spes tendit in hoc obiectum sub ratione perfecta: tum etiam quia ille actus tendens in hoc obiectum est possibilis homini per diuinam gratiã, & non spectat ad aliam virtutem, nisi ad virtutem spei: secunda vero consequentia probatur, quia vnus, & idem habitus non potest operari circa idem obiectum materiale sub rationibus formalibus omnino diuersis, nam vnitas habitus, vel virtutis non sumitur ex materiali obiecto, sed ex formali, & hac ratione quamuis materiale temperantiæ acquisitæ, & infusæ sit vnum, tamen habitus sunt distincti, quia sub diuersis rationibus, & motiuis in illud tendunt, id est, sub diuersis rationibus bonitatis: ergo in præsenti, si spes infusa & supernaturalis attingit obiectum suũ sub ratione obiecti honesti, non potest eadẽ virtus attingere illud sub alia ratione boni de se indifferente: ergo si elicit actus circa tale obiectum intrinsece, & ex specie sua honestos; non potest elicere actus ex specie sua indifferentes: ergo nulli sunt tales actus supernaturales, alioquin oporteret duas spes supernaturales distinguere aliam honestam, aliam indifferentem, vt illa sit virtus, non autem hæc, & consequenter, vt hæc maneat in peccatore, non autem illa: consequens autem est plane absurdum, & præter omnium sententiam. Atque idem argumentum fieri potest de supernaturali voluntate credendi; *Item de actu volendi credere.* non est enim dubium, quin talis volũtas ex vi illius obiecti possit esse honesta, quia hoc ipso, quod est captiuare intellectum in obsequium veritatis primæ, & fidem adhibere Deo loquẽti, est obiectum maxime consentaneum rationi, & honestissimum, secluso omni fine extrinseco, potest ergo illa voluntas supernaturalis ex obiecto esse honesta, & consequenter illi respondet habitus supernaturalis: indifferens ergo simpliciter nulla est, quia omnis voluntas supernaturalis credendi potest elici ab illo habitu, vel fingendi essent duo habitus supernaturales in illo ordine, quod est absurdum. Quarto addi potest ratio: *4. Argum.* quia vt actus sit supernaturalis, non satis est materiale obiectum esse supernaturale, sed oportet etiam rationem attingendi illud esse supernaturalem: hæc autem ratio semper est honesta in obiectis voluntatis: ergo etiam actus ipse supernaturalis ex vi talis obiecti est honestus. Maior constat, tum quia species, & substantia actus sumitur ex formali obiecto, vt sæpe dictum est, tum etiam quia assensus intellectus licet sit de re supernaturali, si non sit sub ratione, & motiuo supernaturali, non est supernaturalis: tum denique, quia res supernaturalis potest interdum àmari sub ratione aliqua turpi, seu contraria rectæ rationi, & tunc actus non est supernaturalis ex vi obiecti materialis, alias actus intrinsece malus ex formali obiecto, esset supernaturalis quoad substantiam, quod esse falsum ostendimus. Minor autem probatur, quia ratio bonitatis supernaturalis sumitur per conformitatem ad supernaturalem finem, vel ad naturam rationalem, vt eleuatam per gratiam, & supernaturale dictamen rationis: sed hæc ratio bonitatis est per se maxime decens, & honesta: ergo hoc ipsum quod obiectum voluntatis est supernaturale appetibile, est etiam honestum. Confirmatur à simili: quia in intellectu non potest esse actus supernaturalis quoad substantiam, quin sit actus virtutis intellectualis, & infallibiliter verus ex vi sui obiecti formalis: ergo neq; in voluntate potest esse actus supernaturalis in substantia, quin sit actus virtutis & bonus, ac honestus ex vi sui obiecti formalis: probatur consequentia à paritate rationis.

V. *Satisfit rationibus in num. 5.* Ad rationem dubitandi in principio positam negatur assumptum: aliud enim est actum supernaturalem voluntatis posse esse bonum vel malum ex obiecto, aliud vero ex fine extrinseco, & remoto. Primum est falsum etiam in actu spei, vt colligitur ex dictis, & ex D. Thom. *citato loco* 2. 2.

qui hac ratione dixit, quod sicut nullus male vtitur aliis virtutibus, vt principio: ita etiam neque spe, sed tantum, vt obiecto. Secundum vero est probabile iuxta dicta præcedenti disputatione, tamen etiam si id admittamus non inde sequitur actum esse ex obiecto indifferentem: nam iuxta illam opinionem dicendum est voluntatem posse ex intentione mali finis sibimet imperare actum ex obiecto bonum, & ita tunc actus non est indifferens, sed ex obiecto bonus, & malus ex fine: vnde quoad hoc non est specialis ratio de pia affectione, seu actu spei: nam si in his actibus hoc admittitur, idem dicendum erit de actibus virtutum moralium, imo & de actu charitatis, saltem quantum ad malitiam venialem ex fine, quæ non repugnat substantiali obiecto charitatis, quod si hoc genus imperii, & talis coniunctio bonitatis ex obiecto cum malitia ex fine, non admittitur in aliis actibus honestis, non est etiam cur admittatur in actu supernaturali spei, & piæ affectionis, nam est eadem ratio, cum hi etiam actus sint ex obiecto honesti: vnde quotiescumque aliquis ex humano motiuo videtur exercere actum spei, vel fidei, vel reuera non exercet actum supernaturalem, vel non elicitur, neque imperatur proprie ex illo motiuo, sed solum voluntas complacet in illo actu tanquam in quodam materiali obiecto, quod refert ad extrinsecum finem humanum, vel prauum, quod non est satis ad denominandum illum actum malum, vt supra dictum est, & ex hoc patet responsio ad reliqua.

SECTIO III.

Vtrum detur actus voluntatis indifferens in indiuiduo.

I. *Opinio affirm. prout ab Scoto quæstio præsens intelligitur.* Sermo est de indifferentia in bonitate, & malitia non in merito gratiæ, aut gloriæ: nam hoc posterius pendet ex principiis de gratia, quæ hic non sunt disputanda. Prima opinio affirmat dari actum humanum in indiuiduo indifferentem: ita Scotus *in secundo distinction.* 41. Quia tamen videtur contradictio in dictis Scoti, aduertendum est in doctrina eius aliud esse actum voluntatis esse bonum ex obiecto, aliud vero esse bonum moraliter: Scotus ergo consequenter docet nullum actum esse in indiuiduo, qui nō sit bonus, vel malus ex obiecto, quia non potest esse in indiuiduo, quin sit in aliqua specie: sed ille non admittit medium inter illas species: ergo nec potest admittere indiuiduum, quod non sit sub alterutra illarum: addit tamen posse dari in indiuiduo actum ex obiecto bonum, qui non habeat alias circunstantias requisitas ad bonitatem moralem, & hunc vocat actum indifferentem: huiusmodi autem actum significat esse posse duplicem. Vnus est actus, qui antecedit habitum, quia, teste Aristotele 2. *Ethicorum cap.* 4. Vt actus sit bonus moraliter, necesse est quod fiat bono modo promptè, & delectabiliter, quod non habet nisi procedat ab habitu. Sed immerito Scotus vocat hunc actum indifferētem, cum sit eiusdem rationis intrinsecè cum posterioribus actibus, & habeat omnes circunstantias requisitas, & debitas, nam operari ex habitu licet sit conditio requisita ad melius esse, & ad perfectiorem modū operandi, de quo Aristoteles supra loquitur, non tamen est circunstātia debita ad bonitatem moralem, vt rectè D. Thomas *q.* 1. *de malo art.* 4. *ad* 17. & sumitur ex doctrina eiusdem 1. 2. *q.* 100. Vbi dicit modum virtutis non cadere sub præceptum: Quis enim dicat primum contritionis, vel amoris actum esse indifferentem, & non moraliter bonum, quia non procedit ab habitu: Vnde falsum est etiam quod ibi ad secundum Scotus concedit, huiusmodi actus non generare habitum simpliciter bonitatis, quia si ab his non generatur à nullis aliis generari potest. Alius ergo modus indifferentis actus est, quando non refertur in finem honestum, qui modus etiam est falsus, quando in ipso obiecto est honestas, vt ex supra dictis patet.

II. *Opinio aliorum etiam affir. in sensu proprio huius quæst.* Quando autem in obiecto neque est honestas, neq; malitia, nec refertur in finem bonum, hoc modo docuit hanc sententiam affirm. D. Bonauent. *eadem d. art.* 1. *quæst.* 13. & *ibi* Gabriel *artic.* 1. *concl.* 1. Ocham *in* 1. *quæst.* 1. *dist.* 1. Almayn. *tract.* 1. *moralium c.* 14. Fundamentum est facile ex dictis, nam huiusmodi actus ex obiecto indifferēs possibilis est: ponatur ergo in rerū natura in aliquo indiuiduo, tunc non est necesse illi extrinsecus adiungi aliquam malitiam. Probatur, quia non ex obiecto, vt constat, non ex circunstantiis, tum quia sicut obiectum potest esse indifferens, ita circunstantiæ omnes, vt per se notum videtur, tum etiam, quia, vt sæpe dictum est, si circunstantiæ sint obiectiuæ, illæ respectu actus interioris transeunt in rationem obiecti: si vero sint ex parte ipsius actus, illæ non dant bonitatem, vel malitiam, nisi supposita bonitate vel malitia ex obiecto, & fine: non etiam ex fine; primò, quia potest actus in nullum finem extrinsecum referri eo tempore, quo homo nihil tenetur operari propter talem finem: ergo tunc actus non erit malus ex fine, quia nec positiue refertur in malum finem. Quod probatur, quia, absolutè loquēdo, homo interdum nihil tenetur prorsus operari: ergo etiam si velit operari circa tale obiectum indifferens non tenetur operari, propter alium finem extrinsecum honestum. Confirmatur, nam interrogo, quis sit iste finis, propter quem debet operari talem actum? aut enim est Deus ipse, & hoc non, nam etiam ipsa honesta opera non tenetur homo semper referre in Deum, vt supra dictum est: ergo multominus indifferentia: vel est alius particularis finis, & nullus talis assignari potest: addit Bonauentur. Quod etiam si interdum occurrat hæc obligatio referendi talem actum in finem bonum, carentia illius relationis erit per se quoddam peccatum omissionis, non tamen reddet actum malum, sed relinquet indifferentem, quia ille actus nullo modo imperatur ab illa omissione. Vltimo potest confirmari hæc sententia, nam homo potest aliquid deliberate operari propter indigentiā naturæ, vel eius commoditatem eo tempore, loco, & modo, quo nihil contra rationem faciat, neque contra aliquam legem prohibentem, sed hic actus ita factus non est malus, quia etiam ratio operandi est sufficiens, & aliunde nihil inordinatum, neque sufficienti aliqua ratione ostendi potest teneri hominem ad operādum semper ex aliqua altiori ratione: sed neque etiam est bonus ille actus, vt patet ex dictis in superioribus, quia non tendit in honestum, quatenus honestum est, & quia illa ratio operandi quantum est de se est indifferens ad mediocritatem, & excessum: ergo talis actus erit indifferens.

III. *2. Opinio iuxta prædictum sensum.* Secunda opinio præcipua est non dari actum humanum indifferentem in indiuiduo. Hanc tenet D. Thomas 1. 2. *quæst.* 18. *articul.* 9. & *quæst.* 2. *de malo articulo* 2. & *in* 1. *distin.* 1. *quæstion.* 3. *ad* 3. & *in* 2. *dist.* 40. *articul.* 5. & *ibi* Albert. *artic.* 4. Richard. *articul.* 2. *quæst.* 3. Durand. *quæst.* 1. Capreol. *quæst.* 1. incli-

inclinat, Ægyd. *quæstion.* 2. *articul.* 3. Gregor. *d.* 41. *quæst.* 1. *artic.* 1. Maior *quæst.* 2. Fundamentum potissimum huius sententiæ esse videtur, quia actus specie sua indifferens si ita in indiuiduo fiat absque alia bonitate adiuncta, hoc ipso est actus otiosus: actus autem otiosus malus est, vt colligitur ex Matth. 12. *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij:* & quoniam hoc testimonium, videtur esse potissimum huius materiæ fundamentum, diligentius tractandum est.

IV. *Tractatur locus Matt. 12. de verbo otioso 1. an sit malum.* Primum enim circa illud inquiri potest, an ex eo satis colligatur verbum otiosum, vt sic, esse malum, & ratio dubii esse potest, quia Christus Dominus neq; id aperte dixit, neque esse dignum pœna, sed solū dixit homines de illo reddituros esse rationem in die iudicii: reddere autē rationem, non est puniri propter illud, sed solum est in iudicium deferri, & examinari quale sit, sicut alibi ait Paulus. *Obedite præpositis vestris, ipsi enim peruigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri*, ad Hebræos 13. vbi *rationem reddere* non est puniri, sicut etiam *Lucæ* ibi dicitur, *Redde rationem villicationis tuæ:* ergo licet sit reddenda ratio verbi otiosi, non sequitur iudicandum esse dignum pœna, sed satis erit si iudicetur inutile, & indignum præmio. *Resoluitur esse malum.* Nihilominus dicendum est verbum otiosum, absolute loquēdo, esse malum, & dignum pœna: hic est communis sensus totius Ecclesiæ, & Sanctorum omnium, adeo vt nullus timoratus dubitet se accusare de verbis otiosis, omnesque existiment esse sufficientem, & indubitatam materiam confessionis, & in hunc sensum accipiunt verba Christi expositores Matth. præsertim Hieronymus, & Hilarius *cap.* 12. Beda, & Anselmus, Chrysostomus *homil.* 43. quem sequuntur Euthymius, & Theophylactus, idem sumitur ex Hieronymo *epist.* 1. *circa finem*, & clarius supra *ad Ephes.* 4. *in cap. quoties* 22. *q.* 5. Irenæus 4. *contra hæreses cap.* 31. Confert illa verba Christi cum illis, *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, &c.* Et dicit vtraque esse dicta ad augendum timorem in lege gratiæ. Idem significat Nazianzenus *oratione prima*, dicens, *optimum esse, qui Dei metu præditus, ne verbum quidem otiosum emiserit.* Vbi Elias Cretensis id latius docet: idem Ambros. 1. *officiorum capite* 1. & 2. & *super ad Ephes.* 5. diserte explicat verbum otiosum esse puniendum. Vnde Isidorus in norma viuendi *capite sexto*, ex hoc loco probat verbum otiosum esse malum, & Tertullian. *libro de patientia cap.* 4. ex eodem loco colligit ex verbis otiosis manere in nobis aliquē reatum, & Cæsarius homilia 30. *rationem reddere* exponit, id est, luere pœnas. Vnde ita concludit, *si extra Ecclesiam occupari otiosis sermonibus malum est, quanto magis in Ecclesia.* Similia habet Petrus Damian. *sermon.* 2. *de vitio linguæ*: Basil. *in breuiorib. quæst.* 23. & *in regulis maioribus regula* 25. *capit.* 2. & latius Gregor. 3. *part. pastoralis admonitione* 15. & 7. *moralium capit.* 18. *alias* 25. & *homilia* 6. *in Euangelium circa finem.* Bernard. *sermone de triplici custodia, manus, linguæ, & cordis*: & quod ad Christi verba pertinet, ratio esse potest, quia illa verba dixit ad incutiendum hominibus timorem, & exaggerandam seueritatem diuini iudicij: ergo sensus illorum verborum est, ita homines reddituros rationem otiosi verbi, vt si nullam aliam excusationem, vel rationabilem causam habeāt, pro illo puniendi sunt, alioquin verba Christi nullum fere pondus, aut energiam haberent, neque aliquem metum inferrent, cum tamen illo singulari exemplo voluerit Christus ostendere, quam sint grauiter puniendi homines pro verbis prauioribus.

V. *2. Quid sit verbum otiosum.* Vt autem ex re ipsa ratio reddatur, secundo inquirendum est, quid nomine *verbi otiosi* intelligatur: nam Chrysostomus, quem alii Græci imitantur, inter verba otiosa numerat mēdacia, calumnias, &c. Sed quamuis hæc, & similia verba generali modo possint dici otiosa, quia habent inutilitatem verbi otiosi: tamē iuxta mentem Christi Domini *otiosum verbum* distinguitur ab omni alio, quod habet specialem malitiam iniustitię, falsitatis, &c. & in genere peccatorum, quæ in verbo consistunt habent minimam malitiam, nam si hic non est proprius sensus, neque aliquid determinatum per illa verba designaret, neque recte colligeret à fortiori, si verbum quod minimam, vel etiam iudicio humano nullam videtur habere malitiam, diuino iudicio puniendum est, multo magis verba blasphemiæ. Vnde cæteri Patres, quod Chrysosto. non excludit, sed etiam admittit, per *verbum otiosum* intelligunt verbum inutile, quod nequaquam ædificat audientes, & sine vtilitate audientis, & dicentis dicitur, ait Hieronym. seu quod *ad propositum in Domino vsum non facit*, ait Basil. aut quod *ratione iustæ necessitatis, aut intentione piæ vtilitatis caret*, ait Gregor. aut denique quod *nullam rationabilem causam habet*, ait Bernard. *Resoluitur quid sit.* Qui rationem huius indicans subdit, *Nemo vestrum fratres pauci æstimet tempus, quod in verbis consumitur otiosis.* Quasi dicat, vel hoc titulo verbum otiosum esse malum, quia per illud inutiliter tempus consumitur, etenim si pecuniam conferre inutiliter, & sine causa rationabili malum est, & ad vitium prodigalitatis pertinet, quanto magis tempus inutiliter perdere, & verba quæ tantum rectæ rationi deseruire debent: denique ratio huius malitiæ videtur, quia in huiusmodi verbis nullus est finis, nulla ratio loquendi digna homine, qui in omnibus recta ratione gubernari debet.

VI. *An non sola verba, sed opera possint esse otiosa.* Tertio inquiri potest, an sit eadem ratio de operibus, quæ de verbis otiosis, quidam enim antiqui Scholastici, vt D. Thom. & Bonauent. referunt, dixerunt verbum otiosum esse prauum non tamen opera, & assignabāt duplicē causam. Prima est, quia verbum ex se est instrumentum ad finem ordinatum, scilicet mentis manifestationem, & ideo hoc ipso quod caret fine, otiosum est, & prauum, opus vero non est necessarium propter finem, sed propter se. Secunda ratio, quia locutio est actio magis rationalis, quam aliæ actiones externæ, maxime enim proprie conuenit homini quatenus rationalis est, & ideo magis requirit finem rationi cōsentaneum, quam aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici possunt, vt ambulare, &c. Sed hæc sententia, vt idem Sancti docuerunt, improbabilis est, & contra omnem rationem, nam, vt recte dicit Hieronym. in Psalm. 16. *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus*, qualia sunt vel inutilis vsus temporis, vel consumptio, vel modus operandi indignus homine vtente ratione. Rationes autem differentiæ adductæ, sunt nullius momenti, nam in prima est æquiuocatio, verbum enim ordinatur ad aliud, vt signum ad signatum, quo vsu non priuatur verbum, etiam si otiosum sit, nam etiam per illud explicat homo mentem suam, præsertim si in locutione sit veritas, vt supponimus: aliud vero est totam hanc locutionem, & mentis expressionem ordinari ad bonum, & honestum finem, quod non debetur locutioni, vt locutio est, sed vt actio humana est. Vnde quoad hoc est eadem ratio in qualibet alia humana actione, vnde qualibet alia actio, vt humana est, est rationalis, & ideo

& ideo non minus requirit finem honestum, quam locutio, præsertim, quia magis rationalis est cogitatio ipsa, quam locutio: ergo si locutio otiosa mala est, etiam cogitatio otiosa mala erit: ergo & opus otiosum, quod oriri non potest nisi ex cogitatione.

VII. *Ratio pro sententia posita n.3.* Ex his ergo concluditur ratio pro sententia D. Thomæ. Nam opus indifferens secundum speciem, si hoc modo, & secundum hanc rationem præcise sumatur in indiuiduo, hoc ipso est otiosum: ergo est malum: ergo numquam potest dari actus indifferens in indiuiduo. Probatur vltima consequentia, quia si manet cum sola indifferentia specifica, hoc ipso malum est, vt ostendimus: si autem additur aliquis finis, quo tollatur otiositas operis, iam erit opus bonum, & honestum.

VIII. *Obiectio contra proxime resoluta.* Sed instabis contra hanc resolutionem, nam inter opus otiosum (& idem est de verbo) & honestum, videtur esse posse medium, nam vt opus non sit otiosum, satis est, quod in aliquam naturæ commoditatem ordinetur, id est, ad iuuandam naturæ infirmitatem, vel supplendam necessitatem: & tamen hoc non sufficit, vt opus sit honestum: ergo tale opus erit indifferens, quia neque est malum cum non sit otiosum, neque etiam est opus virtutis, cum non tendat in honestum vt sic. Vnde Aristoteles 3. *Ethicorum cap.* 8. distinguit varios modos fortitudinis, qui applicari possunt ad quamcumque virtutem, & dicit aggredi periculum propter appetitum honoris, aut propter timorem infamiæ, aut alterius periculi, vel incommoditatis temporalis, aut ob iram excitatam ex vulnere accepto, aut ob spem conceptam superandi aliud, aut propter aliud simile motiuum non esse virtutis actum, neque qui sic operantur, dicendos esse fortes, sed pugnaces, quia non ob honestatem agunt, nec vt ratio præcipit, sed ob ipsum affectum: & Augustinus 2. *de sermone Domini in monte capite trigesimo quarto, & trigesimo quinto.* dicit non satis esse ad rectitudinem actionis, quod fiat propter huius vitæ necessitatem subleuandam, & D. Bernardus *sermone trigesimo sexto, in Cantica,* agens de appetitu scientiæ, qui per se videtur maxime conueniens, habet illam celebrem sententiam *sunt qui scire volunt eo tantum fine vt sciãt, & turpis curiositas est: alii vero vt sciantur, & turpis vanitas est: alii vt pecunias, & honores obtineant, & turpis quæstus est, alii, vt ædificent, & charitas est, alii, vt ædificentur, & prudentia est.* D. Thomas etiam 2. 2. *qu.* 167. *art.* 1. dicit appetitum scientiæ creaturarum, non referendo illum ad debitum finem cognitionis Dei, non esse honestum, secutus Augustinum *lib. de vera religione c.* 29. vbi dicit hoc esse scire frustra, & inaniter, esseq; vanum, & peritura curiositatem. Confirmatur à posteriori, quia si hoc satis esset ad honestatem operis, etiam in specie nullum daretur opus indifferens, quia nullus actus est, qui nõ sit propter aliquam naturæ commoditatem in specie sua. Dices aliquem esse posse propter solam delectationem. Sed contra: nã ipsamet delectatio est quædam naturæ commoditas, ideoq; amatur, quia naturæ conueniens iudicatur: ergo operari propter delectationem seclusa omni alia malitia, & prohibitione, non est malum, quod est plane falsum, nam etiam actus coniugalis, qui per se honestus est, si propter solam delectationem fiat, est peccatum veniale ex sententia Augustini, & Theologorum omnium. Confirmatur, quia alias nullum esset verbum, nullumve opus otiosum, quia nullum est, quod non fiat saltem propter delectationem, vel aliquam naturæ commoditatem.

IX. *Quorundã responsio ad propositam obiectionẽ.* Ad hanc difficultatem quidẽ respondent operari propter naturæ commodum vt sic, non esse malum, neq; indifferens, sed bonum, & ita non posse reperiri medium inter bonum, & malũ in indiuiduo, quod videtur posse sumi ex D. Thoma *in* 2. *distinction.* 40. *articul.* 5. & idem Vega 6. *in Tridentinum capit.* 25. vbi addit hoc opus esse bonum, non tamen laudabile: quod non est consequenter dictum, quia laudabilitas est passio consequens virtutem, vt dicitur 1. 2. *quæstion.* 25. fieri ergo potest, vt tale opus minus laudabile sit, quam si ex altiori motiuo fieret, tamen si absolute bonum est, & honestum, ea ratione laudabile esse necesse est. Tamen hæc sententia nisi limitetur, videtur repugnare prædictis Sãctorum testimonijs: addendum ergo est duobus modis posse hominem operari propter subleuandã necessitatem naturę vel aliam corporis commoditatem, primo considerando solum humanã naturam, vt animalem, alio modo cõsiderando illam etiam, vt rationalem, quod fit quando ad operandum propter commoditatem naturæ adhibet homo rationis regulã, & iudicat illã commoditatem sibi esse conuenientem etiam, vt ratione regulatam: prior ergo modus operãdi non sufficit ad honestatem actionis, neq; excusat hominem ab omni malitia, & negligentia, quia tenetur semper operari, vt homo, & consequenter regulam rationis adhibere: alioqui ex vi sui modi operandi non poterit tenere mediũ in actionibus suis: si autem operetur secundo modo, id satis est ad honestatem actionis, atque ita fit, vt nullum sit medium in indiuiduo inter actionem honestam, & prauam, seu otiosam, aut temere, & irrationabili modo factam: nullum ergo erit opus indifferens in indiuiduo.

X. *Approbatur simpliciter nu. 3. posita sententia.* Inter has opiniones hæc posterior D. Thomæ est per se, ac simpliciter loquendo, probabilior dictisq; Sanctorum, & sacræ Scripturæ conformior, vt satis constat ex his, quæ secundo loco adduximus: Vnde constat, si diuisio illa actus humani in bonum, & malũ non intelligatur de bonitate, & malitia specifica, & ex obiecto, sed absolute de bono & malo ex quocumque capite, & quouis modo siue accidentali, siue essentiali, sic diuisionem esse adæquatam, nullumque reperiri actum humanum, qui non sub altero illorum membrorum comprehendatur, nam licet detur actus ex obiecto indifferens, ille semper ex alio capite, aut bonus, aut malus existit. Addendum vero est hoc intelligendum esse de actu humano, vt humanus est, & deliberatus, non quacumque ratione, sed sub ratione turpis, vel honesti, ita vt in potestate libertatis voluntatis sit de illo sub hac ratione deliberare: nam si fortasse dum homo operatur naturaliter non aduertat, neque consideret de fine honesto, nec de obligatione referendi suum actum in talem finem, excusari facile poterit ab ea malitia, quæ est in actu indifferente otiose facto, vt ex D. Thoma 1. 2. *quæstion.* 18. *articulo nono,* & Caietano *ibidem* sumi potest, & tunc actus in re ipsa erit carens bonitate & malitia, & ea ratione dici poterit indifferens: tamen vt sic, vere non est actus humano modo factus: supponimus enim talem inaduertentiam esse omnino inuoluntariam. Est etiam hoc per se intelligendum, nam per accidens, interueniente scilicet ignorantia, nihil vetat posse reperiri actum in indiuiduo absque bonitate, & malitia, vt si quis iudicet contrariam opinionem esse probabilem, & iuxta illam formet dictamen practicum sibi non esse malum hîc, & nunc ita operari, actus carebit malitia ratione ignorantiæ, & aliunde non

non habebit bonitatem, quia neque est in obiecto, neque in fine, neque operans illam intendit: tamen huiusmodi actus etiam reduci potest ad actum non humanum sub ea ratione, qua ab ignorantia procedit, & hoc modo exposita D. Thomæ sententia facilis est, & ad praxim etiam facile potest applicari; argumenta vero in contrarium *numero* 2. ex dictis facile possunt expediri.

DISPVTATIO X.

De bonitate, & malitia formali exteriorum actuum humanorum.

Actus exteriores hic dicuntur omnes, qui non sunt eliciti à voluntate, sed solum imperati, vnde comprehenduntur etiam sub hoc articulo actus appetitus sensitiui, & actus etiam intellectus, dummodo humani sint, saltem per denominationem actus voluntatis: nam alioqui non erunt capaces bonitatis, & malitiæ: actus autem quidam voluntatis, qui ab aliis actibus eiusdem voluntatis imperati sunt, quamuis sub ea ratione possint dici exteriores, vt supra *disputatione* 5. cum Caietano diximus: tamen in præsenti disputatione excluduntur, quia & tales actus simpliciter sunt interiores, & eliciti, & quia de illis saltem multa dicta sunt: quamuis etiam ea, quæ dicemus, facile possint ad illos accommodari: non distinguimus autem in præsenti, tractatum de bonitate, & de malitia, neque singula capita, seu principia earum, quia suppositis iam dictis res est facillima, & breuissime expediri potest.

Consulatur pro hac quæst. autor libr. 12. de grat. cap. 6.

SECTIO I.

Vtrum actus exterior sit bonus, vel malus solum per denominationem ab interiori, ideoque nullam ei addat bonitatem, vel malitiam.

I. *1. Opinio.* Omissis sententiis supra *disputatione* 3. *sectione* 2. refutatis eorum, qui dicebant totam bonitatem, vel malitiam esse in actu exteriori, & ab illa interiorem denominari: est alia opinio Scoti *quodlibeto* 18. *articulo tertio*, qui licet concedat formalem bonitatem primario esse in actu interiori, addit tamen aliqua ex parte etiam esse in exteriori, qui per se consideratus aliquid addit bonitatis, & malitiæ ipsi interiori, quod videtur prius sensisse Alens. 4. *part. quæstion.* 77. *membr.* 3. *articulo* 5. & vterque citat Augustin. 3. *de Trinitate capit.* 5. dicentem, *Mala voluntate quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur*: non enim aliquis potest dici miserior propter maiorem pœnam, quia hæc non est maior, nisi sit maior culpa: ille igitur, qui exequitur voluntatem prauam, miserior dicitur, quia magis peccat, & tamen illa executio tantum addit exteriorem actum interiori voluntati: est ergo in illo noua, & specialis malitia. Ratio autem Scoti est, quia in ipso actu exteriori per se sumpto sunt propria principia bonitatis, & malitiæ, id est, proprium obiectum propriæque circunstantiæ, quas ratio sui requirit secundum rectam rationem. Vnde ex se habet conformitatem, & difformitatem propriam cum ratione recta, & per se præcipitur, vel prohibetur: est ergo per se capax propriæ bonitatis, & malitiæ. Probatur consequentia; quia vbi sunt sufficientia principia, est etiam proprius effectus, præsertim cum nihil sit, quod impedire possit. Nam si quid obstaret, maxime esset quod actus exterior pendet ab interiori, & non est liber nisi per illum: sed hoc nihil obstare videtur, quia illa dependentia actus exterioris ab interiori est à principio efficiente, seu applicante; quamuis autem vnus actus ab alio manet, potest habere in se formaliter proprietates sibi ex principiis suis extrinsecis conuenientes, sicut etiam electio manat ab intentione, & ab illa habet totam libertatem suam, præsertim quando medium est vnicum, & nihilominus est capax suæ bonitatis, & malitiæ: imo ipsemet actus interior est liber per denominationem à potentia, à qua effectiue manat, vt supra dictum est, & hoc non obstat quominus ex propriis principiis habeat bonitatem, vel malitiam formalem.

Secunda sententia esse potest, in actu quidem exteriori esse intrinsece bonitatem, & malitiã, nõ tamen distinctam à bonitate, & malitia actus interioris, sed in vtroque esse vnam, & eandem, quia licet actus interior, & exterior physice distinctio sint, tamen componunt vnum, quod est adæquatum subiectum illius bonitatis: in formis autem accidentalibus non repugnat eãdem formam esse in diuersis subiectis partialibus componentibus vnum, sicut est in figura domus, & forma numeri, quæ opinio tribuitur Bonauenturæ *loco infra citando.* II. *2. Opinio.*

Tertia opinio distinguit inter bonitatem, & malitiam, ita vt bonitas sit tantum in actu interiori, in exteriori vero tantum per denominationem extrinsecam: malitia autem sit intrinsece, & formaliter etiam in actu exteriori: & ratio differentiæ reddi potest ex alia supra posita inter actum bonum, & malum, nam vt actus sit formaliter bonus, debet tendere in obiectum honestum: qua honestum est, quod non potest conuenire actui exteriori: vt autem sit malus, nõ oportet vt tendat in obiectum turpe, quatenus tale est, sed satis est, quod versetur circa obiectũ, vel materiam rationi contrariam, quod potest conuenire actui exteriori secundum se, & prout distinguitur ab interiori, & ideo est capax propriæ malitiæ, licet non propriæ bonitatis, quod potest confirmari illo argumento à posteriori, quia alias non oporteret exteriorem actum, confiteri, si non habet distinctam malitiam, & culpam præter interiorem. III. *3. Opinio.*

Quarta opinio aliter distinguit ex parte actuũ externorum, nam in his, quæ sunt omnino externi, vt in actionibus potentiæ executiuæ, dicunt nullam esse intrinsece bonitatem, vel malitiam propter ea, quæ statim dicemus, in actibus vero aliquo modo internis, quamuis à volũtate imperatis non elicitis, vt sunt actus intellectus, vel appetitus sensitiui, dicunt esse proprie intrinsecam malitiam formalem: ita Medin. 1. 2. *quæst.* 20. *art.* 3. quia peccato hæresis, prout est in intellectu, est propria malitia, similiter in delectatione morosa prout est in appetitu sensitiuo: & potest confirmari, quia etiamsi voluntas nullum actum positiuum eliciat, delectatio morosa cognita, præuisa, ac permissa est mala, & non per denominationem ac actu voluntatis, quia nullus est; ergo quia in se formaliter habet propriam malitiam. IV. *4. Opinio.*

Dicẽdum primo formalem bonitatem actionis V. *1. Assertio.*

nis humanæ solum esse intrinsece in interiori actu voluntatis, in exterioribus vero solum esse per denominationem tantum extrinsecam: hæc est sententia D. Thom. 1. 2. *quæst.* 20. præsertim *art.* 3. & 3 *contra Gentes cap.* 9. *de malo art.* 3. & communis *in* 2. *distinct.* 42. vbi Durand. *quæst.* 1 Gabr. *art.* 1. *notabili* 2. & *art.* 2. *conclus.* 1. Richard. *art.* 1. q... Bonauent. *artic.* 1. *quæst.* 1. nam licet dicat actum humanum ex interiori, & exteriori compositum, esse vnum subiectum adæquatum bonitatis, tamen loquitur de subiecto denominationis, non inhæsionis, nam intrinsece plane sentit illam bonitatem esse in solo actu interiori, imo Scotus ibi ad secundam, & quartam quæstionem eandem sententiam significat, dicens bonitatem esse formaliter in voluntate, materialiter vero in actu externo: idem late Almaynus *tractatu* 3. *moralium cap.* 18. Ocham *in* 3. *q.* 10. *dub.* 3. & *quodlibet.* 1. *quæst.* 20. & *quodlib.* 5. *quæst.* 14.

VI. Fundamentum præcipuum est illud supra insinuatum, quod ille actus humanus est formaliter bonus, & ratione sui, qui formaliter tendit in obiectum honestum, quatenus honestum est, nã hoc est quod bonum facit operantem, & à quo pendet tota virtus, & rectitudo eius: sed hoc conuenit actui voluntatis tantum, & non actionibus externis: ergo. Vnde cõfirmatur, quia ipsimet actus voluntatis, si nõ tendant in obiectum honestum vt sic, non sunt formaliter boni, sed ad summum indifferentes: quod si imperentur ab alio actu bono, efficiuntur boni ab alio actu imperante, per denominationem extrinsecam, vt supra dictum est: ergo multo magis idem accidet in actibus omnino externis. Vnde confirmatur secundo, nam quantumuis actus exterior ex se bonus, & conformis videatur rationi, si tamen à malo interno actu, seu praua intentione & electione imperetur, non est bonus, quatenus actus humanus est: ergo signum est in ratione actus humani solum esse bonum per denominationem ab interiori actu: simile argumetum est, quia actus exterior præcise, & per se sumptus nõ addit homini formalem bonitatem moralem, nec reddit illum magis studiosum: si enim intelligamus aliquem existimantem se posse exequi exteriorem actum virtutis, habere efficacem voluntatem exercendi talem actum cum rectus est, & studiosus, siue possit reuera exequi, siue non possit, quia virtus non pendet ex facultate, quæ nobis inuitis deesse potest, sed ex voluntate, supposito quod voluntas æqualis sit, quod amplius constabit ex sequenti assertione, quæ ex hac sequitur

VII. *2. Assertio.* Dicendum secundo. Idem est de morali malitia formali & propria, quæ hominem malum, & peccantem constituit, totam scilicet esse intrinsece in voluntate, in exterioribus autem actibus per denominationem solum à voluntate: ita prędicti autores, qui expressius de malitia, quam de bonitate loquuntur, & rationes fere sunt eædem. Prima, quia licet actus malus non tendat in malum sub ratione mali, tamen debet esse aliquo modo capax bonitatis saltem secundum communem rationem talis actus, malitia ergo formalis tantum esse potest in eo genere actus, quod est capax bonitatis formalis: huiusmodi autem est actus interior, non exterior, vt dictum est. Maior patet, tum quia bonitas & malitia formalis, quæ opposita sunt, debent versari aliquo modo circa idem: ergo circa eandem voluntatem, seu circa actum eius, tum etiam quia malitia habet rationem priuationis saltem respectu subiecti: ergo in illo actu est proprie, in quo subiectum, seu voluntas deberet ponere bonitatem: sed voluntas non debet bonitatem formalem, nisi suo interiori actui: ergo in actu interiori habet rationem priuationis, & malitiæ carentia bonitatis debitæ. Secunda ratio est, quia actus exterior idem omnino manens est malus, vel non malus per mutationem solam interioris actus, & similiter augetur, & minuitur in bonitate, & malicia, quatenus procedit à voluntate magis, vel minus mala; idem enim furtum externum factum ex maiori, seu intentiori affectu voluntatis, est maius peccatum: ac denique æqualis voluntas æquale peccatum est, siue exterior actus accedat, siue non: ergo, &c. Tertio est communis ratio, quia actus exterior solum est humanus per denominationem extrinsecam ab actu interiori: ergo similiter solum habet differentias, seu proprietates actus humani, quæ sunt formalis bonitas, & malitia, per denominationem ab actu interiori. Neq; obstat solutio supra *num.* 1. insinuata de libertate, seu de prudentia effectiua vnius actus ab alio, nam in actu humano, vt sic, & est ratio *voluntarij*, & ratio *liberi* & quamuis ratio *liberi* consummetur per denominationẽ aliquam extrinsecam, etiam in actu interiori, & ideo libertas vt sic possit dici tantum conditio quædã, vt bonitas, vel malitia attribuatur moraliter operanti: tamen ratio *voluntarij* intrinsece conuenit propriis, & per se actibus humanis, & ideo non est conditio tantum, sed ratio intrinsece requisita ad propriam, vel formalem bonitatem, & malitiam: propter quod dixit August. *Peccatum in tantum esse peccatum, in quantum est voluntarium*: actus ergo exterior, qui non est intrinsece voluntarius, sed tantum per denominationem extrinsecam, solum eodem modo potest esse bonus, vel malus. *Satisfit cuidam solutioni allatæ in num. 1.*

VIII. *1. Corollar.* Ex hac resolutione sequitur primo in actu exteriori, & interiori vnicam tantum esse bonitatem, & malitiam suo modo indiuisibilem, quæ propterea esse non potest intrinsece, & quasi in hoc, siue in vtroque actu, sicut opinio secunda *in num.* 2. asserebat, neq; est simile quod de aliis accidentibus adducit, nunquam enim vnum accidens potest esse in multis subiectis, nisi sit aliquo modo extensum, & partialiter sit in singulis, vt patet in numero, & figura, cuius signum est, quia ablata aliqua parte subiecti vel omnino tollitur, vel minuitur tale accidens: non est autem ita in præsenti, quia ablato actu exteriori, tota bonitas manere intelligitur in interiori: est ergo tantum in illo intrinsece, extrinsece vero in exteriori, & per denominationem quandam.

IX. *2. Corollar.* Secundo sequitur recte à Theologis dici actum interiorem, & exteriorem in genere moris non esse plures, sed vnum actum, licet Scot. *dicto quodlibeto* interiorem actum, & exteriorem vocet duo peccata, quomodo etiam loquuntur Gabriel, & Ochamus *supra*, & Gregorius *in* 2. *dist.* 42. etiam tenendo totam bonitatem, & malitiam esse in interiori actu, quia ad illam pluralitatem existimans sufficere subiectorum distinctionem, quamuis forma denominans sit, eadem sicut animal, medicina, &c. dicuntur plura sana, licet ab eadem sanitate denominentur, tamen priori modo loquitur D. Thom. supra citatus *in* 1. 2. & *in* 2. *dist.* 42. *quæst.* 1. & *ibi* Bonauent. Richard. *locis citatis*, Ægidius *quæstion.* 1. *articul.* 1. Capreolus *quæst.* 2. *art.* 3. Ratio autem est, quia licet actus interior, & exterior physice sint distincta, tamen exterior comparatur ad exteriorem sicut materiale ad formale, & in genere moris censentur habere vnum esse, quia habent vnum voluntarium, vnam libertatem, vnam bonita-

bonitatem, vel malitiam: vnde ita sunt subordinati, vt vnum componant, neque exterior habet rationem actus humani, nisi vt subsistat interiori, Expediturque obiter difficultas *in fine numeri tertij.* tacta de confessione actus exterioris. Respondetur enim esse confitendum, quia licet in se non habeat propriam malitiam distinctam ab interiori, tamen reuera est actus peccati vnus cum interiori, & ideo cum illo per modum vnius in confessione declaramus, præsertim quia quãdo actus interior prodiit in exteriorem, moraliter loquendo, non potest eius malitia tota declarari, nisi declarato toto actu morali, prout in re fit. Addo etiam interdum oportere exponere exteriorem effectum, quamuis iam non sit actus humanus, vt possit confessor intelligere obligationem, quæ inde pœnitenti resultat, vel censuram, quam contrahit, vel medicinam, qua indiget. Hic vero occurrebat statim disputatio. Si actus exterior, & interior sunt vnum moraliter, quando multiplicẽtur secundum numerum: sed hæc quæstio si physicè sumatur est impertinens, & vno verbo expediri potest, scilicet tunc multiplicari, quando actus exteriores multiplicantur, & singuli habent propriam bonitatem, vel malitiam: si autem intelligatur moraliter, solum habet locum in ordine ad confessionem, & ideo ad illam materiam spectat, vbi fusè eam tractaui.

Satisfit confirmationi in fine n. 3.

X. Obiici potest contra dictam secundam illationem, quia actus interior, & exterior diuersis præceptis prohibentur, scilicet 6. & 9. 7. & 10 ergo sunt actus diuersi etiam moraliter. Respondetur nullo illorum præceptorum prohiberi solum actum exteriorem, sed in altero prohibetur actus exterior, vt humanus ab interiori procedens. Vnde simul prohibetur interior illi coniunctus, quia non potest exterior esse malus separatus ab interiori: in alio vero prohibetur solus actus interior, quia potest esse malus separatus ab exteriori, & reuera per alterum illorum præceptorum erat virtute prohibitum: quidquid per alterum prohibetur, oportet tamen illa distinguere propter ignorãtiam hominum, qui putabant interiorem voluntatem non esse prohibitam, si non exit in actum exteriorem.

Obiectio cõtra 2 Corol. diluitur.

XI. Tertio infertur doctrinam hanc de actibus externis eodẽ modo procedere in actibus intellectus, & appetitus sensitiui, quo in aliis, vt probant rationes factæ: quia actus intellectus non habet proprium volũtarium, aut liberum: actus autem appetitus licèt aliquo modo voluntarius sit, est tamen imperfectè: & non potest tendere in honestum, vt sic. Vnde si in intellectu, vel appetitu aliquis actus reperiatur sine consensu voluntatis propter ignorantiam, vel inculpabilem inaduertentiam, nulla est malitia. Vnde ad illud argumentum de hæresi *in n. 4.* respondetur prout est in intellectu ex se esse malam obiectiuè, tamẽ formaliter, & in ratione actus humani non esse malam, nisi prout subest voluntati, & idem dicendum de delectatione morosa, & ita responsum est ad quartam opinionem. Ad argumẽtum *ibi* factum *in eodem numero* 4. Quando huiusmodi motus mali sunt ex sola carentia volũtatis actus, respondet Almaynus *suprà* tunc esse in voluntate, malitiã omissionis, & ab ea denominari actum exteriorem malum, sæpe enim hoc contingit: vel etiam dici potest, quamuis ibi non sit formalis actus esse interpretatiuum, & indirectum, nam tunc homo virtute vult delectari, vel errare, aut quid simile, & hoc satis est etiam ad malitiam commissionis in tali actu exteriori.

3. Corollar.

Quartò colligitur ex dictis, quomodo actus exterior sit malus vel in specie sua, vel ex fine, vel ex circunstantiis: omissa enim malitia obiectiua, de qua *suprà*, hæc omnia explicata sunt: dicendum est hæc omnia non afficere exteriorem actum, nisi mediante interiori; habet ergo actus exterior proximè speciem malitiæ ab interiori tanquam à forma: vnde in ea specie virtutis, vel vitij constituitur, in qua est actus virtutis interior à quo procedit, quod rectè significauit D. Thomas 3. *contra Gentes capite de imo.* Quod si dicas omnem actum humanum sumere speciem ex obiecto. Respondetur hoc esse verum seruata proportione, nam actus interior sumit immediatè, exterior vero mediante interiori, atque idem dicendum de bonitate, vel malitia ex circunstantiis, quod de vna in particulari tractauit D. Thomas *citato loco* 1. 2. *articulo quinto*, scilicet de effectu secuto ex actu, nam in tantum auget hanc malitiam actus exterioris, in quantum auget malitiam interioris, per quem est voluntarius; & idem est de cæteris circunstantiis, ac denique de fine, vt D. Thomas sæpe inculcat in illis quatuor articulis primis, docens malitiam, vel bonitatem ex fine nullo modo conuenire actui exteriori ex se, sed tantum per relationem interioris. XII. *4. Corol.*

Vltimo constat, qualis sit diuisio actus exterioris in bonum, & malum: nam, vt ex dictis sumi potest, & omnes ferè docent, est diuisio subiecti in accidentia loquendo physice, & realiter. Vnde fit, vt idem actus exterior possit successiuè esse bonus, vel malus variato interiori, vt D. Thomas supra docuit *in art.* 6. Vnde quod attinet ad sufficientiam, idem iudicium est de actu exteriori, quod de interiori: nam in indiuiduo si actus exterior sit humanus, non potest non procedere à voluntate aut bona, aut mala, & consequenter esse, aut bonus, aut malus: secus autem erit si contingat fieri modo non humano, vt D. Thomas docuit 1. 2. *quæstione* 18. *articulo nono ad* 3. Quod intelligendum est dummodo neque directè, neque indirectè humanus sit, vt facile constat ex dictis, & ideo non sunt necessaria: quæ Caietanus, & Capreolus cum Durando disputant *in* 2. *d.* 40. XIII. *5. Corollar.*

Interrogari vero solet, vtrum idẽ actus simul possit procedere à voluntate bona, & mala, & consequenter esse bonus simul, & malus, nam Almaynus *tractatu* 1. *cap.* 2. affirmat: Vega tamen *lib.* 11. *in Trident. cap.* 25. omnino negat, referens plures Scholasticos. Dicendum tamen fortasse non posse eundem actum exteriorem totaliter procedere simul à duobus actib. interioribus, vt à causis totalibus in suo genere, quia generaliter loquendo, non dantur duæ causæ totales eiusdem effectus, eiusdem ordinis, & rationis: vnde si voluntas simul versatur circa eundem exteriorem actum per duos interiores, aut alter tantum est propriè imperans, & mouens, à quo denominabitur actus exterior bonus, vel malus: alter verò solum erit per modum cuiusdam complacentiæ, & relationis extrinsecæ respicientis actũ externum solum per modum obiecti, & ideo non denominabit illum nec bonũ, nec malum, iuxta supradicta in simili. Aut certè, si vterque actus interior concurrat per modum imperantis, concurrent partialiter, & cõsequenter denominabitur actus simpliciter malus, quia non habet integram causam bonam, ac deniq; idem dicendum est quomodocumque actus interior malus concurrat ad exteriorem, eumque informet, ac denominet, nam hoc ipsum facit, vt non sit simpliciter bonus. XIV. *Quæstiuncula suborta*

SECTIO II.

Quid conferant actus externi ad bonos, vel malos mores hominum.

I. *Ratio dubitandi.* Ratio dubij est orta ex præcedenti quæstione, diximus enim eos in se nihil habere bonitatis vel malitiæ: vnde videntur nihil referre ad bonitatem, vel malitiam morum, atque ita fertur dixisse Abaylardus, & hunc aliqui numerant inter errores eius, quanquam nec Bernardus *epistola* 188. *& sequentibus*, in quibus refert, & improbat huius hæretici doctrinam, nec Prateolus, & alij moderni huius erroris meminerunt: possumus ergo loqui: primo de substantia morum, seu bonitatis, & malitiæ eorum, secundo de effectibus actionum moralium, vt sic. *Duo puncta tractanda.*

PVNCTVM PRIMVM.

In hac sect.

II. *Opinio quorumdam.* Circa primum punctum Scotus, & alij asserunt consequenter actus externos per sese conferre ad augmētum honestatis, aut malitiæ, quia actus exterior secum affert propriam bonitatem, vel malitiam, quia plus peccat qui re ipsa occidit centum homines, quam qui vult occidere, &c. Dicendum est primum actum exteriorem per se non ferre ad augmentum bonitatis, vel malitiæ, si cætera sint paria in actu interiori: ita D. Thomas 1.2. *quæst.* 20. *art.* 4. & cæteri Theologi *in* 2. *d.* 42. vbi late Capreol. & Bonauent. *artic.* 1. *q.* 2. & Durand. *quæstione prima*, Gabriel *articulo secundo*, Gregorius *quæstione vltima*: Ægydius *quæstione prima articulo primo*, *& dist.* 40. *quæstione prima*, *articulo secundo*, Richard. *ibi art* 1. *quæst.* 4. *& d.* 42 *quæst.* 2. Almaynus *tract.* 3. *moralium cap.* 18. & sumitur ex Augustin. *epistola* 49. *quæst* 4. *&* 1. *de libero arbitrio cap.* 3. Chrysost. *hom.* 19. *in Matth.* Hugo de Sancto Victore 2. *de Sacramentis p.* 14. *cap.* 6. & patet ex. *sect. præcedenti*, quia actus exterior non habet bonitatem distinctam ab interiori, & necessario sequitur ex illo si est in nostra facultate: si autem non est in nostra facultate, non minuit bonitatem voluntatis, quia, vt Paulus ait 2. ad Corinth. 8. *Si voluntas prompta est*, *secundum id quod habet*, *accepta est*, *non secundum id quod non habet.* Vnde, *Qui multum non abundabit*, *& qui modicum*, *non minorabit.* Vbi Glossa, & expositores ita intelligunt, & ita etiam à multis exponitur locus ille de vidua paupere offerente duo minuta *Marc. cap.* 12. & ita etiam rectè explicatur: nam si quis putans se posse dare eleemosynam, absolute vellet facere, postea vero in re non sequatur actio Deo non concurrente, vel alio simili modo, in nullo minuitur virtus, vel bonitas hominis sic operantis, quæ nobis inuitis minui non potest: ergo signum est actionem externam per se non augere. *1. Pronuntiatum.*

III. *2. Pronunt.* Secundo dicendum est, actionem externam interdum esse necessariam ad bonitatem voluntatis, vel ad talem bonitatem, hoc intēdit etiam D. Thomas *illo art.* 4. nam quando est in potestate hominis exequi actionem externam, non potest habere interiorem voluntatem perfectam, nisi exteriorem actionem exequatur, quia actus exterior est terminus, & finis interioris & quia voluntas absolute perfecta est quæ operatur cum potest, vnde tunc non requiritur actus exterior, vt complens bonitatem interioris actus, sed tāquam necessario consequens, seu tanquam materia, quam debet informare interior actus. Dices, ergo qui non habet facultatem operandi, nunquam poterit habere talem bonitatem in actu volūtatis, qualē habet, qui potest & actu operatur. Probatur sequela, quia ille nunquam potest habere voluntatem perfectam, quę significatur hac voce *volo*, sed imperfectam *vellem*. Respondetur primò, etiamsi hoc concedatur, non sequitur exteriorem actum addere bonitatem, sed cum exteriori actu esse maiorem bonitatem, quia est melior voluntas, Secundò dicitur eum, qui re ipsa non habet difficultatem operandi, si putet se habere, posse habere perfectum *volo*, sine actione externa. Denique quamuis, qui nec habet, nec putat se habere facultatem operandi, non possit habere hunc actum, *volo facere absolute*, sed solum hunc, *volo quantum est ex me*, hoc, per se, & moraliter loquendo, non minuit bonitatem voluntatis, quia ille actus re vera explicat determinatum affectum appetentis, & potest esse ex toto conatu, solumq; includit conditionem saltem virtualem, ex parte obiecti, quæ non minuit rationem virtutis. quo sensu dici solet *voluntatem pro facto reputari.*

Tertio dicendum per accidens exteriorem actum posse augere bonitatem, vel malitiam simpliciter. Ita D. Thomas *supra* citatus, & patet facile, nam primo propter exteriorem actum sæpe homo magis durat & perseuerat in interiori, imo etiam sæpe multiplicat interiores actus, & hoc modo moraliter peius est occidere, quam velle occidere. Secundo quia ipsa exterior actio, & accendit affectum, & ita facit ad actum interiorem, quomodo vocalis actio conferre solet ad interiorem deuotionē. Tertiò sunt vtiles actiones externæ ad moderandas passiones, & habituandum corpus, vt facilius iustitiæ deseruiat, atque his modis recte intelligitur verbum illud supra *sectione prima. num.* 1. ex Augustino citatum, *quod homo fit miser voluntate, sed miserior potestate*, nam moraliter loquendo, peiores fiunt qui possunt facile exequi prauas voluntates suas, quia ipsamet actio est quoddam malum hominis, & secum etiam affert aliqua mala pœnæ, & miseriam, nec tantum dicit malum culpæ, sed etiam malum pœnæ, & ex his facilis est responsio ad omnia argumenta in contrarium, quæ late tractat Capreolus. IV. *3. Pronunt.*

PVNCTVM II.

Circa secundum punctum aliqui sunt effectus actionum moralium, ad quos conferre potest bonitas, & proportionaliter malitia. Primus est effectus præmij, qui respondet merito operantis, & de hoc dicendum est loquendo de essentiali præmio ad illud non magis conferre actum exteriorem, quam ad bonitatem, quia hoc præmiū per se respondet virtuti, & morali valori eius. Item quia actus exterior non habet distinctam virtutem ab interiori, & ideo non habet diuersam imputabilitatem, aut laudem. Dices dignitas personæ auget meritum, & affectum eius, etiamsi non sit speciali modo libera, aut voluntaria. Respondetur non esse simile, quia illa comparatur ad actum, vt principium, & circunstantia eius, & ideo moraliter significat illum: at vero actus exterior, vt in exercitio positus, solum est quid consequens ad interiorem actum, & ideo nullam specialem dignitatem addit, præter illam, quam confert per modum obiecti. V. *1. Pronuntiatum ostenditur.*

Locutus sum autem de essentiali præmio, & merito, quia quoad præmium aliquod accidentale conferre aliquid possunt exteriores actus. Secundo addendum est etiam esse actus exter- VI. *Limitatur pronuntiatum.*

nos

nos bonos, per se vtiles ad effectum satisfactionis pro pœna temporali debita pro peccato, vt suo loco latius tractatur, quia satisfactio non tantum sumitur ex bonitate, sed maxime ex pœnalitate actus: actus autem exterior per se affert propriam pœnam, & dolorem. Denique addendum est exteriores actus esse necessarios ad aliquos affectus gratiæ, qui vel ex opere operato, vel ex speciali priuilegio conferuntur: vt sunt effectus sacramentorum, & effectus martyrij, & si qui alij sunt similes, quia cum hi effectus non pendeant ex sola mente operantis promissi sunt exercenti tale opus non solum in affectu, sed etiam in effectu: & eodem momodo è contrario actus mali externi, vel etiam effectus eorum sunt necessarij ad incurrendas aliquas pœnas, vel censuras, quæ per solum interiorem actum non incurruntur, vt constat de hæretico mentali, qui non est excommunicatus, donec aliquo modo hæresim exterius prodat, & sic de aliis.

3. Pronunt.

DISPVTATIO XI.

De prima, seu remota regula bonitatis, seu malitiæ humanorum actuum, quæ est voluntas Dei, seu lex æterna.

Alia humanorũ actuũ causæ alio remittũtur tractandæ.



HActenus dixi de essentia, proprietatibus, & effectibus, ac intrinsecis causis bonorum actuum, & malorum, quanquã de quibusdã causis, quales sunt habitus, concursus diuinus, vel diuina gratia, dici nõ potuit, quia habent propria loca *in* 1.2. partim *q.* 9. *&* 10. partim in materia de habitibus, virtutibus, peccatis, & gratia; solum ergo supersunt explicandæ duæ regulæ, seu mensuræ humanorum actuum, de quibus hoc loco D. Thomas differuit, vna est recta ratio, seu conscientia, de qua dicendum *disput. sequenti*; altera est diuina voluntas, seu lex æterna, de qua in præsenti. Vt vero ad vnum caput totam disputationem reuocemus, aduertendum est quod supra significaui, legem æternam posse considerari, aut in ratione diuina, vt antecedit diuinam voluntatem, aut in ipsa diuina voluntate. Priori modo dicitur lex indicans, id quod ex natura sua bonum, vel malum est: posteriori modo est propriè lex imperans, de qua quamuis sit quæstio, an sit in intellectu, vel voluntate, certum est tamen vim, & efficaciam eius ex voluntate oriri: lex autem æterna priori modo sumpta quod attinet ad nos eiusdem rationis est cum recta ratione nostra, per quam nobis applicatur, cuius ipsa est exemplar; nostra vero naturalis ratio nihil aliud est, quam participatio quædam illius legis æternæ, & ideo quæ supra diximus de conuenientia, seu recta ratione nostra, coincident cum his, quæ dici possunt de lege æterna sub hac ratione sumpta, posteriori autem modo lex æterna sub diuina voluntate comprehenditur, & ita tota hæc disputatio reducitur ad conformitatem cum diuina voluntate.

***

SECTIO I.

Quibus modis possit humana voluntas esse conformis, vel difformis diuinæ.

RAtio dubij esse potest, quia voluntati diuinæ nemo resistere potest, neque aliquid aliud agere, aut velle, nisi quod Deus vult, quia necesse est, vt Deus concurrat: concurrit autem volendo; semper ergo voluntas humana necessario est conformis diuinæ. In contrarium est, quia sæpe dicitur homo agere contra diuinam voluntatem.

I. *Voluntas diuina alia absoluta & efficax.*

Primo supponenda est distinctio voluntatis diuinæ in absolutam, seu efficacem & simplicem seu conditionatam, quæ aliis vocibus dici interdum solent voluntas antecedens: & consequens; tamen has voces nunc omitto, quia sunt magis æquiuocæ, & diuersis modis à Theologis exponuntur, vt constat ex Damasc. *lib.* 2. *cap.* 29. & D. Thoma 1. *part. quæst.* 19. Voluntas ergo Dei absoluta, & efficax dicitur, quando Deus simpliciter vult aliquid facere; aut nulla limitatione; vel conditione subintellecta formaliter, seu virtute: siue talis voluntas procedat ex vero Dei beneplacito, siue ex præscientia alterius rei, quamuis prior voluntas vocetur à Damasc. antecedens, & posterior, consequens, & vtraque potest dici voluntas beneplaciti. Affectus autem simplex, seu conditionata voluntas, est qua Deus non vult aliquid absolute esse, aut fieri, sed vel tantum complacet in obiecto secundum se proposito, vel solum vult illud esse cum limitatione aliqua, vel conditione subintellecta ex parte obiecti, qua ratione vult omnes homines saluos fieri: quæ distinctio est aperta in nostra voluntate, & per eam potest facilè explicari in diuina, quamuis de posteriori actu soleat esse quæstio, an sit in Deo formaliter, vel tantum in virtute, & in alio quod ad ad præsens nihil refert.

Alia simplex, seu conditionata.

II. *Considerari possunt diuina & humana volũtates tendentes in idem obiectũ non considerando vnã cum habitudine ad alteram.*

Secundo est considerandum duobus modis posse diuinam voluntatem ad humanam comparari, primo ex parte obiecti, possunt enim diuina, & humana voluntas intelligi, vt volentes vnum, & idem obiectum, vel materiale tantum, vt si velint eandem rem sub diuersis rationibus, vel etiam formaliter, vt si velint eandem rem sub eadem ratione iustitiæ, v.g quæ tendentia in idem obiectum potest intelligi, etiamsi neutra voluntas aliquid de altera velit, vel disponat: quomodo etiam duæ voluntates creatæ conuenire interdum possunt in eadem re volenda.

III. *Considerari etiã possunt cũ prædicta habitudine.*

Secundo igitur modo potest diuina voluntas versari circa humanam ex parte ipsiusmet voluntatis humanæ, quomodo dici potest diuina voluntas disponens, aut prouidens de actibus voluntatis humanæ, vt quando Deus vult, vel disponit me aliquid velle, &c. hęc autem habitudo posterior potest esse multiplex. Prima est, si Deus efficaciter, & absolutè velit voluntatem humanam aliquid velle, vt fortasse voluit animam Christi velle, & acceptare mortem suam, quæ voluntas si antecedat absolutè præsciẽtiam Dei, dicetur voluntas prædefiniens: si autem sequatur, dicitur potius voluntas approbans. Secunda habitudo est voluntatis præcipiẽtis, quæ etiam in Deo est absoluta, & efficax non necessario respectu actus præcepti, sed respectu obligationis ad illum, vt cum Deus vult me teneri ad hoc, vel illud volendo quod reuera vult, & si nolit efficaciter me habere talem actum: sicut etiã è con-

1. Habitudo.

è contrario potest Deus interdum efficaciter velle, vt ego velim, non præcipiendo, neque volendo, vt ego ad id volendum tenear, de qua re dixi nonnulla 3.p.quæstione 14. Tertia habitudo esse potest diuinæ voluntatis consulentis actum voluntatis humanæ, vel saltem complacentis, quomodo Deus vult hominem eligere quod melius est, seu vt velit esse perfectus, non quidem semper efficaciter id determinando, alioqui fieret, nam hæc est voluntas illa diuina, cui resisti non potest, neq; etiam volẽdo obligare ad illud; quia multa sunt huiusmodi, quæ non sunt in præcepto: vult ergo consulendo, quia quantum est in se intendit, aut cupit, quod melius est, vt voluntatem castitatis, v.g. aut si non est melius, est tamen bonum, vult etiam illud approbando, & complacendo de tali actu, cum qua voluntate, quamuis respectu effectus non sit absoluta, & efficax, cõiuncta est voluntas Dei efficax dãdi sufficientia media: & auxilia ad habendã ta'ẽ voluntatẽ, quia sine hac non posset intelligi altera voluntas, cũ nõ posit humana volũtas huiusmodi actũ habere sine tali cõcursu, vel auxilio Dei: Vnde licet per hanc voluntatẽ Deus non velit efficaciter, vt homo velit, vult tamen efficaciter, vt homo posit velle. Quarto modo se habet diuina voluntas tantum, vt permittens aliquem actum voluntatis humanæ, quæ propriè non versatur immediatè, & in se circa ipsum actum voluntatis humanæ, vnde respectu illius neque efficax, neque inefficax, quia Deus ex vi huius voluntatis nullo modo vult talem actum; versatur ergo solum circa permissionem, & respectu illius est efficax, & multa includit, præsertim duo, vnum velle absolutè dare concursum necessarium ad talem actum: secundum velle non impedire, seu non dare auxilia, quibus impediretur talis actus. Vnde malè hæc voluntas ab aliquibus vocatur prædefiniens huiusmodi actum etiam materialem, id enim, & diuinæ bonitati, & nostræ libertati repugnat, de quo aliàs.

(Margin: 3. Habitudo; 4. Habitudo)

IV. 1. Assertio.

Ex his facilis est ad propositam quæstionem responsio. Primo enim in genere dicendum est duobus modis posse voluntatem humanam esse conformem diuinæ, primo naturaliter, vt sic dicam, seu necessario, & non voluntariè. Secundò moraliter voluntariè & ex propria determinatione. Priori modo voluntas humana est aliquo modo conformis diuinæ in genere causæ efficiẽtis, seu vt concurrenti, aut volenti concurrere cum voluntate humana, hæc cõformitas est valde imperfecta, & secundum quid, & suo modo reperitur in omni actione causæ creatæ, similiter fieri potest vt homo licet ignoret, quid Deus de re aliqua prædefinierit, vel efficaciter voluerit, velit illam, quam Deus re ipsa etiam velit, & tunc est conformitas non intenta, nec cogitata voluntariè, sed ex rebus ipsis consequens, & hic modus conformitatis nec difficultatem habet, neq; aliquid refert ad bonitatem, vel malitiam, quia, vt supra dixi, nulla conformitas ad legem, vel ad aliquid aliud, quæ solum se habet per modum relationis resultantis, confert aliquid ad bonitatem, vel malitiam, si non sit intenta: posterior autem modus conformitatis voluntatis humanæ cum diuina pertinere maximè potest ad bonitatem moralem: ad hunc autem conformitatis modũ necesse est, vt vna voluntas sit aliquo modo prior altera, nam vt vna voluntas voluntariè se conformet alteri, necesse est, vt vna comparetur ad alteram aliquo modo vt obiectum præcognitum, & volitum: ergo necesse est, vt vna voluntas sit aliquo modo prior altera saltem secundum rationem, & præcognitionem: est autem per se manifestum in præsenti materia voluntatem diuinam debere præcedere, & præcognosci, voluntatem autem humanam subsequi, quia non se conformat voluntas diuina humanæ, sed è conuerso: ergo necesse est, vt voluntas diuina antecedat, & innotescat homini, vt posit, vel debeat se illi conformari.

V. 3. Assertio. Varij modi conformitatis vel difformitatis humanæ volũtatis cum diuina.

Secundo dicendum est variis modis posse voluntatem humanam esse conformem, vel difformem diuinæ. Primo moraliter, seu vt communiter dicitur in obiecto, seu volito materiali: vt quando voluntas humana vult aliquem effectum, quem scit Deum velle. Secundo conformitas dicitur formalis, seu finalis, vel conformitas in volito formali, seu in fine, & ratione volendi, vt quando voluntas humana non solum vult aliquid, quod Deus vult, sed etiam ex eodem motiuo, & propter eundem finem, & ad hunc modum reuocatur alius, quem D. Thomas hîc ponit, & Durandus infra citandus *in section. vltima*, qui est conformitatis modus in principio, vt quando voluntas ex charitate Dei vult aliquid quod etiam Deus vult propter bonitatem suam, nam, vt D. Thomas etiam hîc notauit: hæc etiam dici potest conformitas formalis, quia nascitur ex eodem motiuo. Tertius modus conformitatis reduci potest ad causam efficientem, & potest esse multiplex. Vnus est, quando voluntas humana conformatur diuinæ, & præcipienti, quia voluntas præcipiens est moraliter mouens, & reducitur ad efficientem causam. Vnde quartus modus esse potest conformitatis ad voluntatem diuinam vt efficaciter mouentem, seu prædefinientem actum voluntatis humanæ. Quintus erit ad voluntatem diuinam, vt consulentem, seu vt propensam, & bene affectam ad aliquem actum voluntatis humanæ, quamuis illud non efficaciter velit. Vltimus, & maxime improprius erit ad voluntatem diuinam, vt permittẽtem tantum, non quidem respectu ipsius permissionis, sed respectu actus permissi. Omnes igitur hi modi sunt probabiles, qui vero sint eliciti præcepti, aut prohibiti, est explicandum.

SECTIO II.

Vtrum voluntas humana, vt recta sit, debeat conformari diuinæ & disponenti de actibus ipsius voluntatis humanæ.

HÆc quæstio est facilis, suppositis, quæ diximus, & ideo omissis opinionibus, quas referam *sectione sequenti*, dicendum primò. Voluntas humana, vt sit recta: debet conformari diuinæ, vt præcipienti: hoc est per se notum, quia voluntas diuina natura sua est superior, & habet ius, & virtutem inducendi obligationem, si eam velit efficaciter imponere, nam sicut in aliis rebus voluntas Dei est omnipotens, & efficax, ita & in homine: sed voluntas diuina præcipiens est illa, qua vult absolute imponere homini huiusmodi obligationem: ergo non potest humana voluntas esse bona, nisi sit conformis huic voluntati diuinæ; & hoc est, quod aliis verbis dicunt Theologi, voluntatem humanam debere conformari diuinæ quoad voluntatem signi, nam vnum signum voluntatis diuinæ est præceptum. I. 1. Assertio.

Sed quæres vnde oriatur prædicta obligatio, solet II.

solet enim dici nõn oriri ex speciali aliquo præcepto, sed in singulis materiis oriri ex præceptis ad illas pertinētibus, quia alias quotiescunq; homo peccaret in aliqua materia, transgrederetur duo præcepta. Vnū proprium & particulare talis materiæ, vt non furandi; alterum non discordandi à diuina voluntate, seu obediendi Deo; sed quamuis verum sit hæc duo comparari, vt generale quid ex parte obiectorum materialiū: nihilominus tamen negari non potest quin speciali titulo, & ratione teneatur homo subiicere hoc modo voluntatē suam diuinæ, quia & Deus habet proprium ius exigendi ab homine hanc conformitatem, vt quia hæc est sufficiens ratio specialis virtutis si sit per se intenta, & è contrario constituet etiam specialem malitiam, si directè, & speciali contemptu velit homo discordare ab hac diuina voluntate, iuxta superius dicta de circunstantiis generalibus: intercedit ergo hic proprium quoddam præceptum, quamuis ex parte materiæ generale sit, & quodammodo censeatur in aliis inclusum, quasi materialiter, & generice.

Quæstiũcula suborta.

III. *Obiectio.* Dices: omne præceptum manat primò à diuina voluntate; hoc autem præceptum parendi, seu conformandi se huic diuinæ voluntati; non potest ex ipsa diuina voluntate oriri, quia de hac voluntate redibit quæstio, & sic procedemus in infinitum. Respondetur in primis hoc argumento declarari, quod superius dicebamus, aliquam obligationem naturalem honestè operandi intrinsece oriri ex rebus ipsis præcisa diuina voluntate, atq; ita in præsenti ex ipsa naturali subiectione hominis ad Deum, & naturali dominio Dei in hominem per se est intrinsece necessaria ad honestatē morum, vt si Deus habeat hãc voluntatem præcipientem, vt homo se illi conformet; vnde hæc ratio præcepti non oritur primo ex voluntate diuina, sed ex natura obiectorum; ad hanc autem obligationem accedit etiam ipsa diuina voluntas, quæ cum simplicissima sit; includit omnem reflexionem, quæ à nobis excogitari potest: vnde simul vult, & teneri hominem ad aliquid faciendum: & consequenter etiam teneri ad se conformandum huic diuinæ voluntati.

IV. *Corollariũ.* Ex his autem intelligitur talem debere esse hanc conformitatem, qualis fuerit diuinæ voluntatis dispositio: interdum enim intelligi potest Deum velle obligare hominem ad volendum aliquem specialem actum, vel effectum materialem, vt sic dicam, nõ tamen ad formale, seu speciale motiuum eius, vt fortasse voluit Christum velle mortem suam, & tunc satis est conformari huic diuinæ voluntati, volendo materiale obiectum, quamuis in formali, seu ratione volendi posit esse magna varietas: si autem Deus tali voluntate sua præscriberet etiam rationem volendi oporteret etiam in illa conformari: atque idem dicendum est quando voluntas diuina vult me teneri ad efficaciter volendum aliquid, tunc enim debeo conformari habēdo talem actum efficacem voluntatis meæ: non autem repugnat huic conformitati, quod habeam inefficacem actum repugnantem per displicentiam, seu simplicem affectum, quo vel lem ne Deus id præciperet, seu vellet; cuius rei exemplum fortasse habemus in Christo Domino, & potest etiam exponi, nam si quis habeat præceptum matrimonij, etiam per expressam reuelationem diuinæ voluntatis, satisfacit volendo efficaciter matrimonium, quamuis simul habeat simplicem affectum ad castitatem, desiderans quantum est in se illam seruare, si Deus voluisset, & ratio est clara, quia posterior hæc voluntas non contradicit primæ, & potest habere honestum obiectum: quo fit, vt si Deus velit hominem ad vtrumq; obligare, id est, ad volendum aliquid simpliciter: & nullo modo nolendum etiam per actum simplicem, tunc teneatur homo neutro modo discordare à diuina voluntate, sicut in vniuersum quandocunq; dicimus hominem teneri ad non volendum aliquid, teneri conformari diuinæ voluntati, saltem per carentiam actus.

V. *2. Assertio bimembris.* Dicendum secundo. Quando Deus vult absolutè, & efficaciter hominem aliquid velle, non potest voluntas humana discordare à diuina, potest tamen habere simplicē affectum circa cōtrarium actum, seu circa carentiam illius actus. Prior pars intelligenda est de potestate in sensu composito, & ita ratio est clara, quia voluntas diuina efficax, & absoluta simpliciter frustrari non potest cum sit infinita. Vnde si homini constet Deum hoc modo statuisse ipsum aliquid velle, fieri non potest, vt per contrarium actum efficacem renitatur huic diuinæ voluntati, quia iam illi proponitur vt impossibile illud obiectum: non potest autem voluntas ferri actu efficaci in obiectum repræsentatum, vt impossibile. Sed tunc occurrit obiectio communis, voluntatem scilicet necessitari, de quo alibi latius: nunc negatur simpliciter sequela, necessitatur tunc quidem voluntas, vt habere non possit inefficacem actum contrarium propter repugnantiam obiecti, non tamen necessitatur ad habendum actum quem Deus vult illam velle, quia nulla causa est, quæ hanc necessitatem imponat.

VI. Altera vero pars conclusionis est clara ratione supra facta, quia simplex displicentia non est contraria huic diuinæ voluntati, nec Deus vult me non habere hanc displicentiam, quamuis efficaciter velit me velle aliquid, quia illa duo non repugnant: ergo ex vi illius voluntatis diuinæ non repugnat me habere hanc simplicem displicentiam, & alioqui hoc non est per se malum, quia non repugnat diuinæ voluntati, & in obiecto potest habere aliquod motiuum honestum. Sed aduertendum est hanc displicentiam non debere esse de efficacia diuinæ voluntatis, hæc enim displicentia esset intrinsecè mala ex obiecto, vt si quis desideraret resistere efficaci voluntati Dei, & illa displiceret, quia non possent huiusmodi affectus liberi non esse cōtra rationem, quia obiectum eorum est desiderare aliquid contra voluntatem Dei, versari ergo debet hic affectus circa rem ipsam nudè consideratã, aut circa ipsam voluntatē Dei, quaten⁹ liberè posset Deus velle hoc non esse, vt si homo desideret simplici affectu Deum aliquid non velle, aut, se non habere talem actum subintellecta conditione, si Deus ita vellet, atque hoc modo nulla est in hoc actu difficultas.

VII. *3. Assertio.* Dicendum tertio. Vt voluntas humana sit recta, non est necesse, vt sit conformis diuinæ voluntati inefficaciter volenti, seu cōsulenti actum voluntatis humanæ. Hæc conclusio est per se clara, vt patet in voluntate consiliorum, nam sine dubio hoc modo Deus vult homines velle suam perfectionem, vel castitatem, &c. Et tamen homo non peccat efficaciter volendo aliud ab hisce consiliis diuersum: & ratio est, quia nec Deus per hanc voluntatem inducit positiuam obligationem, quia non vult efficaciter hominem ad hoc obligare, neq; etiam obiectum ipsum talis per se, & natura sua inducit illam, cum non sit per se necessarium ad bonos mores.

Vlti-

VIII. *4. Assertio.* Vltimo dicendum, voluntatem humanam non debere conformari voluntati diuinæ sibi aliquid permittenti; sed aduertendum est quod dixi, aliud esse loqui de permissione, aliud de permisso; permissio enim non est actus voluntatis humanæ, sed est obiectum aliud voluntatis diuinæ efficacis duo includens, scilicet concursum necessarium ad actum positiuum peccati, quem Deus vult dare quātum est de se, & negationē alterius auxilij, vel prouidentiæ, qua Deus posset talē actum impedire, & non vult: & quoad hanc permissionem potest, & fortasse debet voluntas humana conformari diuinæ, si homini constet Deum efficaciter velle talem permissionem, sed hoc non spectat ad præsentem, sed ad sequentem sectionem: nam eadem est ratio de hac permissione, quæ est de aliis obiectis, quæ non sunt actus voluntatis nostræ: nam hæc permissio, vt dixi, non est humanæ voluntatis. Conclusio ergo intelligitur de actu permisso, & sic est manifesta, quia Deus volendo permittere talem actum ex vi huius voluntatis, non vult actum ipsum, non solum actu efficaci, imo nec inefficaci, quia fieri potest, vt nullo modo talis actus illi placeat: ergo talis voluntas nullam potest inducere obligationem conformitatis ad ipsam, quin potius si actus permissus ex se malus sit, malè faciet voluntas se conformando huic permissioni quoad actum permissum, imo omnis malitia voluntatis humanæ in hoc consistit.

IX. *Obiectio.* Sed contra. Nam hæc voluntas permissiua Dei includit voluntatem efficacem ipsius actus permissi, quoad positiuum, seu materiale eius, vt dicunt, imo multi putant necessariam esse voluntatem Dei efficacem prædefinientem talem actum pro materiali: ergo si homini constet de hac diuina voluntate permittente, non potest non conformari illi saltem quoad materiálem actum. Respondetur assumptum esse falsum, & contrarium, vt existimo diuinæ bonitati, nam id quod dicitur materiale in actu peccati est voluntas mentiendi, furandi, &c. Quod plane repugnat voluntati diuinæ, & reuera si Deus id ita vellet, & homini de hoc constaret, non video, quo modo peccaret in hoc se conformando tali voluntati Dei. Respondetur ergo negando assumptum: nam voluntas permittendi tantum includit illa duo supra explicata, quæ potest Deus velle etiāsi efficaciter non velit actum permissum in seipso maximè prius ratione, quam prænciat hominem illum operaturum, sed de hac re latius alibi.

SECTIO VLTIMA.

Vtrum humana voluntas, vt recta sit, debeat conformari diuinæ volenti alia obiecta extra actus ipsius voluntatis.

I. *Aliud est nō repugnare diuinæ volūtati: aliud diuinæ voluntati conformari.* In primis supponendum est ex Durand. *in* 1. *d.* 48. *q.* 2. aliud esse nō discordare à voluntate diuina; aliud positiuè illi conformari. Nam hoc secundum requirit actum, quo voluntas humana velit id, quod Deus vult: ad illud autem primum sufficit, vt voluntas non habeat actum repugnātem: hic ergo præcipuè inquirimus, vtrum volūtas humana teneatur non repugnare diuinæ, & consequenter ex hypothesi, & suppositione, quod velit habere actū circa id quod Deus vult, vtrum teneatur habere actum, quo cōformetur: nam absolutè, & simpliciter certum est non obligari hominem ad positiuam conformitatem ex vi huius voluntatis diuinæ, quia licet homo sciat Deum aliquid velle, potest sine peccato nullum actum voluntatis habere, quia nec Deus per illam voluntatem illum obligat, neque ex intrinseca rei natura, vel obiecto oritur talis obligatio.

Secundo statuendum est sermonem esse de efficaci voluntate diuina, quia de inefficaci est certum nullam esse obligationem conformitatis ad illam, vt à fortiori patet ex dictis *præcedenti quæst. conclus.* 3. II.

Tertio. Conueniunt Doctores quæstionem solum esse posse de conformitate in obiecto materiali, nam in formali certum est non posse voluntatem humanam honestè discrepare à diuina, quia ratio volendi in Deo semper est iustissima: & ideo illa, vt sic, non potest rectè displicere voluntati humanæ, quin potius omnis actus honestus voluntatis humanæ hoc ipso est conformis diuinæ volūtati in volito formali, vt D. Thomas hic significauit, non quia necesse sit, vt proximè fiat propter Dei gloriam, vt Durandus intellexisse videtur, & ideo illud impugnat, neque etiam, quia oportet elici actum humanum, aut imperari à charitate, sed quia necesse est, vt fiat sub aliqua ratione honestatis, quæ Deo placet, & quia inde fit, vt de se tendat in Dei gloriam: superest ergo agendum de conformitate solum in volito materiali. III. *Quæstio est de cōformitate in obiecto materiali.*

In qua quæstione sunt duæ opiniones. Prima negat teneri hominem ad hanc conformitatem, imo aliqui sentiunt interdum, & sæpe non esse licitam. Hæc existimatur esse opinio D. Thomæ 1. 2 *q.* 19. *art.* 9. & 10. & *q.* 23. *de Veritate artic.* 7. & 8. & *in* 1. *d.* 48. *art.* 4. vbi Richard. *art.* 1. *q.* 1. problematicè vtrumq; defendit, citatur etiam Durand. *q.* 2. *num.* 14, Sed si considerentur, quæ dicta sunt, potius indicat contrarium *n.* 15. *in fine:* in hanc verò sententiam inclinat Marsil. *q.* 47. *art.* 2. & alij antiqui. Fundamentum est, quia sola voluntas præceptiua Dei obligat hominem, sed quamuis Deus aliquid velit, non ideo præcipit homini, vt ipse idem velit, quia illa voluntas nullo modo versatur circa præceptum homini imponendum: ergo, &c. Et hinc potest concludi, hanc conformitatem aliquando homini non licere, quia interdum obiectum tale est, quod respectu hominis non deceat, nec sit illi amabile, sic enim dixit Augustinus *in Enchiridio cap.* 100. quem imitatur Anselmus *lib. de similitudinibus* aliquid Deum velle, quod non congruit homini velle, voluit enim Deus passionem Christi, quam non debuerunt velle Iudæi, vt notauit Magister *in* 1. *dist.* 48. *cap.* 3. & 4. IV. *1. Opinio negatiua.*

Secunda opinio est teneri hominem ad conformādam voluntatem suam cum diuina etiam in volito materiali: si Deus illud efficaciter vult; ita sentit D. Thom. *in* 1. *d.* 48. *art.* 4. vbi dicit volūtate deliberata debere hominem cōsentire huic diuinæ voluntati si sibi nota sit, interdum vero excusari propter ignorantiam. Idem si attentè legatur, sentit in aliis locis citatis, & Bonau. *in* 1. *distinct.* 48. vbi idem sentit hîc *q.* 2. Ægydius etiam *q.* 2. Albertus *art.* 23. & 4. Scotus, Gregor. Gabriel *ibi*, & *lectione* 68. & 69. *in Canonem*, Alexander Alensis 1. *parte quæstione* 41. *membro* 4. & 5. Altisiodorus *libro tertio: summæ tractatu* 1. *cap.* 13. *q.* 28. Fundamentum est, quia diuina voluntas est regula omnis bonæ voluntatis, & quia discordare ab hac diuina voluntate, esset diuinæ voluntati absolutè contradicere, quod est per se malum, sed, vt existimo, inter has opiniones non est magna diuersitas, nec esse potest. V. *2. Affirmatiua.*

Dicendum ergo primò. Si hoc certo constet, Deum VI.

Prima conclusio. Deum aliquid efficaciter velle, siue voluntate prædefiniente, siue consequente præscientiam alterius rei, non potest humana voluntas actu absoluto & efficaci discordare à diuina voluntate. Patet ex dictis *dubitatione præcedenti*, quia stante illa diuina voluntate impossibile est non fieri, quod Deus vult, sed voluntas humana non potest efficaci actu tendere in id, quod hic, & nunc omnibus pensatis repræsentatur, vt impossibile; ergo. Confirmatur, quia hac ratione non potest voluntas humana absoluto actu velle, vt non fuerit, quod factum est, quia iam illud repræsentatur, vt impossibile, hinc optimè dixit Augustinus 21. *de Ciuitate capite vigesimo quarto*, si Ecclesiæ constaret in particulari aliquem hominem diuina voluntate esse exclusum à regno, non posset pro illo orare.

VII. Sed quæres, quomodo potest homini de hac diuina voluntate constare. Respondent aliqui, constare ex effectibus, quia quidquid fit, Deus vult fieri. Antea vero, quam fuit non potest constare, nisi ex diuina reuelatione; sed aduertendum est effectum interdum prouenire ex sola voluntate permittente, præsertim si sint morales, & defectuosi, ideoque non semper satis esse id ad manifestandam hanc Dei voluntatem, quanquam hoc ipso, quod facti sunt, & vt sic repræsentantur, non possit iam voluntas humana actu efficaci velle, vt non sint pro eo tempore, quo facti esse cognoscuntur, quia illud est impossibile. nam, vt Aristoteles dixit, *res quando est, necesse est esse*: potest autem voluntas velle, vt non duret, si illud est possibile, quia nulla tunc est repugnantia, quoad hoc, si quoad futuram durationem, non manifestatur voluntas Dei per effectum, & vt nunc factum: sola ergo diuina reuelatio est quæ certo, & infallibiliter ostendit hanc Dei voluntatem, & adhuc in illa oportet aduertere, præsertim si sit de aliquo peccato futuro, vel dãnatione regulariter esse intelligendum in sensu conditionato, vel comminatorio, nisi aliud distinctè, & expressè contineatur in ipsa reuelatione, quod optimè declarat D. Thomas *q. 23. de Veritate art. 8. ad 2.*

VIII. Atque ex hac conclusione colligitur inutilem esse quæstionem, an liceat homini efficaci actu voluntatis suæ discordare in materiali volito ab efficaci actu voluntatis diuinæ: aut enim nota est homini voluntas Dei, aut non, si non est nota, rectè potest discordare, sic enim homo sæpe intendit consequi, quod Deus non vult dare, & ratio est, illud tunc consideratur, seu repræsentatur, vt possibile, quia consideratur secundum se, & non vt subest diuinæ voluntati, & sub ea ratione potest proponi, vt honestum: sic Abraham statuit occidere filium, & Dauid ædificare templum Dei, quæ tamen Deus nolebat: & in ipsis sanctis Angelis contingit reperiri huiusmodi voluntatis modum, vt colligitur ex Danielis *cap.* 10. si autem homini est nota hæc voluntas Dei, non potest illi resistere per voluntatem efficacem: ergo non habet locum quæstio de licito, vel illicito: addo tamen si per impossibile posset homo habere huiusmodi voluntatem, fore intrinsecè malam, & illicitam, vt à fortiori patebit ex sequenti assertione.

IX. *2. Conclusio* Dico ergo; supposita prædicta Dei voluntate ex scientia eius nota, non licet homini simplici affectu desiderare, vt talis Dei voluntas non impleatur, atque in hoc sensu non licet discordare à prædicta voluntate Dei in obiecto materiali. Hic est sensus posterioris sententiæ, & est euidens ex sola terminorum explicatione, nam hic affectus est directè repugnans efficaciæ diuinæ voluntatis. Vnde vel formaliter, vel virtute includit hunc sensum compositum, licet optare vt quod Deus vult efficaciter, non eueniat: hoc autem velle, & appetere desiderio etiam simplici est intrinsecè malum, quia est directè appetere aliquid repugnans diuinæ perfectioni, scilicet vel quod eius voluntas non sit efficax, & omnipotens, vel certe, quod mutabilis sit: deinde, quia hic affectus est directe contrarius efficaci voluntati diuinæ, quia appetit contradictorium eius, quod Deus absolute vult, vnde inuertit totum ordinem diuinæ prouidentiæ, & illam quãtum in se est, destruit. Neq; contra hoc obstat ratio in principio posita, quia hæc diuina voluntas intrinsece, & natura sua inducit obligationem non repugnandi illi prædicto modo, & consequenter secum affert voluntatem Dei præceptiuam, saltem præcepto negatiuo, qua Deus vult obligare hominem ad non repugnandum dicto modo huic diuinæ voluntati, & hic etiam patet, quod paulo ante dicebam, etiamsi per impossibile posset voluntas humana habere voluntatem absolutam contrariam huic diuinæ voluntati cognitæ, illam fore intrinsece malam, quia esset destructiua efficaciæ diuinæ voluntatis, eiq; directe contraria ex modo tendendi, & ex obiecto materiali.

Dicendum vltimo. Etiamsi homo sciat Deum aliquid velle efficaciter, potest licite affectu simplici discordare ab hac diuina voluntate in materiali obiecto secundum se considerato: hic est sensus prioris opinionis, & est omnino certus, vt satis probat exemplum Christi Domini: imo, & ipsius Dei, vt Deus est, qui simul simplici affectu vult salutem eius, quem alia absoluta voluntate vult damnare. Ratio etiam sæpe tacta est euidens, quia hæc voluntas, vt sic, non est contraria diuinæ voluntati: nam potius formaliter, vel virtute includit conditionem, *si Deus id vellet*, aut *si aliunde non repugnet*, quam significauit Christus Dominus illis verbis: *si fieri potest*: & illis, *Pater si vis*, vnde statim concludit, *Non mea voluntas, sed tua fiat*: & in superioribus conclusum est simplicem affectum vnius obiecti, & voluntatem efficacem contrarij obiecti non esse repugnantem etiam in eadem voluntate: ergo ex hoc capite hic affectus non est malus, & alioqui potest habere honestam rationem ex parte obiecti, & finis, vt per se constat: ergo, &c. X. 3. Conclusio

Sed obiici solet illud 1. *Regum* 16. vbi Deus reprehẽdit Samuelem, quia lugebat Saulem quem Deus reprobauerat. *vsque quo tu luges Saulem*, &c. Etenim ibi Samuel discordabat à prædicto modo tantum à diuina voluntate. Respondetur omissis aliquibus expositionibus illam non fuisse tam reprehensionem, quam apertiorem reuelationem diuini decreti, Samuel enim nondum intellexerat, an Deus voluntate definita, vel comminatoria tantum Saulẽ proiecisset, & ideo ita Saulem lugebat, & Deum deprecabatur, vt reuera impenderet veniam: Deus autem ibi declarat suam voluntatem fuisse absolutam, & definitam, & ita monuit Samuelem, ne lugeret Saulem prædicto modo, non tamen prohibuit quominus contristari posset de malo Saulis secundum se considerato. XI.

Sed quæritur vlterius, an non solum possit homo licite hoc modo discordare à diuina voluntate, sed etiam teneatur ita dissentiri? Aliqui ita in re sentiunt, vt Abulens. *Iosue 2. quæst. 28. & Iudic. 3. quæst. 2.* & indicant Bonauentura, Gabriel, & alij. Quæ opinio ad summum intelligenda est de præcepto negatiuo, quia hi simplices affectus, per se loquendo non cadunt in præceptum sal- XII.

tem in ordine ad futuros euentus, quia non sunt operatiui: intelligi autem potest, vt cadat in præceptum, non habere actum positiuum, quo voluntas simplici affectu ve it id, quod est malum proximi, & ex hoc capite potest intelligi præceptum non se conformandi tam diuina voluntate in obiecto materiali. Dico tamen etiam quoad hoc non esse absolutum præceptum, sed considerandum esse motiuum talis affectus, nam si quis velit id, quod Deus vult sub ea ratione, vel facta hypothesi, quod Deus id vult, vel propter hunc finem, vt voluntas diuina impleatur, numquam est prohibitus talis affectus, etiam si obiectum materiale eius sit extrema damnatio, quod Deus non vult nisi sub ratione iustitiæ punitiuæ ex præscientia peccati finalis: si autem motiuum fuerit honestum, tunc affectus erit malus, non propter conformitatem cum diuina voluntate, sed aliunde, quod est per accidens.

XIII. Atque idem respondendum est ad aliam interrogationem quæ fieri solet, esto non sit necessarium, an sit melius conformari hoc modo per actum simplicem cum diuina voluntate? Respōdetur posse esse melius interdum, interdum, vero non iuxta diuersa motiua, seu fines, qui occurrere possunt, nam quando nulla occurrit specialis ratio honesti, quæ moueat voluntatem ad huiusmodi simplicem affectum materialiter diuersum à diuino decreto, melius erit non habere illum. Item si homo intelligat ex huiusmodi affectu fore retardandum ab executione diuinæ voluntatis, interdum vero non sequitur hoc incommodum, & occurrit honestissimum motiuum ad habendum illum affectum, & tunc erit melius habere illum sicut fuit in Christo Domino, & in Beata Virgine, quando dolebat de Christi morte, quam Deum decreuisse sciebat.

DISPVTATIO XII.

De proxima regula bonitatis, & malitiæ humanorum actuum, quæ est recta ratio, seu conscientia.



SI doctrina hæc de conscientia ad singulas res morales applicanda esset, in immensum cresceret: sed hoc nō potest exactè fieri, nec sine magna confusione, quia oporteret fere omnes materias moralis Theologiæ euoluere, quæ ex propriis principiis, & circunstātiis pendent: simul ergo consulemus, & ordini doctrinæ, & breuitati temporis, generales regulas, & principia huius materiæ tradendo.

SECTIO I.

Quid sit conscientia.

I. *1. Sententia.* PRima opinio est esse aliquid ad voluntatem pertinens, scilicet aut bonam inclinationem voluntatis, aut operationem voluntatis, huic inclinationi conformem, vel difformem. Ita Henricus *quodlibeto* 1. *quæst.* 18. quem ex parte sequitur Durandus *in* 1. *distinct.* 39. *quæst. quarta.* Fundari potest in locutionibus communibus, & proprietatibus, quæ conscientiæ tribuuntur, dicitur enim conscientia mundari *ad Hebræos* 11. quod est proprium voluntatis, quæ per peccatum maculatur. Dicitur conscientia bona, 1. *ad Timoth* 4. & inquieta ad Tit. 5. *Inquietæ sunt eorum mens, & conscientia,* vbi etiam à mente dist nguitur, & communiter ita loquimur habere hominem bonam, vel malam conscientiam, quæ sunt proprietates propriæ voluntatis.

Secunda opinio, & communior Theologorum ponit illam in intellectu, & in hoc est magna varietas, nam Scotus *in* 2. *d.* 39. dicit esse habitum, vel synderesis, vel scientiæ, vel prudentiæ, D. Thomas vero *prima parte quæst.* 79. *artic.* 13. dicit esse actum: existimo tamen totam quæstionem esse positam in æquiuocatione vocis: vt verò sciamus, in qua significatione in hac materia loquendum est, II. *2. Sententia.*

Dicendum primo conscientiæ nomen iuxta frequentiorem vsum significare aliquid pertinēs ad intellectum. Ita Scholastici statim cirandi, & Patres, quos D. Thomas supra refert, Basilius *in principio Prouerbiorum,* vocat conscientiam naturale iudicatorium animæ, Damascenus *secundo libro, capite duodecimo,* vocat legem intellectus nostri, Hieronym. *Ezech.* 1. vocat synderesim scintillam conscientiæ: synderesis autem ad intellectum spectat, Origenes *libro secundo,* ad Bonauent. conscientiam vocat spiritum correctorem, & pædagogum animæ, similiaque reperies in aliis, præsertim in Hugone & Bernardo: colligi etiam potest ex illo ad Romanos 14. *Quod non est ex fide peccatum est,* vbi nomine *fidei* conscientia significatur, vt Ambrosius, & alij communiter exponunt, & significat Innocentius 3. *in capite vltimo de præscriptionibus* & Gratianus latè 28. *quæstione prima, cap. omnes.* §. *ex his, & de pœnitentia distinctione tertia, cap. quærit.* §. *illud autem.* Denique probari potest ex communi modo loquendi Scripturæ, & ex effectibus, qui conscientiæ tribuuntur, Ecclesiast. 7. *scit enim conscientia tua,* & Genes. 43. *Non est in nostra conscientia quid posuerit* id est, nescimus. Paulus ad Romanos 2. *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum,* testificari enim est potentiæ intelligentis, non vero voluntatis quæ cæca est, & cap. 9. *Testimonium mihi præbente conscientia mea:* 1. ad Corinthios cap. 12. alibique dicitur conscientia accusare, dirigere, & similia, quæ ad intellectum sine dubio spectant. III. *1. Assertio.*

Dicendum secundo conscientiæ nomen æquiuocum esse, & interdum habitum, & interdum actum intellectus significare: frequentius tamen, & magis proprie actum significare. Tota conclusio sumitur ex D. Thoma supra *prima parte, & in* 2. *distinct.* 24. *quæstione secunda, articulo quarto.* Vbi præter habitum, & actum dicit interdum significare obiectum, quomodo dicimus aperire conscientiam in confessione, id est, id quod conscientiam in homine accusabat, sic etiam dicitur bona, vel mala obiectiuè, addit etiam idem D. Thomas *quæstione* 17. *de veritate articulo primo,* interdum etiam significare intellectum ipsum, licet magis improprie, quomodo intelligi potest id quod dicitur lumen cōscientiæ nō extingui, quia licet non semper sit in actu, vel habitu, semper tamen manet lumen rationis, quod suis temporibus vrget. Idem D. Thomas *in* 2. *distinctione* 39. *quæstione tertia, articulo primo,* Bonauentura *articulo primo, quæstione prima,* Richardus *articulo* 2. *quæstione* 1. & 2. Gabriel *artic.* 2. *conclus.* 5. & 6. Durandus *quæst.* 4. Capreolus *quæst.* 1 Alensis *secunda parte quæst.* 77. & *quæstione* 137. *membro* 3. & 4. Neque oportet aliud addere, præter vsum sapientum, sicque patet vltima pars conclusionis, quæ etiam probatur ex effectibus enumeratis, nam testificari propriè fit per actum intellectus, & multo magis IV. *2. Assertio.*

obli-

obligare, quia habitus non obligat nisi adsit actuale dictamen, similiter non accusat, nec mordet, nisi actualis cognitio: hinc etiam dicitur intrinsecè malum agere contra conscientiam, quod non est verum de habitu, & multo minus de potentia. Tandem dicitur deponi conscientiam ratione actus; licet nec potentia, nec habitus deponatur: est ergo hæc propriissima significatio, & maximè deseruiens præsenti instituto.

V. *3. Assertio.* Dicendum tertio conscientiam esse actualem, & practicum iudicium intellectus discernentis de rebus agendis inter bonum & malum, turpe, & honestum præceptum, vel prohibitum. Hæc conclusio colligitur ex autoribus citatis, & aliis, quos referunt: & sequuntur Corduba *libro tertio, quæstionum quæstione prima,* Couarru. *in regula possessor. parte secunda, §. 6. in principio*, & in primis quod conscientia sit actus iudicij. Patet, quia est quædam fides, seu credulitas, vt ex Paulo retulimus. Item quia conscientia est vera, aut falsa, vt postea dicemus, quæ sunt proprie in iudicio intellectus. Denique ex effectibus positis testificandi, & accusandi, quæ non fiunt in homine, nisi quatenus illi manifestatur quid sit honestum, vel turpe: manifestatio autem fit per iudicium.

VI. Et hinc etiam constat altera pars, scilicet hoc iudicium debere esse de agendis secundum rationem turpis, & honesti, quia hac ratione obligat, vel accusat, &c. Quando vero dicimus debere esse iudicium practicum, aduertendum est interdum hoc iudicium posse versari proxime circa actionem ipsam humanam, vt hic, & nunc pensatis omnibus existimatam honestam, vel turpem, & hoc est propriè conscientiæ iudicium, quod practicum dicitur, quia iudicat de actione in particulari cum omnibus circunstantiis eius in ordine ad executionem: interdum vero potest esse iudicium de aliqua conditione, vel principio, ex quo pendet honestas, vel turpitudo actionis, vt est vtrum hæc res sit mea, vel aliena, ex quo pendet, an actio sit iusta, vel iniusta, & hoc solet appellari iudicium conscientiæ, quomodo dicitur aliquis possidere rem alienam bona, vel mala fide, seu conscientia, & hoc iudicium formaliter magis est speculatiuum, quam practicum, & interdum sufficit, vt actio mala moraliter censeatur, ideo nomen conscientiæ retinet.

VII. Atque hinc soluitur obiectio Durandi, probat enim non posse conscientiam consistere in hoc actuali iudicio practico, quia aliàs nō posset homo agere contra conscientiam, quia non potest agere contra actuale iudicium. Respondetur enim hinc potius probari oppositum, nā proprie non dicit homo agere contra conscientiam, nisi quando actu iudicat se male agere. Vnde si interdum malè agit sine tali iudicio, non dicitur proprie agere contra conscientiam, quam habet, sed quam potest, & debet habere: nego igitur nō posse hominem agere contra actuale iudicium, & practicum. Sed vt hoc intelligatur obseruandum est, aliud esse iudicare de agendis, & de obligatione, seu honestate eorum ex propriis principiis ipsius rei, vel actionis: aliud vero ex vi prioris affectus, & determinatione voluntatis, vt quando supposita intentione vnius finis iudico hoc consequenter esse faciendum; & vtrumq; iudicium potest etiā aliquid speculationis includere, quatenus aliquam veritatem manifestat, & vtrumq; etiam est practicum quatenus est de re agenda in particulari, & in ordine ad executionem: tamen primum est proprium iudicium conscientiæ, quod per se discernit honestum à turpi, & illud nullam necessitatem imponit voluntati, quia nec per se potest, neque supponit eiusdem voluntatis actum, in cuius virtute id faciat, & ideo rectè potest voluntas pro sua libertate resistere conscientiæ; secundum autem iudicium solet imponere necessitatem non absolutè, sed ex suppositione prioris voluntatis, si illa non mutetur, tamen illud non est proprie iudicium conscientiæ, quia non tam est de honestate, vel turpitudine actionis, quam de vtilitate, seu connexione cum priori affectu: legatur D. Thom. *quæstione 17. de Veritate articulo 1. ad 4.*

VIII. *Ad quē habitum spectet conscientia.* Quæri potest, si conscientia est actus iudicij, quem habitum generet, vel ad quem habitum spectet. Respondetur ex D. Thoma *locis citatis*, conscientiam in tota sua latitudine non pertinere ad vnum habitum, sed ad varios pro varietate sua, nam si iudicium conscientiæ sit certum, & verum, & sit de actione, vt practicè exercenda pertinet ad prudentiam: si vero sit de actione in communi, vel de principiis eius, pertinet ad synderesim, vel sapientiam moralem, si vero sit de conditionibus rei, potest pertinere ad fidem humanam, vel experientiam, at vero si conscientia sit erronea, vt sic pertinet ad aliquam opinionem, vel falsam fidem humanam.

SECTIO II.

Quotuplex sit conscientia.

I. *1. Diuisio conscientiæ. Conscientia præteritorū.* Ex parte obiecti materialis sumitur prima diuisio in hunc modum. Nam interdum conscientia dicitur præteritorum, interdum præsentium, interdum vero futurorum actuum. Priori modo loquimur cōmuniter de conscientia cum dicimus conscientiam examinare, & habere, vel non habere conscientiam peccati, iuxta illud: *Hæc est gloria nostra, testimonium conscientiæ nostræ:* sic enim proprie dicitur conscientia mundari, seu liberari à peccato, quomodo aiebat Paulus, *Nihil enim mihi conscius sum:* non certè quia nihil se commisisse existimaret, sed quia credebat se liberum & mundatum à culpa: quocirca licet conscientia hoc modo consistat in memoria præteritæ actionis, & iudicio illius, tamen maximè propriè dici videtur quando actus præteritus, vel moralis status ex eo relictus adhuc durare moraliter censetur, non enim dicitur homo propriè habere conscientiam peccati, solum quia iudicat se peccasse, sed quia inde adhuc timet, & iudicat se esse in peccato, atque hoc modo dici potest conscientiam respicere aliquo modo præsentem hominis statum. Secundo vero modo dicitur esse conscientia propriè de præsentanea actione, vt quando homo operatur actu iudicādo actionem suam, & hoc modo dicitur propriissimè homo agere contra conscientiam, vel obedire conscientiæ, & sic etiā propriè conscientia mordet, vel reprehendit, & fere eadem ratione. Tertio respicere potest conscientia futurā actionem, vt quando homo iudicat de his, quæ postea est acturus, & secundum hunc respectum dicitur proprie conscientia obligare: vnde secundum aliam considerationem omnis consciētia aut est præteriti, aut futuri saltem secundum naturæ ordinem, quia dictamen conscientiæ, aut antecedit actionem saltem natura, & sic respicit illam, vt futuram; aut supponit actionem, si non respicit illam, vt effectum, sed solum, vt obiectum iudicatum, & sic respicit, vt iam factam,

& vt sic licet reprehendat, accuset, vel mordeat, non tamen obligat, vel dirigit propriè, nisi quatenus ex præcepto oriri potest obligatio ad aliquid agendum. Vnde hæc conscientia præteritorum minus est practica, quia non propriè mouet ad opus; altera vero est propriè practica & regula agendorum, de qua hic est sermo, quæ vlterius subdiuidi potest in conscientiam consiliorum, vel præceptorum, aut prohibitorum, & aliis similibus modis, qui consummantur in solo materiali obiecto, possunt facilè multiplicari.

II. *2. Diuisio in conscientiã veram, vel falsam.* Secunda diuisio principalis est in conscientiam veram, & falsam, seu erroneam: cum autem conscientia erronea sit ignorantia quædam prauæ dispositionis, ad illam applicari possunt omnes diuisiones supra traditæ *quæstione sexta*: potest enim esse vincibilis, vel inuincibilis, &c. Quando autem dicimus conscientiam esse iudicium practicum, non est facile ad explicandum quid ad illius veritatem requiratur, nam Aristoteles 6. *Ethicorum capite secundo*, quem vbique imitatur D. Thomas 1. 2. *quæstione* 19. *articulo* 3. *ad* 2. & *quæst*. 57. *articulo* 5. *ad* 3. *primo contra gentes, capite* 62. & 67. distinguit inter veritatem speculatiuam, & practicam, & priorem dicit sumi ex conformitate ad rem, posteriorem verò ex conformitate ad appetitum rectum, de qua conformitate magna est controuersia inter Doctores, vt videre licet in Caietano *dicta quæstione* 57. *articulo* 5. *ad* 3. & Durando *in* 3. *dist*. 36. & latissime Corduba *libro secundo, quæstione octaua, nona, & sequentibus*, nam Caietanus, & alij dicunt esse intelligendum de conformitate ad appetitum rectum antecedentem, quibus fauet D. Thomas exponens Aristotelis dictum de iudicio practico, quod versatur circa media ex intentione finis; nam tunc est practicè verum, quando est conforme intentioni rectæ. Scotus vero illud intelligit de appetitu recto subsequente, seu iudicato per tale iudicium, & intelligit tunc iudicium esse practicè verum, quando actus appetitus qui iudicatur honestus reuera hîc & nunc est honestus respectu operantis, quamuis fortasse secundum se non sit talis, qualis iudicatur. Vnde fit etiam vt Scotus ponat hanc veritatem practicam in cognitione, vt sic; Caietanus vero negat posse esse veritatem practicam sine recto appetitu, vel antecedenti, vel etiam consequenti, si illum exigat veritas iudicij practici.

Veritas practica quod ad conscientiã spectat, qualis esse debeat.

III. Sed quanquam loquendo strictè de imperio prudentiæ, vt sic, possit inter has opiniones esse controuersia, quæ ad præsentem locum non spectat, tamen, proprie loquendo de iudicio conscientiæ, mihi videtur doctrina Scoti clarior, & verior, & vtilior, quia iudicium conscientiæ nõ tantum de actu circa media, sed etiam de actu circa finem, quia vterq; actus potest esse bonus, & malus: vnde vterque indiget regula iudicij intellectus, quæ est per iudicium practicum; vnde vterque potest esse conformis, vel contrarius conscientiæ. Ex quo tandem concluditur, conscientiam, vt sic, non posse dicere habitudinem ad appetitum rectum antecedentem, quia ille appetitus rectus necesse est, vt supponat iudicium conscientiæ, in quo sistendum est tanquam in priori, quandoquidem intellectus prior est voluntate, & in illo quidem primo iudicio conscientiæ potest esse veritas, & falsitas practica, quæ non potest sumi per conformitatem ad appetitum rectum antecedentem: ergo per conformitatem ad appetitum, qui est obiectum talis iudicij.

IV. Dices, teste Aristotele *eodem* 6. *Ethicorum*, *capite primo*, Appetitus est rectus quatenus sequitur rationem rectam; ergo si è contrario ratio est vera per ordinem ad eundem appetitum subsequentem, erit circulus. Respondetur non esse circulum, quia interueniunt diuersa genera causarum, nam conscientia est recta ex conformitate ad appetitum, vt obiectum, & rem iudicatam: è contrario vero appetitus est rectus ex conformitate ad rationem, vt applicantem debitum obiectum appetibile, & alij fortasse dicent; vt ad effectiuè mouentem. Sed vrgebis: nam hinc nulla videtur esse differentia inter veritatem speculatiuam, & practicam, quia etiam veritas practica sumitur ex conformitate ad rem iudicatam, & ad summum erit differentia materialis, quia hîc res iudicata, est actus voluntatis, in alia autem veritate speculatiua potest esse quæcumque res. Respondetur in hoc esse aliquam similitudinem, quæ est omnino necessaria: quia vtraque veritas est veritas iudicij, & cognitionis: vnde vtraque esse debet commensurata obiecto suo: solum est aduertendum, quod veritas speculatiua non causat obiectum neque efficit, vt sit ipsi conforme: iudicium vero practicè verum, si reuera tale est efficit, vt appetitus, qui ex illo nascitur sic rectus quantum est ex parte ipsius iudicij, & quia sufficienter applicat obiectum, quod voluntas prosequendo rectè tendit, & ideo hæc veritas practica non solum est cognoscitiua, sed etiam causatiua, atque ita quotiescumque appetitus, qui sequitur, honestus est, conscientia per quam regulatur vera est, & è contrario quandocumque conscientia est vera practicè, appetitus, qui ex illa sequitur, rectus erit, & hoc modo rectè dicitur veritas practica conscientiæ sumi ex conformitate ad appetitum rectum, è contrario falsitas practica sumitur ex difformitate ad eundem appetitum.

V. *Conscientia dupliciter dici potest, vera, & falsa.* Atque hinc constat dupliciter posse esse conscientiam veram, aut falsam, speculatiue, & practice, interdum enim, vel vtroque modo vera est, vel vtroque modo falsa: scilicet quando, & rei ipsi secundum se, & secundum intrinseca eius principia, & in particulari, vt hic, & nunc, comparatur ad operantem, conformis est, vel difformis: aliquando vero est vera practicè, & falsa speculatiue; quo modo conscientia, quæ vocatur erronea inuincibiliter falsa est, quatenus erronea est: est autem practice vera, quia, vt supra dictum est, appetitus, qui ex illa sequitur, reuera rectus est, vnde eius veritas est practica, quia sumitur in ordine ad appetitum sic operantis cum his circunstantiis, & cum illo habet veram conformitatem. Dices, quomodo potest idem iudicium simul esse verum, & falsum. Respondetur primo, quia hæc ad modum relatiui dicũtur respectu diuersorum, sicut simile, & dissimile. Secundo, quia si res attentè consideretur, tale iudicium conscientiæ, quod est practicum, de actione sic operantis est simpliciter verum, falsum autem, vel erroneum videtur denominari, aut solum per denominationem extrinsecam, & concomitantiam, quia fundatur aliquo modo in aliquo errore circa aliquam conditionem, ex qua pendet honestas talis actus, quia iudicium, vt diximus, solet interdum applicare conscientiam, vel dicitur certe illud iudicium erroneum, seu falsum comparatum non ad obiectum circa quod hic, & nunc versatur, sed vt comparatur ad obiectum secundum se sumptum, prout natura eius exigebat, vt quando Iacob iudicauit licitum sibi esse petere debitum à Lia, illud iudicium erat verum practice, id est, comparatum ad obie-

Conscientia practice vera quomodo possit esse speculatiue falsa.

ctum

ctum, vt hic, & nunc sic propositum, tamen comparatum ad personam Liæ secundum se, & secundum conditionem, quam in re ipsa habebat, erat falsum, quia verè non erat propria vxor; vnde ad eundem modum fieri è contrario potest, vt iudicium sit practicè falsum, & speculatiuè verum, vt si in eodem casu Iacob iudicasset non fuisse reddendum debitum Liæ, practicè enim falsum esset, licet considerata re secundum se esset verum.

VI. *3. Diuisio conscientiæ.* Tertio diuiditur conscientia in certam, dubiā, probabilem, & scrupulosam, cum enim conscientia sit actus cognitionis, & iudicij proprij, & per se, diuiditur per proprietates cognitionis; vnde sicut ex ordine ad materiale obiectum diuiditur per veram, & falsam, ita ex ordine ad formale; seu ad medium iudicandi diuiditur per certam, dubiam, probabilem, & scrupulosam. Petes, quomodo possint esse plura membra huius diuisionis, omne enim medium essentiendi solum est aut certum, aut probabile; vnde nulla videtur esse conscientia dubia distincta à probabili; nam vel includit iudicium cum formidine, & ita coincidit cum probabili, vel nullum includit iudicium, sed consistit in negatione, vel impotentia assentiendi, & ita non est conscientia. Aliunde vero videtur ibi deesse aliud membrum conscientiæ temerariæ. Vt explicetur hæc diuisio, aduertendum est ferè omnia illa membra posse duplici ratione ita denominari, nimirum, aut intrinsecè, & formaliter, vel extrinsecè, & concomitanter.

VII. *Quid conscientia certa.* Primò ergo conscientia certa propriissime dicitur, quæ est formaliter, & in suis etiam principiis omnibus talis est, vt formidinem excludat, vnde dici potest certa tam speculatiue, quàm practicè, quia etiam illud iudicium vltimum de honestate actionis certum est, & omnia etiam iudicia quæ antecedunt, & conditiones eius: &c. certa etiam sunt. *Quid dubia, & quotuplex.* Hinc secundo conscientia dubia dupliciter contingere potest: vno modo practicè in illo iudicio vltimo de actione, & hanc volo formaliter, & intrinsece dubiam: hæc tamen conscientia, vt ab aliis distinguitur, reuera non includit positiuum iudicium practicum, sed potius carentiam, vel suspensionem circa honestatem, vel turpitudinem actionis; denominatur autem conscientia vel reductiue eo modo, quo in moralibus priuatio reducitur ad positiuum, vel certe illud iudicium, quo quis interdum iudicat aliquid sibi esse agendum cum illa dubitatione turpis, vel honesti, dicitur conscientia dubia, alio vero modo illud iudicium practicum denominatur dubium solum extrinsece, quæ dubitatio non excludit certitudinem practicam in ipso vltimo iudicio, sed tantum speculatiuam circa rem aliquam, quæ ante illud iudicium supponitur, vt quando aliquis dubitans an emiserit, vel non emiserit votum, iudicat sibi esse licitum non implere: hæc conscientia est practice certa formaliter, extrinsece vero potest denominari dubia, vt dictum est. *Quid probabilis.* Atque idem prorsus est de conscientia probabili, nam interdum potest esse talis intrinsecè in ipsomet practico iudicio de honestate actionis, vt quando solum ex motiuo probabili assentior cum formidine, an hoc mihi liceat, & talis conscientia est certa practice, non speculatiue. Aliquando dicitur conscientia probabilis solum per extrinsecam denominationem, quæ non excludit practicam certitudinem proprij iudicij conscientiæ; sed speculatiuam tantum, & connotat aliquam conditionem misericordiæ, vel actionis ex qua pendet honestas actus secundum esse probabiliter cognitam, vt quando quis dubitat, vtrum contractus fuerit licitus necne? Et ex opinione tantum probabili iudicat fuisse licitum, indeque practice infert se esse securum non restituendo. Hoc iudicium tunc est formaliter, & practice certum, quamuis extrinsece, & speculatiue dicatur conscientia probabilis. Quæres quomodo in re dubia, vel probabili potest fundari certitudo? Respondetur, quia non fundatur in illo tanquam in principio, sed solum tanquam in solo simplici termino, seu extremitate syllogismi, ex quo conficitur certum aliquod principium practicum in hunc, vel similem modum. In tali dubio vel probabilitate licitum est sic operari; sed hic intercedit tale dubium: vel probabilitas: ergo licitum est, &c. illæ enim præmissæ non sunt dubiæ, vel probabiles, sed euidentes, & certæ, vel assumunt dubium, vel probabile tanquam medium, vel extremitatem syllogismi;

VIII. *Quid scrupulosa, & quotuplex.* Eodem etiam modo explicanda est conscientia scrupulosa, quæ dupliciter etiam contingit. Vno modo formaliter in ipsomet iudicio practico, vt quando homo iudicat sibi hoc esse peccatum non ex principiis certis, aut probabilibus, sed ex nimio quodam timore, & cordis anxietate cum quibusdam apparentibus principiis, & talis conscientia merito distinguitur à certa, & probabili, quia quamuis includat iudicium opinatiuum, non tamen probabile, neque enim omnis opinio probabilis est. Alio vero modo dicitur conscientia scrupulosa, quæ non excludit practicam certitudinem in iudicio conscientiæ, sed habet cum illo coniunctas quasdam dubitationes ortas ex iisdem affectibus, & apparentiis, nam quia illa certitudo tantum practica est, & aliquo modo fundatur in aliqua probabilitate vel dubitatione, ideo ex illo capite oriri possunt huiusmodi timores, vel dubitationes, à quibus hæc conscientia extrinsece denominatur scrupulosa; quæ tamen non impedit honestatem actionis, vt supra dixi. Temeraria conscientia ad hanc vltimam reuocanda est, habet enim eundem modum iudicij, quem conscientia formaliter scrupulosa: nam sicut hæc ex nimio timore propter solam apparentiam iudicat malum, quod malum non est: ita illa ex nimio affectu propter solas apparentes rationes iudicat honestum quod honestum non est, atque ita constat tota ratio illius diuisionis. Quomodo autem hic omnibus conscientiis vtendum sit ad honeste operandum, declarandum superest.

SECTIO III.

Quænam conscientia sufficiat ad honestè operandum.

1 PRimo constat aliquam requiri rectam ad honestam operationem, quo sensu docuit id D. Thomas *quæstione 19. articulo tertio*, dependere bonam voluntatem ex recta ratione, & ratio eius est optima, quia voluntas pendet ex ratione, vt ostendente obiectum, & ideo necessaria est ratio, quæ ostendat obiectum honestum, vt voluntas sit honesta. Item voluntas est potentia cæca: indiget ergo dirigente, & gubernante, vt recta tendat: hoc autem non est nisi recta ratio, quæ hoc præstat per iudicium conscientiæ: quocirca si hoc iudicium certum sit, non est dubium quin in suo genere sufficiat ad honestatem voluntatis, neque enim aliquid amplius ab homine requi-

requiri poteſt, cum & obiectum propoſitum ſufficiens ſit: vt ſupponitur, & modus etiam proponendi ſit perfectus quantum ab homine præſtari poteſt: difficultas ſolum eſt, an hoc non ſolum ſufficiat, ſed etiam requiratur ad honeſtam operationem, & ratio dubij eſſe poteſt, quia iudicium probabile ſufficit ad mouendam voluntatem, & videtur etiam ſufficere, vt rationabiliter moueatur, quia ad recte operandum humano modo ſufficit quædam moralis diligentia: neque enim ſemper tenetur homo præſtare ſummum quod poteſt: habere autem certitudinem in ſingulis actionibus, vel excedit humanam diligentiam, vel ſummam requirit, quia incertæ prouidentiæ noſtræ: ergo ſufficit probabilis cognitio. Confirmatur, nam ad male operandum non requiritur perfecta hæc cognitio: ergo neque ad bonum.

II. *Concluſio.* Dicendum primò, vt voluntas ſit recta, neceſſarium eſſe vt ſequatur iudicium conſcientiæ practicè certum de honeſtate obiecti & actionis: ita Doctores omnes, D. Thomas in 4. *diſtinct.* 37. & *quodlibeto* 8. *articulo* 13. vbi expreſſe negat ſufficere probabilem coniecturam, quod intelligendum eſt de practica probabilitate. Idem hic *quæſtione* 19. *articulo quinto & ſexto*, Caietanus *tomo primo opuſculorum tractat.* 31. *dubio* 7. Adrianus *quodlibeto* 2. Nauar. latè *cap. ſi quis autem, de pœnitentia. diſtinct.* 7. Corduba 3. *de conſcientia, quæſt.* 5. Ratio omnium eſt illud Eccleſ. 13. *qui amat periculum, peribit in illo*: nam tenetur homo in ſuis operationibus cauere quantum poteſt omne periculũ peccandi, & hoc ſenſu dicunt ſępe iura, vt *ſect.* 5. *dubio* 6. citabimus, in dubiis tutiorem partem eſſe eligendam, & ad idem applicari poteſt illud Gregorij lib. 8. epiſtola 30. *Graue eſt, & indecens in re dubia certam proferre ſententiam*, refertur *in c. graue* 11. *q.* 3. ergo, vt homo recte moraliter operetur, oportet excludere omne dubium, & periculum malitiæ: hoc autem non fit ſine iudicio certo ſaltem practico.

III. Dices hanc rationem recte probare requiri iudicium determinatũ, quod excludat dubitationem quaſi priuatiuam, non tamen probat requiri iudicium, quod excludat formidinem, nam iudicium probabile ſufficit ad excludendũ morale periculum malitiæ, quia iam pręſtat homo quod moraliter poteſt. Reſpōdetur hoc argumentum declarare practicam certitudinem neceſſariam, quia ſi cum probabili iudicio ſpeculatiuo excluditur periculum malitiæ, profecto vt homo rationabili, & humano more operetur, oportet vt hoc ipſum cognoſcat, & iudicet, ſed hoc ipſo habet iudicium practice certum de honeſtate ſuæ actionis, quia ex principiis certis iudicat hic, & nunc, ſe operari ſine periculo malitiæ. Vnde ſumitur confirmatio, nam ſemper poteſt homo facili negotio habere hanc certitudinem; quia ſi faciat moralem diligentiam, & iuxta probabilem opinionem comparatam operetur, iam eſt certus practice de honeſtate actionis. Replicabis, quamuis verum ſit, ſemper poſſe in re haberi hanc certitudinem, multos tamen eſſe poſſe ita ignorantes, qui non poſſint dubitationem, vel probabilitatem ſuam ad practicam certitudinẽ reuocare, quia neſciant reflecti ſuper ſuam actionem, & diſpoſitionem. Reſpondetur, quamuis ſint multi, qui neſciant explicare hanc certitudinem per ſua principia, nec reducere illam ad ſyllogiſticam formam, tamen vix poſſe aliquem reperiri, qui ratione vtatur, & tamen de ſuis actionibus neſciat iudicare abſque hæſitatione, & formidine ſe bene, & ſecure operari, quando iuxta cognitionem, quam aſſequitur, bona fide operatur, quod honeſtum videtur, & qui hoc iudicium ferre non poteſt, merito dici poteſt non operari ex perfecta humana deliberatione.

IV. *Qualis certitudo requiratur in iudicio vt voluntas ſit recta.* Vnde etiam intelligitur, qualis ſit hæc certitudo, quam requirimus, duplex enim diſtingui ſolet: vna ex medio, & proportionata motiuo iudicandi, altera ex parte ſubiecti, quæ potius temeritas quædam, vel pertinētia dici poteſt, quia excedit proportionem medij ex voluntaria adhæſione. Dicendum itaq; eſt priorem certitudinem hic requiri. Ratio eſt, quia hæc debet eſſe certitudo prudentiæ; quæ eſt certitudo virtutis intellectualis, huiuſmodi autẽ certitudo ſemper oritur ex medio, ſeu principiis propriis. item certitudo, de qua agimus, habet coniunctam fallibilem veritatem, quia actus, qui ſequitur ex hoc iudicio, infallibiliter eſt honeſtus: certitudo autem ex parte ſubiecti tantum non habet coniunctam infallibilem veritatem.

V. *2. Concluſio.* Dicendum ſecundo ad malam operationem nō requiri iudicium certum de malitia, ſed ſatis eſt, quod homo voluntarie operetur ſine iudicio certo de honeſtate. Hoc eſt certum ex principiis ſupra poſitis, nam bonum requirit cauſam integram, & ideo poſtulat certam regulam & directionem: ad malitiam vero ſufficit quicunq; defectus. Item ad bonum non ſatis eſt operari, ita, vt accidere poſſit actionem eſſe bonam, niſi periculum malitiæ caueatur. Ad malum autem ſatis eſt ſe voluntariè exponere morali periculo malitiæ; & ideo hoc ipſo, quod quis dubitet de bonitate actionis, vel malitiæ, ſatis eſt, vt male operetur. Dices hoc ipſo, quod habeat tale iudicium, quaſi ſpeculatiuum, poteſt habere iudicium practice certum, quod ſic operando male agit. Reſpondetur verum eſſe ita poſſe haberi hoc iudicium, tamen non eſt neceſſe, quod illud actu habeat, ſicut neceſſarium eſt ad bonitatem.

VI. *Ad malitiā an requiratur actuale conſcientiæ iudicium.* Vnde obiter expeditur aliud dubium ſupra tactum, quod hic attigit Medina *quæſt.* 19. *articul.* 6. ſcilicet an ad malitiam requiratur actuale iudicium conſcientiæ? Aliqui enim illud poſtulant, vel determinatè de ipſa malitia, vel ſaltem de dubitatione, & ambiguitate malitiæ, & bonitatis ipſius. At vero Medina reſpondet, non ſemper requiri, quod mihi videtur verum de formali, & actuali iudicio honeſtatis, & turpitudinis, aut dubitationis de illis, quia ſufficere poteſt voluntaria carentia iudicij certi, ſeu quod idem eſt, voluntaria applicatio ad operationem ſine tali iudicio, vt patet ex ſupradictis de inconſideratione voluntaria, & per hæc reſponſum eſt rationi dubitandi in principio poſitæ.

SECTIO IV.

Quod iudicium conſcientiæ ſufficiat ad inducendam obligationem homini, vt operetur, vel omittat, præſertim ſi erret conſcientia.

I. *Conſcientia de ſe habet quod obligationem inducat.* PRimò quòd conſcientia de ſe habeat obligationem inducere, res certa eſt, & communis Theologorum, quos referam, & ſumitur ex illo Pauli ad Romanos 14. *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, id eſt: quod non eſt ſecundum conſcientiam, vt conſtat ex ipſo contextu, & ex omnibus ſeu Græcis, ſeu Latinis exponentibus, & ex Pontificibus ſupra relatis: vnde licet Hieronymus, & Beda, & Auguſtinus 4. *contra Iulianum capite* 3. interdum exponant de fide infuſa, tamen non excludunt priorem expoſitionem; ſi ergo non agere ſecundum conſcientiam eſt peccatum, conſcientia obligationem inducit, nam omne peccatum eſt contra aliquam obligationem, atque idem colligitur ex illo ad Galatas 5. *Teſtificor omni homini circumcidenti ſe, quia debitor eſt vniuerſæ legis fa-*

gis faciendæ, scilicet ratione conscientiæ, atque idem sumitur ex *capit. literas, de restitutione spoliatorum, capit. vltimo, de præscriptione. capit. per tuas 2. de symonia. capit. inquisitioni, de sententia excommunicationis, & capit. si Virgo 34. quæstione 1.* Ratio vero est eadem quæ supra tacta est, quia voluntas est cæca potentia, quæ per se non potest percipere obligationem legis; obligatur ergo media ratione, quam ideo supra diximus legem indicantem. Vnde recte D. Thomas hic *quæstion. 19. artic. 5.* dicit, conscientiam non proprie obligare tanquam per se causam, sed tanquam applicantem legem superioris, seu subiectum natura sua inducens talem obligationem.

II. *Requiritur tamen vt conscientia iudicet rem non solum esse bonam, sed etiam necessariam ad honestatem.* Sed superest explicandum quas conditiones requirat conscientia, vt obliget, & potissimum dubium est an requirat veritatem, & certitudinem: ex dictis n. sequitur, vt conscientia obliget, necessarium esse, vt in obiecto obligationē proponat, ita vt nō solum iudicet aliquid esse bonū, sed etiam necessarium ad honestatem, potest n. conscientia obligare vel ad omittendum, vel ad faciendum: & ad hoc ex parte obiecti satis est, vt contrarium proponat tanquam malum, quia omne malum cauendum est natura sua, & vitandum. Vel potest obligare ad aliquid faciendum: idq; dupliciter, scilicet vel quoad exercitium actus, & ad hoc necesse est, vt iudicem me teneri hic & nunc ad hoc faciendum: vel quoad specificationem tantum, vt si iudicem quamuis non tenear orare, v.g. tamen si orare velim, debere orare attente, vel alio modo, & tunc etiam necesse est, vt illam conditionem proponat tanquam necessariam ad honestatem, & ratio generalis est, quia, vt dixi, conscientia non obligat nisi vt applicans legem, seu obligationem, quæ ex obiecto nascitur: ergo necesse est, vt proponat obiectum, vt inducens obligationem, vel ex se, vel ex superioris mandato. Confirmatur, nam hac ratione iudicium etiam de meliori bono, non inducit obligationem, neq; facit contrariam omissionem malam: atq; hinc vlterius extra controuersiam est quando hoc iudicium consciētiæ est verum, quia nimirum in re est illa lux, quam cōscientia proponit, tunc sine dubio inducere obligationem, quia concurrunt omnia, quæ desiderari possunt tam ex parte causæ per se, quam ex parte applicationis. Difficultas est quando conscientia applicat legem, quæ in re non est, prout dicitur fieri in conscientia erronea, in quo sunt varii modi dicendi.

III. *Conscientiā erroneam non obligāre.* *1. Opinio.* Prima opinio absolute negat huiusmodi conscientiam inducere obligationē, vt refert Glossa *cap. omnes. §. ex his 28. q. 1.* & potest ita suaderi ex Caietano hic *art. 5. & 6* quia conscientia, vel obligat ratione legis, quam applicat, vel ratione acceptationis: sed hæc conscientia non obligat priori titulo, quia reuera non applicat legem, neq; etiam posteriori, quia pendet hæc ex voluntate hominis habentis talem conscientiam, quia suo arbitrio potest illam non acceptare, sed deponere, vt Caietanus *ibi* dicit.

IV. *2. Opinio.* Secunda opinio distinctione vtitur, potest n. conscientia proponere obligationem, quæ in re non est, quāmuis etiam non sit in illa prohibitio: vt quando rem indifferētem, vel etiam bonam, quæ tantum est sub consilio, proponit vt præceptam, & necessariam, & tunc dicitur obligare, quia nulla est maior vis, quæ possit talem obligationem impedire. Aliquando vero potest conscientia proponere, vt obligatoriam rem malam, seu prohibitam, & tunc negant obligare, quia nō potest habere vim contra legem superiorem, nec fieri potest, vt obliget conscientia ad malum: ita refert D. Thom. *hic*, & ex parte indicat Alensis *2. p. q. 137. membr. 3. art. 1.* tamen D. Thom. vocat hanc opinionē irrationabilem, id est, non consequenter loquentem, quia si in priori casu conscientia obligat, ideo est, quia proponit apparentem legem vbi non est, & voluntas hominis, sicut non mouetur ex his, quæ in re sunt, sed quæ sibi apparent, ita etiam non obligatur nisi iuxta legem cognitam veram, vel apparentem; sed æque potest ratio proponere apparentem legem circa rem malam, vel prohibitam, sicut circa indifferentem, vel bonam, vt circa mendacium: ergo eadem est de vtroque ratio.

Tertia opinio negat, hanc conscientiam obligare, sed ligare. Ita Durand. *in 2. d. 39. q. 5.* & idē fere sentiunt, qui dicunt obligare non simpliciter ad id, quod proponit sed disiunctiue, scilicet vel vt talis conscientia deponatur, vel vt fiat, quod proponit, quomodo etiam loquitur Alensis *supra*, & hæc opinio parum differt à communi, non tamen est cur negetur modus loquendi. Vt tamen melius procedamus, distinguamus hanc erroneam conscientiam in inuincibilem, & vincibilem, seu voluntariam. V. 3. Opinio.

Dicendum primo, conscientiam, quamuis erret, si inuincibilis sit, absolute, & simpliciter obligare. Ita D. Thom. *hic*, & reliqui Doctores *in 2. d. 39.* Bonauent *art. 1. q. 3.* Richardus *art. 1. q. 3.* Gabriel *art. 3.* Ochamus *in 3. q. 3.* Henricus *2. 2. quodlib. 1. q. 18.* Anton *1. p. tit. 3. cap. 10. §. 4.* Adrianus *quodlib. 4. art. 2.* Almaynus *tractat. 1 moralium cap. 5.* Corduba *q. 4.* & à fortiori patet ex locis Pauli supra citatis, loquitur enim de conscientia errante. Vnde ad Roman. 14. *Qui infirmus est*, (inquit) *solus manducet*, & supra, *scio in Domino, quia nihil est commune per ipsum nisi ei, qui existimat aliquid commune esse*: alio vero loco sermonem habet de his, qui post Euangelium putabant circumcisionem esse necessariam, 1. ad Corinth. 8. *Conscientia eorum cum sit infirma polluitur.* VI.

Ratio vero est supra tacta, quia cū homo per rationem obligetur, iuxta modum, & mēsuram suæ cognitionis obligatur: ergo si faciēdo, quod in se est, prout ad inuincibilem conscientiam requiritur, adhuc iudicat aliquid esse præceptum, obligatur ex vi talis iudicii. Secundo, quia ille non potest honeste agere cōtra talem conscientiam, illa durante, ageret enim temere, & voluntarie amplecteretur id, quod sub ratione mali proponitur, neq; etiam potest illam deponere, quia supponitur esse inuincibilis, vt infra dicam: conscientia enim non potest deponi, ita vt hominem excuset, nisi ex prudenti, & sufficienti iudicio fiat, quia alioqui esset euidens periculum errandi: in casu autem, de quo agimus, non potest interuenire huiusmodi motiuum, alioquin non esset ignorantia inuincibilis. Tertio, quia huiusmodi conscientiæ iudicium est practice verum, & certum, quia cum procedat ex ignorantia inuincibili speculatiua, reducendum est ad principia practica certa: ergo hic, & nunc vere obligat, sicut per ipsum iudicatur. VII.

Atque hinc infertur primo actum illum, quo voluntas se conformat huic conscientiæ, esse bonum, imo & eiusdem virtutis, cuius esset, si re vera obiectum à parte rei tale esset, vt si ex hac conscientia erronea aliquis iudicet, se teneri ad mentiendum, vt proximo periclitāti subueniat, ille actus voluntatis erit vere actus misericordiæ: patet a fortiori ex dictis, quia si homo simpliciter obligatur ad illum actum, ergo est bonus. Item ille homo non peccat in eo actu: ergo bene operatur. Item illa conscientia est practicè vera: ergo appetitus illi respondens est rectus VIII. 1. Corollar.

Tandem, quia obiectum in re ipsa non specificat, sed vt proponitur: hîc autem sufficienter, aut prudentia proponitur, quia sub ratione honesti; ergo, &c. Hîc vero occurrebant difficultates ad alias speciales materias pertinentes, vt de fide, vtrum possit ex ignorantia inuincibili haberi actus fidei, vel piæ affectionis circa falsum. Item an liceat de tali actu gaudere, quod tractatur in materia de peccatis, & delectatione morosa. Item, an liceat consulere de quo in materia de correctione fraterna, & de confessione.

IX. *2. Corollar.* Secundo sequitur ex dictis in huiusmodi casu obligationem illã oriri ex vi præcepti illius virtutis, ad quam pertinet talis actus, vt in prędicto casu de mendacio, obligatio nascitur ex præcepto misericordiæ, quod obligat hominem quotiescumque sufficienter existimat in re subesse sufficienter necessitatem proximi, cui potest commode subuenire, & idem est in similibus. Vnde facile soluitur difficultas in contrarium, quia tunc homo formaliter non obligatur ad malum qua malum, sed ad bonum, vnde si quid malitiæ videtur reperiri in exteriori actu, est materialiter, vt est quoddam materiale obiectum, non vero quatenus est actio humana. Vnde etiam non proprie sequitur obligari hominem contra legem Dei, cum obligetur ad actum virtutis: materialiter autem videtur esse obligatio contra quandam Dei legem, quæ tunc non obligat, quia excusatur homo per ignorantiam, & per aliam fortiorem Dei legem obediendi prudenti conscientiæ.

X. *2. Assertio.* Dicendum secundo, si conscientia erret ex ignorantia voluntaria, tenetur homo adhibere diligentiam, vel ignorantiam talem tollat, vel inuincibilem reddat, quod si hoc non faciat, tenetur conscientiæ obedire, & obediendo non euitat culpã. Conclusio proprie procedit, quando huiusmodi conscientiæ iudicium est de actu in se malo, vt in exemplo de mendacio: nam si actus esset bonus, vel indifferens, errorque tantum esset circa obligationem, non tenetur homo expellere hanc ignorantiam si tali conscientiæ vult obedire, atque hoc modo probatur facile prima pars conclusionis, quia homo habens huiusmodi conscientiam, non solum est in periculo peccãdi, sed etiam in perplexitate, nam durans in eo statu, quicquid faciat peccabit: ergo tenetur adhibere diligentiam, vt ab eo statu exeat.

XI. Vnde probatur secunda pars, quia homo debet ratione regi: ergo si hîc, & nunc per rationem iudicat se teneri ad aliud quandiu non mutat dictamen rationis: neque ad hoc adhibet diligentiam: cogetur tale dictamen sequi, quia alias, & temere, & sine ratione resisteret, & prosequeretur actum existimatum malum, & reuera in hoc casu loquitur Paulus *citatis locis:* præsertim ad Galat. agit enim de illis, qui ex errore culpabili volebant circuncidi, & ita hæc est etiam communis sententia Doctorum, quos supra citaui, & D. Thomæ *quæstione decima septima, de veritate:* videri etiam potest Couarr. 1. *variarum capit.* 1. nec Durandus in re differt, cum dicit hanc conscientiam ligare, quia non loquitur de materiali vinculo sed de morali, quod non est nisi obligationis cuiusdam, quia hæc non est immediate ad operandum, nec simpliciter, sed ex suppositione, quod homo non adhibeat diligentiam, & quia etiam tunc ita hominem obligat, vt reddat eum perplexum, ideo ad hoc distinguẽdum vocauit hoc potius ligamen quoddam, quam obligationem: res tamen vna, & eadem est.

Vltima pars conclusionis patet ex supradictis, quia illa ignorantia est voluntaria: ergo & malitia obiecti, seu exterioris actus: ergo voluntas non excusatur à culpa, neque est inconueniens hominem esse perplexum ex negligentia sua. legatur Gregorius 32. *moralium cap.* 18. & habetur in cap. Nerui *dist.* 13. XII.

Sed quæres primo, an in eo actu interiori tunc sit aliqua bonitas ex obiecto saltem. Respondetur actum illum simpliciter non esse bonum, quia ad minimum caret debita circũstantia, & debito modo operandi: an vero cum hac malitia possit haberi aliqua bonitas supra dictum est, imo addit Ochamus *supra* in illo actu esse duplicem rationem peccati, vnam omissionis debitæ diligẽtiæ, alteram commissionis peccati existimati: sed hoc non est necessarium, quia illa omissio non est mala, nisi quatenus est causa talis commissionis. Quæres secundo, in ea perplexitate, quid sit minus malum, seu quid potius eligendum, agere contra talem conscientiam, vel secundum illam, de quo late Corduba *quæstione quarta*, *dubio secundo.* Dicendum breuiter non posse regulam generalem dari, quia interdum vnum potest esse grauius, interdum aliud, pro ratione actionum, & præceptorum, & conscientiæ, seu existimationis operantis. Loquendo tamen ex genere, maius malum videtur agere contra conscientiam, quia tunc homo magis directe amplectitur malitiam existimatam, seu cognitam. XIII.

Atque hinc sequitur primo agere contra conscientiam in vniuersum esse intrinsece malũ, vt recte D. Thom. *quæstion.* 19. *art.* 5. & probant omnia adducta: addit vero Almaynus *tractatu* 3 *moralium capit.* 15. ex dispensatione Dei hoc posse licere, quod probabile existimat Corduba *quæst.* 10. licet probabilius oppositum, quod mihi videtur certũm cum Adriano *quodlibeto* 2. *articul.* 3. quia vel illa voluntas Dei sit nota homini, & sic faciet mutare conscientiam: si autem non est nota voluntas, retinebit eandem malitiam, nam voluntarie amplecteretur quod existimat non licere: an vero hæc circunstantia agendi contra conscientiam, addat nouam malitiæ speciem, vt putauit Angelus *capit.* 7. *moralium*, vel saltem malitiam notabiliter aggrauantem, & in confessione aperiendam, vt iudicauit Adrianus *in* 4. alibi in materia de confessione tractandum est, in vtroque enim pars negatiua est verior, quia huiusmodi circũstantia solum facit actum esse magis directe voluntarium: satis ergo erit declarare speciem peccati. XIV. *Agere contra conscientiam præsentem est intrinsece malum.*

Secundo sequitur agere contra conscientiam præteritam, mutando illam, non esse intrinsece malum, sed potius valde conueniens sæpe ad vitandum malum: ratio est, quia huiusmodi mutatio conscientiæ sæpe est rationabilis, & necessaria, imo ad hoc adhibetur diligentia: vt noua ratione, vel autoritate inuenta, veritas cognoscatur, & si oportuerit prius iudicium mutetur: ergo hoc, per se loquendo, bonum est. Mutato autem iudicio, iam non est regula voluntatis illud, quod præcessit, sed quod adest: ergo non male facit voluntas discordando à priori iudicio, imo ad hoc sæpe tenebitur, si hoc dictetur per iudicium, seu conscientiam præteriti formatam. XV. *Agere contra conscientiam præteritam aliquando licet.*

Tertio intelligitur quid sit deponere cõscientiam, & quomodo liceat, vel etiam sæpe necessarium sit ad malum vitandum, vt omnes Doctores docent, nam deponere nihil aliud est, quã mutare iudicium, vel speculatiuum simul & practicum, vel saltem practicum, quasi suspẽdendo iudi- XVI. *Deponere conscietiam quid sit.*

iudicium speculatiuum, & non applicando illud ad opus, vt bene Caietanus *art.* 5. qui tamen non recte dicit, hoc posse fieri ad libitum hominis, nam reuera sic temere fieret, & moraliter se exponeret homo infinitis periculis peccandi. Debet ergo fieri ex sufficienti aliqua autoritate, vel ratione, vel per sufficientia principia practica, per quæ homo sibi rationabiliter persuadet hic, & nunc licite posse non operari iuxta tale iudicium speculatiuum, & tūc fit deposita conscientia formaliter alia, quæ & ad malitiam excusandam, & ad bene operandum sufficiens erit, vt ex dictis patet.

SECTIO V.

Quomodo possit homo licite operari cum conscientia dubia.

I. *Dubium in quo proprie consistat.* DVbium consistit in quadam mentis ambiguitate, & voluntaria iudicii suspensione, non solum quoad exercitium: hoc enim non est satis ad dubitandum: nam circa res certissimas possumus cōsiderationem, vel iudicium suspendere, sed etiam quoad specificationem, quia nimirum volūtas non determinet intellectum ad alteram partem, quia non inuenit sufficientem rationem: vnde non videtur hæc dubitatio includere solam carentiam actus circa rem de qua dubitatur, vt existimauit Cano 12. *de locis cap.* 10. sed etiam cognitionem, seu iudicium quasi reflexum, de insufficientia medii, seu rationis ad assentiendum, & hoc modo dubium interdum includit errorem, vt in eo qui dubitat de rebus fidei deliberate, quomodo dixit Augustinus *in Enchyridio. cap.* 17. falli eum, qui iudicat incerta ea, quæ certa sunt: interdum vero potest esse hoc dubium sine errore, vt quando reuera non subest sufficiens ratio determinans intellectum, quod potest contingere, vel propter negationem medii in vtramque partem, vt, an astra sint paria: vel propter rationes vtrinque probabiles cum tanta æquitate, vt intellectus merito dubitet, & suspendat assensum.

II. *1. Conclusio.* Primo igitur certum est, quando huiusmodi genus dubij interuenit in ipsomet iudicio practico, quo voluntas determinanda est ad honeste operandum, tunc non posse conscientiam hoc modo dubiam sufficere ad honestam operationem, quod docent omnes Theologi citati, & citandi, & constat ex dictis *sect.* 3. nam hæc dubitatio excludit certitudinem practicam de honestate actionis, quam supra diximus esse necessariam ad bonam operationem: ergo conscientia sic dubia formaliter, & intrinsece non potest sufficere ad bene operandum. Vnde fit quoties cumque homo dubitat hoc modo, an actio sit bona, vel mala; in omissione autem nullam malitiam timet, teneri semper ad omittendam talem actionem, de quo videri possunt Adrianus *quodlibeto* 2. Syluester *Confessor* 3. §. 10. Corduba *lib.* 3 *quæst.* 4. & 5. Nauarr. *cap. si quis autem, de pœnitentia distinct.* 7. ex quo textu potest hoc confirmari, & ex *capit. ad audientiam, de homicidio,* & ex aliis decretis, quæ constituunt illam regulam, *In dubiis tutiorem partem esse eligendam, capit. iuuenis, de sponsalibus. cap. significasti* 2. *de homicidio, & capit. habuisse distinct.* 33. nam hæc regula potissimum verum habet, quando dubium est practicum, & ratio est clara, quia tunc non licet operari cum tali dubio, quia exponit se homo periculo peccandi: ergo omnino debet cessare, cum illa via certa sit ad vitandum omne periculum. Aliqui autem limitant hanc regulam, quando ex tali omissione sequitur graue aliquod damnū, quia videtur nimis graue obligare tunc hominem ad sustinendum certum damnum propter dubium incertum: sed formaliter ac proprie, nulla est possibilis limitatio, quia operari cum tali conscientia semper est intrinsece malum, vt ostensum est: fieri autem potest, vt per occurrentes circunstantias licitum sit homini practice deponere tale dubium, & definite iudicare stante hac cognitione, & hoc periculo hic, & nunc non esse malum sibi exercere talem actionem, & ita semper oportet, vt saltem per principia extrinseca, vel per aliorum autoritatem determinetur homo ad hoc iudicium.

Sed quid si vtrimque est dubium de malitia tam in agendo, quam in omittēdo, vt si dubitat, an sit malum omittere Missam propter vrgens præceptum, aut è contra, an sit etiam malum illam audire propter impedimentum, quod apparet necessarium. Respondetur debere hominem tunc inquirere, vel per rationem, vel per aliorum doctrinam: quod si non possit, & per se ipsum debeat breui tempore determinare, si bona fide faciat, quod potest & id eligat, quod minus malum videtur, non peccabit: semper tamen debet in ipso practico, & actuali exercitio operis, hoc sibi practice persuadere, & ratio est, quia si homo faciat moralem diligentiam, & bona fide procedat, non potest esse perplexus, vt necessario debeat malum operari, imo addo etiā, si culpa sua incideret in eam perplexitatem, quia potuit prius doceri, & præueniri, & negligenter omisit, postea tamen si secundum præsentem dispositionem, & occasionem faciat, quod potest, non peccabit iterum, quia præterita negligentia non potest inducere necessitatem peccandi de nouo, quia semper potest homo, & de præterito peccato dolere, & secundum præsentem statum prudenter operari, humano modo considerando grauitatem vtriusque præcepti: & eligendo quod magis conueniens, vel minus malum videtur. III. *Quæstiuncula suborta.*

IV. *2. Conclusio* Secundo certum est conscientiam practice certam, quamuis extrinsece dubia sit in aliquo principio speculatiuo, vel in cognitione alicuius rei, ex qua videtur pendere honestas actionis, nihilominus sufficere ad honeste operandum, dummodo vere sit certa, & ex certis principiis elicita: ita omnes autores citati, & colligitur ex *cap. Dominus. de secundis nuptiis,* & ex cap. *Inquisitionis. de sententia excommunicationis,* & ex Augustino 20. *contra Faustum capit.* 24. & habetur in *cap. Quid culpatur vigesimo tertio, quæstione prima,* vbi Glossa refert alia iura, *& in capit. Quid ergo, vndecimo, quæstione* 3. Ratio est, quia regula voluntatis humanæ est conscientia practica: ergo si illa certa, & vera, & necesse est, vt appetitus illi conformis sit rectus, potest autem esse certa non obstante dicto dubio speculatiuo, vt supra declaratum est, atque ratio huius rei sumitur ex ipsa naturali hominis conditione, quia sæpe est illi impossibile iudicare, quid in re verum sit, cum tamen illi moraliter necessarium sit nihilominus operari: ergo oportet, vt saltem practice possit determinari.

IV. *Quomodo non obstante dubio extrinseco possit formari conscientia certa?* Difficultas est, quādo, aut quomodo, non obstante huiusmodi dubio, possit homo formare hanc conscientiam certam, in hoc dubio: Mihi licitum est hic & nunc hoc facere: & ratio dubii esse potest, quia vera sæpe dicunt, in hoc dubio tutiorem partem esse eligendam: aliunde vero est durissimum, hominē semper ad hoc obligari, alioquin deberet semper vel ieiunare, vel restituere, &c. Quoties dubitat, an hoc teneatur,

nam

nam securior erit, si id faciat: vnde alia iura dicunt: In dubijs meliorem esse conditionem possidentis *capit. cum sit, de regulis iuris in 6. capit ex literis, de probationibus.* Et tamen non semper ius possidentis est tutius, nam qui dubitat de voto omisso, possidet suam libertatem, & tamen tutior erit, si illa priuetur, & seruet votum. Denique in hac re morali est infinita varietas, & interdum cum dubio aliquid licet, interdum non licet, vt si dubito de hac persona, an sit legitimus superior, licet illi non obedire: si autem certus sum esse mihi superiorem, & hîc & nunc dubito, an mihi iuste præcipiat, regulariter debeo illi obedire; qua igitur regula vtendum erit, & vna quidem generalis est, prius quam liceat cum dubio hoc operari oportere, vt tale dubium fiat inuoluntarium, & inuincibile per sufficientem diligentiam ad expellendum illud, quia alias dubium non prouenit ex rebus ipsis, sed ex voluntate hominis, & ita illi tribuetur, quidquid mali acciderit, & omne periculum eius, tamen adhuc postquam dubium factum est inuincibile, sufficienter est moralis ambiguitas posita.

Concinit autor in tomo de leg. lib. 1. cap. 9. num. 10.

VI. Tertio igitur regula hæc generalis assignari posse videtur in vnaquaq; actione, quę pendet ex huiusmodi dubitatione: id esse agendum, quod iuxta materiæ exigentiam, & negotij qualitatem minora habet incommoda omnibus pensatis. Hoc inde patet, quia iudicium practicum conscientiæ, vt supra dixi, prudentiale est, sed proprium prudentiæ principium est in singulis actionibus id esse agendum, quod minus habet incommodi, atque hoc modo hîc etiam verum habet illud principium: In dubiis tutior pars est eligenda: applicare vero hanc regulam ad singulos actus munus est potius prudentiæ, quam scientiæ, pendet enim ex singularibus contingentibus, quæ non cadunt sub scientiam: tamen vt magis in particulari ostendamus aliquam viam applicandi hanc regulam, distinguere possumus duplex dubium: vnum iuris: vt, an hoc sit præceptum, necne. Aliud facti; vt, an res sit mea, necne? & circa vtrunque, sunt pauca notanda.

VII. Circa dubium iuris est aduertendum variis modis posse contingere; primo, quia simpliciter dubitatur de tota lege quoad exercitium: id est, an sit lata, necne. Et tunc generalis regula est non obligare. Ratio peti potest ex illo principio quod in dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam; vel certe ex illo, quod in materia notandū est, quod lex non obligat nisi sit sufficienter promulgata: quā diu autem rationabiliter dubitatur, an lata sit, non est sufficienter promulgata. Secundo vero quamuis constet legem esse latam, dubitari potest de sensu eius, & idem est dicendum per eandem rationem, nisi quod in eo casu ad expellendum dubium recurrendum est ad superiorem, si facile fieri potest. Tertio cum constet de lege, & de sensu eius, dubitari potest, an in hoc casu particulari obliget, & tunc generalis regula est, si nulla sit sufficiens ratio, probabilisque ad excusandum, tunc obediendum esse legi, quia ipsa vel superior continet ius suum, quod maxime seruare oportet cum ad commune bonum pertineat, de quo lege D. Thomam, & Caietanum supra *quæst* 97. *art* 2. & 2.2. *quæst.* 120. *artic.* . & Sot. *lib.* 6 *de iustitia quæst.* 6. *art.* 8. Nauar. *in simili cap.* 12. *Manualis n.* 55. Corduba *in summa Hispan. quæst.* 147. Dubitari potest quarto de obligatione legis propter aliam legem occurrentem, & in hoc seruandum est, quod in prima conclusione huius sectionis notauimus. Vltimo dubitari potest de iure, quoad specificationem, vt sic dicam, id est, an iustum sit præceptum, quod dubium ex duplici capite oriri potest, primo ex defectu iurisdictionis, vt quando non dubitatur, quin actio præcepta sit honesta, sed an excedat potestatem superioris, & in tali dubio etiam obediendum est legi, quia suppono esse certum hunc esse superiorem, atque ita possidere ius suum. Item quia ad bonum commune hoc expedit, alioquin vix possent homines gubernare, lege Bonauent. *in 2. distinct.* 39. *articul.* 1. *quæstion.* 3. Paludanum *quæst.* 4. Adrianum *quodlibeto* 2. *quæst.* 2. Angelum, & alios *verbo Obedientia:* Sotum *in relectione de secreto, membro* 3. *quæstion.* 2. Aliud caput huius dubitationis est ratione rei præceptæ, quia dubitatur, an liceat, vel non liceat, expediat, necne. Quod quidē potest contingere duobus modis, primo quia ante latum præceptum iam erat illa dubitatio, vt quando in die ieiunii ego dubito, an habeam sufficientem causam excusantem, & tunc non est dubium, quin possim ego, & debeam obedire accedente præcepto, non quia liceat mihi cum dubio operari accedēte præcepto, sed quia iam tunc habeo sufficientem rationem ad deponendum dubium: & quotiescumque possum, debeo facere hoc propter præceptum. Ita Corduba *quæst.* 7. & alii: aliquando ante præceptum superioris erat certum actionem non esse licitam: præcepit autem illam superior, & oritur dubiū, an tenear obedire, & nonnulli censent tunc nec teneri, nec posse. Nauar. *cap. si quis autem, num.* 91. Cordub. *quæst.* 6. quia tunc conscientia est practice dubia: sentio tamen hanc sententiam non esse regulam generalem, sed pro qualitate materiæ prudenter pensandum esse, an actio talis sit vt non sit intrinsece mala, & ideo possit ratione præcepti superuenientis malitia eius cessare, quę reuera esset secluso præcepto, ita Paludanus *in* 4. *dist.* 38. *quæst.* 2. *art.* 3. Syluester *verbo Conscientia quæst.* 4. Corduba *circa relectionem Soti de secreto membr.* 3. *quæstion.* 2.

Dubium iuris multipliciter contingere potest.

VIII. Circa dubium facti primo seruanda est illa regula iuris: *In dubiis melior est conditio possidentis:* quæ, cæteris paribus, verum habet in omni materia quoad hoc, quod nullus debet spoliari re sua, quam rationabiliter possidet propter solum dubium, siue debeat spoliari ad exercendum actum iustitiæ, vt est restituere, siue ad actum religionis, vt est implere votum, seu ad alia similia: secus vero est quoad alios vsus, quia nō semper vti licet re sua cum dubio alicuius malitiæ, vel damni, iuxta quam doctrinam explicanda sunt iura de coniuge dubitante *cap. Inquisitionis, de sententia excommunicationis, cap. Dominus. de secundis nuptijs.* Secundo contingit occurrere iura, & quasi contrarias possessiones, vt quando reus dubitat, an iudex legitime interroget, nam iudex possidet ius interrogandi, & reus possidet vitam suam, vel bona, & ius tuendi illa, & tunc licet regulariter præferendum sit ius maius, quale est in proposito exemplo ius superioris: tamen etiam pensandum est damnum, quod aliunde sequi potest, tantum enim esse potest vt præferendum sit, vt recte Medina 1.2. *q.* 19. *art.* 6. Tertio. Vltra hæc in singulis muneribus, & officiis, & materiis consideranda sunt principia, quæ ad illas pertinent, vt iudex in dubio debet mitiorem partem sequi, & absoluere potius, quam damnare: sic etiam dicunt iura iudicandum esse innocentem, qui non probatur nocens, idemq; est de nobilitate. Pro quo lege Couar. *in* 4. *decretal.* 2. *p. c.* 8. §. 3. Franciscum Sarmiento *lib.* 3. *selecta interpretationum cap.* 1. Quarto in dubio facti interdum licet

1. Principiū obseruandum pro regula iuris, in dubijs melior est, &c.

2. Principium.

3. Principium.

4. Principium. licet practice illo vti, solum quia non est aliud medium sufficiens ad expellendum illud, vt in casu *cap. laudabilem, de frigidis, & maleficiatis*, vbi triennale tempus conceditur, vt qui dubitat de validitate matrimonii, propter impedimentũ frigiditatis, possit experimento cognoscere, an re vera habilis sit: ex his ergo principiis facile, vt credo, erit in singulis materiis iudicium ferre.

IX. *Expositio alterius regulæ, seu axiomatis: In dubiis tutior pars, &c.* Atque hinc etiam explicatum manet illud axioma: *in dubiis tutior pars est eligenda.* Nam si sit sermo de parte tuta in conscientia: intelligendum est, quando dubium est practicum, & ita comparatio est impropria: nam reuera potius comparatur pars tuta: si vero sit sermo de parte tutiori quoad vitanda maiora damna, vel incommoda, sic procedit regulariter iuxta principia dicta, & sæpe potest esse præceptum iustitiæ, aut charitatis etiam iuxta materiæ exigentiam: interdum vero esse poterit tantum consilium, vt Nauarrus docet *in dicto capit. si quis autem*, vbi fuse de hac materia disputat.

SECTIO VI.

Quomodo sit vtendum conscientia opinanti, seu probabili ad recte operandum.

I. Opinio hæc differt à dubio, quod includit determinatum assensum alicuius partis, licet formidolosum, & in ea potest esse magna latitudo, nam interdum est temerarium seu improbabile iudicium, interdum probabile, interdum probabilius cæteris, de quibus videri possunt Corduba *lib. 1. quæst. 17. & lib. 2. q. 3.* & Nauar. *cap. 27. nu. 289.* & Summistæ *verbo Opinio*, qui tradunt *Opinio, quod ad præsens spectat, quid sit?* indicia ad discernendos gradus harum opinionum, quod magis spectat ad Dialecticam. Nobis nunc satis est, illam existimari opinionẽ probabilem, quæ etiam nititur authoritate aliqua digna fide (quæ in re morali multum habet ponderis) & non repugnat, aut veritatibus ab Ecclesia receptis, aut euidenti ratione: neque etiam temere contradicit communi, & receptæ doctrinæ Doctorum: vnde quo plus opinio participauerit vtramque harum rationum, eo erit probabilior. Aduertendum est, aliud esse opinionem esse probabilem, aliud tutiorem: nam primum illud dicitur in ordine ad veritatem magis, vel minus ostensam: hoc autem secundum videtur dicere ordinationem ad aliquem finem, seu maiorem vtilitatem ad illum, quomodo opinio, v.g. quæ olim dicebat posse absolui absentem in casu necessitatis reuera minus probabilis etiam tunc erat, tamen ad iuuandum proximum tutior erat.

II. *Præmittuntur tria omnino certa. Primum.* Primo igitur certum est ex dictis cõscientiam intrinsece, & practice formidolosam non sufficere ad honestatem actionis: reuocãdam tamen semper esse ad conscientiam practice certam, quod quomodo fieri possit supposita aliqua opinione probabili supra dictum est.

III. *Secundum.* Secundo est certum, opinionem speculatiuam, quæ non attingit graduũ probabilitatis, per se non sufficere ad formandam conscientiam certam, & rectam practice, quo sensu locutus est D. Thom. *quodlibet. 8. articul. 3.* & Caietan. *in Summa verbo Opinio.* Et ratio est clara, quia talis opinio non sufficienter determinat intellectum ad prudens iudicium ferendum. Item exponit hominem magno periculo moralis deceptionis. Dico autem *per se*, quia ex ignorantia, vel aliqua perplexitate inuoluntaria poterit interdum talis cognitio sufficere, quia nulla est moralis via ad maiorem obtinendam, & instat necessitas operandi, tunc autem talis cognitio dici poterit probabilis respectu talis hominis, & talium circunstantiarum.

IV. *Tertium.* Tertio est certum, probabile iudicium speculatiuum, quando in contrarium nihil certius, vel probabilius occurrit, sufficere ad conscientiam practicam veram, & certam formandam. Patet ex illo principio quod homo prudenter operatur iuxta probabilem cognitionem, quando aliam meliorem consequi non potest. Tota ergo huius materiæ difficultas consistit in quæstione comparata: estque multiplex, quia possunt inter se conferri opiniones æque probabiles, sed non æque tutæ, nam si in omnibus æquales sunt, libera est optio sine difficultate. Rursus possunt esse opiniones in vtroq; inæquales, ita tamen, vt minus probabilis sit tutior ad aliquẽ finem: aliquando vero, quæ probabilior est, potest etiam esse tutior. Denique potest comparari vna probabilis, vel probabilior ad certam, interdum enim est certum in aliquo actu, vel omissione nullum esse peccatum, & tamen quod contrarium etiam liceat potest non esse certum, sed probabile, vel probabilius, & in his omnibus non loquimur tantum in communi de opinionibus abstracte sumptis, sed etiam in particulari applicat[illegible]ad hanc personam, & cum his circunstantiis.

V. *1. Sententia.* His suppositis variæ sunt sententiæ: prima absolute, & sine limitatione dicit licere semper vti opinione probabili, relicta etiam probabiliori, & qualibet alia via etiã speculatiue certa, significat Medina *1.2. q. 19. art. 6.* & Lodouicus Lopez *1. p Summæ c. 120.* Fundamentum esse potest, quia vel simpliciter licet, vel numquam, quia eadem est semper ratio, dicere autem numquam licere est durissimum: ergo licet semper; quia illa est sufficiens humana cognitio, satisque conformis rectæ rationi. Item quia non potest homo ponderare omnium opinionum fundamenta, ac deniq; quia etiam in probabilioribus opinionibus potest timeri falsitas, quia, vt Aristoteles ait multa falsa sunt probabiliora veris.

VI. *2. Sententia.* Secunda sententia est extreme contraria semper esse certum præferendum probabili, vel probabiliori, iuxta illud principium iuris: *Tene certum, & omitte incertum*, & id quod probabilius est, minus probabili. Ita Conrad. *7. de contract. quæst. vlt.* Adrianus *quodlibet. 2.* & Anton. *2. part. titul. 5. cap. 10. §. 2.* Soto *in 4. distinction. 18. quæstion. 2. art. 5. in fine.* Ratio esse potest, quia si homo debet ferre iudicium inter res probabiles, necessario iudicat verum, quod iudicat probabilius: ergo agere contra tale iudicium esset agere cõtra prudentiam, & contra conscientiam. Item quia sic operando exponit se quis maiori periculo operandi malum. Vnde confirmatur ex illo principio, *In dubiis tutius est eligendum*: sed opinio probabilior est tutior in conscientia, licet ad alios fines non sit vtilior.

VII. *3. Sententia.* Tertia sententia esse potest, tutiorem opinionem esse sequendam, siue probabilis sit, siue probabilior, licet in hoc possit esse diuersitas iuxta varias comparationes supra positas.

VIII. Mihi videtur distinctione vtendum: interdum enim opiniones versantur circa ius ipsum, scilicet, an hoc sit prohibitũ, vel præceptum, nec ne? interdum vero circa res ipsas, vt sunt opiniones de sacramentis, vt an hoc modo facta teneat, necne, & in medicina, an hoc pharmacum sit vtile, vel perniciosum. In iure ciuili, an iste sit hæres, vel non, &c. Dicendum primo quotiescunque est opinio probabilis hanc actionem non *1. Assertio.*

esse malam, vel prohibitam, vel præceptam, potest aliquis formare conscientiam certam, vel practicam conformem tali opinioni præter autores citatos. Fauent huic conclusioni multa, quæ adducit Nauar. *dicto cap. si quis autem, à nu. 48. & in Summa cap. 27. n. 288.* Syluester, Angelus *verbo Opinio,* significat Anton. 1. *part. tit. 3. cap. 10.* Ratio est, quia excedit ordinarium modum humanæ facultatis maiorem cognitionem obtinere in singulis actionibus. Item quia esset intolerabile onus obligare omnes homines ad conferendas singulas opiniones: præterea existimo illam rationem sufficientem: quia quandiu est iudicium probabile, quod nulla sit lex prohibens, vel præcipiens actionē, talis lex non est sufficienter proposita, vel promulgata homini: vnde cum obligatio legis sit ex se onerosa, & quodammodo odiosa, non vrget, donec certius de illa cōstet, neq; contra hoc vrget aliqua ratio, quia tunc reuera non est contraria pars tutior in ordine ad conscientiam, neq; ibi est aliquod dubium practicū, nec periculum. Intelligenda est autem hæc conclusio præcise ex vi huius capitis, & ex directa obligatione illius legis, de qua versantur opiniones, nam fortasse aliunde ex fine intrinseco, vel ex alia obligatione quasi reflexa poterit aliquis interdum teneri ad operandum, vel non operandum iuxta aliquam probabilem opinionem, vt supra explicaui.

IX. *Consectaria ex prima assertione.* Et ex hac cōclusione primo definitur illa quæstio, an debeat confessor conformari opinioni pœnitentis si probabilis est. Dicendum est enim debere, quia iam pœnitens est bene dispositus, & tota conscientia operatur, vt latius in materia de confessione. Secūdo definitur altera quæstio: Vtrum liceat consulenti sequi opinionem probabilem, etiam ea relicta, quam existimat probabiliorem, Scot. enim supra negare videtur: dico tamen posse id fieri, dummodo qui consulit veritatem in suis responsis retineat, quia non dicit simpliciter id sibi probabilius videri, aut speculatiue verum, sed solum posse id sine peccato fieri ex probabili sententia aliorum: an vero expediat ita consulere, ad prudentiam spectat. Secus vero est in docendo, nam tenetur præceptor saniorem, & veriorem doctrinam docere: in quo potest per gradus peccare, iuxta materiæ qualitatem: recte autem faciunt, qui licet sentiāt moralem aliquam opinionem esse probabiliorem, simul docent, quando contraria est probabilis, & tuta in praxi, & ita obtinuit vsus, qui multum confirmat conclusionem positam. Tandem ex ea infertur non oportere semper tutiorem viam eligere, voco autem tutiorem illam, de qua certus quispiam est tam practice, quam speculatiue, in ea nullum esse peccatum, quia esset intolerabile, & præter humanā facultatem, alioqui quoties tantum est probabilis opinio, vel probabilior, q; non sit obligatio ieiunandi, vel faciendi hunc contractum, deberet homo ieiunare, vel abstinere ab illo cōtractu, & sic de aliis, quia certissimum est in hoc nullum esse peccatum, & aliud solum est probabile, consequens est aperte falsum: ergo etiam antecedens.

X. *2. Assertio.* Dicendum secundo. Quando opiniones versantur circa res ipsas, an sint talis naturæ, vel cōditionis, sæpe tenetur homo præferre opinionē certam probabili, & probabiliorem minus probabili, quando scilicet ex iustitia, vel charitate tenetur vitare damnum, vel incommodū, quod in re ipsa subest, vel periculum eius. Sumitur assertio ex D. Thom. *in 4. dist. 25.* Paludan. *distin. 36. q. 2. art. 3.* Adrian. *quodlib. 2. & q. 5. de confessione dubio 7.* Victoria *relectione de iure belli,* Soto 3. *de iustitia q. 6. art. 3.* Nauar. *dicto cap. de pœnitentia dist. 7. n. 47. & 75.* Corduba *q. 5.* & Summistis *verbo Opinio.* Declaraturq; exemplis, nam medicus sine dubio tenetur præferre certam medicinā dubiæ, & sic de aliis, hîc enim maxime verum habet illud August. *lib. 50. hom. in 41. & de pœnitentia distin. 7. cap. 4. Tene certum, & demitte incertum.* Ratio vero est, quia, vt supponitur, homo tenetur vitare illud dānum, vel procurare talem vtilitatem, aut efficere validum Sacramentum, vel quid huiusmodi: ergo tenetur vitare periculum, quia hoc perinde est in moralibus: sed si omittit viam certam, aut securiorem, non vitat periculum, nam illud semper in re manet, quidquid sit de probabilitate opinionis. Vnde confirmatur ex differentia inter iudicium de iure, vel de re, nam primum dicit ordinem ad operantem, & omnino tollit periculum malitiæ. Secundum vero dicit ordinem ad rem ipsam, & non tollit periculū detrimenti, quod est in ipsa re. Vnde in priori est sufficiens excusatio, seu ratio sequendi probabile iudiciū, quia nondum est lex sufficienter proposita, & non expedit hominem obligationibus operari: hîc autem nulla est sufficiens excusatio, cum satis constet periculum in re ipsa manere, & consequenter inde obligationem oriri. Hîc vero occurrere possunt variæ difficultates pertinentes ad materiam de Sacramentis, & ad alias, quæ hîc non possunt tractari, vt tamen facilius expediri omnia possint, intelligenda est prædicta cōclusio, quando nulla subest rationabilis causa ad omittendam viam certiorem, & minus certam eligendam, ita vt vtraq; sit moraliter possibilis æque, & facilis; nam si in altera parte, scilicet certiori, occurrat specialis difficultas, propter quam hîc, & nunc non potest aliquis ea vti sine incommodo, licite interdum poterit omitti, quia pro tunc non censetur moraliter possibilis, & altera cum sit probabilis, poterit tunc existimari sufficiens.

XI. *3. Assertio.* Dicendum vltimo. Interdum licet vti probabili opinione circa actum, omissa probabiliori, propter aliquam vtilitatem, vel quia in re ipsa tutior est ad aliquem finem honestum, hoc declarat optime casus ille de absolutione absentis in necessitate, nam licet probabilius semper fuerit, & mihi quidem certum, esse nullam, & consequenter non esse exercendam, tamen quia probabile videbatur non paucis esse validam, & hoc absolute erat vtilius proximo, ideo licitum erat olim illa vti; quod exempli gratia dictum sit. Nunc autem, quare aliter sit sentiendum Clemens VIII. suo diplomate declarauit. Idem est de absolutione cum solis signis contritionis. Idem potest contingere in corporali medico, si in desperata necessitate vtatur medicina probabiliter vtili, etiamsi probabilius sit fore inutilem. Et ratio est, quia respectu conscientiæ probabilitas sufficit ad certitudinem practicam, & alioqui in re non creatur periculum detrimenti, sed vitatur potius, & additur species vtilitatis: vnde non immerito aliqui dubitant, an hoc non solum liceat, sed etiam sit præceptum: nam re vera præceptum esse aliquando potest ex obligatione charitatis, vel alia simili, quando ex vnā parte est grauis necessitas proximi, & aliunde nullum est incommodum, nec periculum eius, quod ponderari posset. Si enim interdum ita accidat: vt ex vtraque parte subsit aliquod incommodum, vel periculum, prudenter comparanda sunt, & illud eligendum, quod tutius videbitur.

(?)

SECTIO VLTIMA.

Quomodo sit vtendum conscientia scrupulosa ad honestam actionem.

I. *Variæ causæ vnde oriantur scrupuli.* Scrupulus interdum verum, aut rationabilem conscientiæ remorsum significat. 1. Regum 25. *Ne sit tibi hoc in scrupulum cordis, quod effuderis sanguinem innoxium*: hic vero, & frequentius sumitur, vt supra dixi, pro quadam animi pusillanimitate, & dubitatione ex leuibus, & apparentibus causis, cuius radices sunt, vel tentatio dæmonis, vel diuina permissio, vt hominem exerceat, & humiliet, vel ipsa corporis complexio, & imaginationis falsitas, vel debilitas: vel nimius timor seruilis, quem generat nimius amor proprius, quemque diminuit perfecta charitas, ex qua, & ex timore filiali raro nascitur hæc affectio, interdum tamen nasci potest ex adiuncta ignorãtia, vel etiam consuetudine, aut aliorum exemplo, aut denique nascitur ex sola probabilitate opinionis contrariæ.

II. *Scrupulosus non sibi persuadeat esse absolute malum, quod est facturus.* Primo cauendũ est, ne scrupulus vincat hominem ad formandum absolutum dictamen esse malum, quod operatur, ita vt nihilominus operetur, quia non excusabitur â culpa, cũ agat contra conscientiam, & hoc dixit Innocentius III. *in cap. per tuas 2. de Simonia.* ibi, *per conscientiam scrupulosam in hanc incidet difficultatem, quam non euadet, nisi deponat errorem*, saltem practice.

III. *Nec formet iudiciũ practicum de malitia operis faciendi.* Secundo cauendum est aliud extremũ ne homo legatur semper scrupulis obedire, formãdo scrupulosum dictamen, seu iudicium practicũ, & obediendo illi, ita omnes autores citandi. Primo, quia erit hoc maxime onerosum: nã imponit sibi homo infinitas obligationes, & præcepta sine fundamento. Secundo est hoc valde periculosum, tũ quia inde sequitur magna inquietudo mentis, & conscientiæ, ac cæcitas, erroresque innumeri, tum etiam quia impeditur homo à perfectioribus operibus, & in spiritualibus exercitiis mirum in modum distrahitur. Tertio, quod grauius est, sæpe tot oneribus prægrauatus prærumpit, & agit contra cõscientiam practicam, & erroneam, & sæpe etiam concipit errorem quendam virtutis, & fit intolerabilis cura, & solicitudo propriæ conscientiæ.

IV. *Imo deponat scrupulũ, & formet iudiciũ cõtrarium.* Tertio dicendum non solum esse tutum, sed etiam valde necessarium deponere conscientiã scrupulosam, formãdo iudicium illi contrariũ, & perseuerando in illo quãdiu scrupulus instet, & molestet; ita docent omnes, optime autẽ Caietan. *in Summa, verbo Scrupulus* Anton. 1. *parte tit.* 3. *cap.* 10. §. 10. Gerson 2. *parte opuscul. de natura, & qualitate conscientiæ.* Nauarr. & Corduba, & alii citati. Videri etiam potest Laurent. Iustinianus *lib. de disciplina Christianæ religionis cap.* 12. & sunt optima verba Innocentii III. *cap. inquisitionis, de sententia excommunicationis. Conscientia leuis, & temerariæ credulitatis explosa*, &c. Non enim oportet explodi speculatiue, sed practice, neq; ita vt non sentiatur, sed vt non consentiatur per determinatum iudicium. Ratio vero est, quia hic scrupulus non habet prudens, & rationabile fundamentum, & ideo non potest tollere practicam certitudinem in operando.

V. *Quid scrupulosum maxime torqueat.* Sed hoc est q̃ scrupulosum vexat, quia semper illi videtur rationabilis dubitatio, præsertim cum apud Gregorium legat, *bonarum mentium esse timere culpam, vbi culpa non est*, & maxime turbatur si aliquoties expertus est se fuisse deceptum in agendo contra scrupulum. Respondetur aliter esse iudicandum de eo, qui pacatam habet conscientiã, aliter de his qui perturbatam, vel scrupulosam; nam ille facilius potest timere culpam vbi non est, nam de illo Gregorius loquitur, quia eius timor non est nimius, nec vanus, sed prudens, & cautus. Aliquando vero potest excedere & transire in scrupulum, & tunc si talis homo sit doctus, facile potest applicare principia practica, & ex his firmiter operari, contempto scrupulo, etiamsi perseueret: si autem sit indoctus, alterius consilio vtatur, & eius autoritate practice nitatur: quod si non potest alium adire, & necesse est operari, seruet regulam supra tactã de conscientia dubia, sc. vt per se consideret morali diligentia, & bona intentione faciat, quod honestum videbitur, & practice non errabit. At vero in his, qui habent conscientiam scrupulosam & inquietam: primum oportet, vt suam ægritudinem & dispositionem cognoscant, quam facile percipient, vel ex facilitate timoris, & inquietudinis in iudicando de agendis, & facili mutatione iudicii ex quacumq; leui coniectura, vel apparentia, vel ex nimia quadam reflexione circa res, vel euentus, qui vix in aliorum cogitationes ascendunt: vel denique, si aliorum consiliis, quibus parere debent, non acquiescunt. *Quid tunc remedii adhibendum.*

Secundo hinc statuat non se suo iudicio regere, quia æger animus non potest sibi conuenientem medicinam eligere: consulat ergo virũ doctum & timoratum, cui omnino fidem habeat, & securus erit, & contemnet omnem dubitationẽ, an se satis explicauerit. Tertio habet aliqua principia generalia extrinseca & practica, quib: vtatur, quale est eum qui bona fide procedit animo placendi Deo si mediocrem diligentiam adhibeat, practice nõ errare. Item in rebus moralibus non esse quærendam omnimodam certitudinem: item, quod Caietanus ait, dubitationem quæ in aliis fortasse esset rationabilis, in scrupuloso pro nihilo esse existimandam: vnde licet contingat speculatiue interdum decipi, practice non errare: ac tandem si semel in aliquo facto habuit consilium ab homine docto, in omni simili illo vtatur absque noua interrogatione. VI. *Alia opportuna remedia præscribuntur.*

VII. Et hæc quidem procedunt quando scrupulosus procedit de re quidem agẽda in futurum; quando vero est de re præterita, duplex esse poterit. Vnus, an consenserit, necne, & in hoc est regula omnium, vbi non fuerit euidentissimus consensus, non est quod timeatur, agimus .n. de his, qui bona fide procedunt, & alioqui habent firmum animum numquam peccandi mortaliter, neque est quod terreamur propter moram temporis, aut vehementiam cogitationis, nam hæc ẽt sæpe sunt naturalia, & inuolũtaria, & interdum ex timore, postea maiora apparent, quã reuera fuerint. Alter scrupulus similis est, in ordine ad confessionem, an sufficienter confessus fuerit, necne, de quo latius in materia de confessione, & est res de se facillima: nam si mediocrẽ diligentiam adhibuit, põt esse securus. Ex quib. etiam obiter declaratũ est, quæ remedia seruire possent, præsertim ad ipsum vsum: nã radix tollenda est vel purgato corpore, vel certe animo, sentiendo de domino in bonitate, qui non inicit vincula, neque ab homine exigit plusquam humanam, & moralem diligentiam. Et hęc satis de hac materia ad gloriam Altissimi.

Finis tractatus tertij.



ELENCHVS

DISPVTATIONVM

QVARTI TRACTATVS,

De actibus, qui vocantur Passiones, tum etiam de habitibus, præsertim studiosis, ac vitiosis.

DISPVTATIO I.

De Passionibus, continens duodecim sectiones.

DISPVTATIO. II.

De habitibus in communi, remittitur ad disputationem 44. Metaphys.

DISPVTATIO III.

De eo genere habituum, qui dicuntur virtutes, continens sectiones decem.

6. Vtrum

DISPVTATIO IV.

De habitibus prauis, seu vitiis, complectens sectiones duas.





TRACTATVS QVARTVS DE ACTIBVS, QVI VOCANTVR PASSIONES, TVM ETIAM DE HABITIBVS, præſertim ſtudioſis, ac vitioſis.

DISPVTATIO I.

De Paſſionibus.

Quem locũ habeant paſſiones inter actus humanos, & cur de illis agat moralis diſciplina.

HVmanorum actuum quidam per ſe liberi, atque adeo humani, & morales ſunt, & omnino interiores, & immateriales, alii ſunt prorſus exteriores, qui ab interioribus neceſſitate quadam efficiuntur: alii ſunt quaſi medii, vt actiones appetitus ſentientis ad quas, cogitationes, ſeu actus phantaſiæ reuocamus. De prioribus actibus, quæ ad moralem doctrinam pertinebant, in ſuperioribus tradidimus. De poſterioribus nihil præterea, quę de imperatis actib. vniuerſe diximus, quod moraliter ſit diſputandum, occurrit: ſupereſt ergo, vt de actibus mediis, id eſt, de affectibus animi, ſeu paſsionibus, dicamus, etſi enim Philoſophi naturalis ſit de illis diſſerere, & multa à Medicis de eiſdem tradantur, ad moralem nihilominus ſcientiam ſpectant. Primo, quia libertatis quodammodo participes ſunt, & ideo ad doctrinam de actibus humanis annectuntur. Secundo, quia ſunt materia, in qua plures morales virtutes verſantur. Tertio, quia horum cognitio plurimum cõfert ad perfectam actuum voluntatis cognitionem. Diſputant autem de hac materia paſsionum D. Thomas in genere quidem 1. 2. *à q. 22. vſque ad* 24. de ſingulis vero *à quæſt. 25. vſque ad* 48. latiſsime: & ante illum vincentius Beluacenſis in ſpeculo moralis, ſi eius eſt, atque diuerſum tale opus: item Albertus Magnus nonnulla docet in ſumma de homine in fine primæ partis: alii Theologi pauca dicunt, & in variis locis, quæ infra referemus. Ex Philoſophis nonnulli, *ſecundo & tertio de anima*, præcipuè Ludouicus Viues multa congerit: alios in ſequentibus adducemus.

Cõſule Belarm. de ſcriptoribus Eccleſi.

SECTIO I.

Quid ſit paſſio animæ, & in quo ſubiecto detur.

I. *Quid ſit paſſio.*

PAſsionis nomen, vt Diu. Thomas 1. 2. *quæſt. 22. articul.* 1. notauit, multiplex eſt, interdum enim omnis mutatio, tametſi ſubiectum perficiat, paſsio dicitur: nonnunquam vero, quæ ſubiectum corrumpit: in præſenti autem materia, vt Damaſcenus *lib. 2. capit* 22. definit, paſsio eſt ſenſualis motio appetitiuæ virtutis ob boni, vel mali imaginationem, quæ ratio nominis ex vſu, & conſuetudine omnium Philoſophorum ſumpta eſt, non enim dicuntur hæ paſsiones, quia in phyſica alteratione conſiſtant, nam in ſe veri ſunt actus quidam immanentes alicuius appetitus vitalis, vnde à Latinis vocatur proprie affectus. Tametſi Cicero *Tuſculana* 4. vocet perturbationes, & turbidos animi motus, & morbos. Quia vero iſti affectus vim quandam habent, & mouendi humores, & efficiendi paſsionẽ in corpore, ab effectu paſsiones dicuntur à Paulo ad Romanos 7. *cum enim eſſemus in carne, paſsiones* [inquit] *peccatorum, quæ per legem erant, operabantur*: vt ibi exponit Chryſoſtomus, & alii, & eodem modo loquitur Auguſtin. 9. *de Ciuitate Dei cap.* 4. Hieronym. *Matth.* 5. *& 26. & Ioel. 10. & Zachar* 10.

II. *1. Aſſertio.*

Primo ergo dicendum eſt, quod omnis actus appetitus ſenſitiui eſt, & dicitur animæ paſsio, ſic D. Thom. *q illa 22. art. 1. & 2.* & patet ex dictis. Sed aduertenda ſunt duo, primum, Antiquos non omnes appetitus motus, ſed eos tantum, qui contra naturam, ſeu rationem ſunt, paſsiones appellaſſe, vt D. Thomas ex Cicerone *Tuſculana* 4. & Seneca *lib de ira ad Nouatum* conſtat, quo ſenſu Hieron. ſupra negat in Chriſto fuiſſe paſsiones, quem loquendi modum probat D. Tho. 3. *part q. 15. art.* 4. Sed non eſt cur paſsionis nomen ſemper in malam partẽ vſurpemus, quia omnis appetitus motio, etſi rationi cõſentanea ſit, poteſt in corpore alterationem excitari, ſicque dici *paſsio*, & hoc modo vtuntur voce *paſsionis* Peripatetici, & Damaſcen. *lib. 3. cap. 2.* & Aug. 14. *de Ciuitate*

uitate Dei capite 9. Secundo aduertendum est quosdam Theologos distinguere in appetitu operationes, & passiones illas dicunt esse actus ab appetitu elicitos, has verò minime, sed affectiones quasdam, quæ in appetitu ipso ab alio efficiuntur, vt delectatio, dolor, &c. Cuius sententiæ videtur fuisse Scotus *in 1. distinct. 1. quæstione 3. & 4. & distinctione 49. qu. 7.* Bassolis *in 1. dist. 1. q. 2. a. 1. descriptione 4.* Mairon. *ibid. quæst. 2.* Audifax apud Gregorium *in 1. dist. 1. q. 2. art. 2.* in argumentis contra primam conclus. tribuitur Aristoteli 10. *Eth. c. 3. 5. & 6.* & Henrico *quodl. 11. q. 8. & 9. quodl. 12. q. 9. & quodl. 6. q. 32.* Sed est falsa sententia, quia in appetitu vitæ nullus est propriè affectus, qui in sola receptione consistat, alias non esset actus vitæ, vt ex supra dictis patet, at hæ passiones, de quibus loquimur, sunt vitales quidam affectus, & ita actus vitæ, ergo effici debent ab ipso appetitu, & non tantum recipi.

III. *2. Assertio.* Secundo dicendum est has passiones neque in potentia cognoscente, neque in appetitu rationali reperiri. Hæc conclusio magis ex vsu, & impositione nominis, quam aliunde confirmãda est. Aduertendum est ergo ex libro de anima effectum formalem cognitionis receptione quadam perfici, tametsi ad cognitionem plures passiones concurrant, recipitur enim spiritus animalis & ipse actus cognitionis in potentia cognoscente, in appetitu vero solum recipitur actus ipse appetendi: quapropter generali quadam ratione, etiam actus cognoscendi passiones dici possent: tamen quia alterationes illæ, & cõmotiones humorum, de quibus *passionis* nomen sumptum est propriè, & per se oriuntur ex actibus appetitus, & non ex sola apprehensione, vel imaginatione, ideo *passio* propriè dicta ad affectum pertinet, non ad cognitionem, vt Augustinus supra notauit: & D. Th. citatus addidit rationẽ aliam, quia passio [inquit] vt agens quoddam est; ad se, vel ad suum esse pertrahat ipsum qui patitur, per appetitiones vero trahitur homo ad res, quas appetit non per solam cognitionem, & ideo in potentia appetente, non in cognoscente passiones assignantur. Secundo aduertendum est actus quosdam reperiri in voluntate, qui similes sunt illis, qui in appetitu sensitiuo *passiones* dicuntur, vt ex dicendis constabit, differunt tamen, quia actus voluntatis sunt spirituales omnino, & absque corporali organo perficiuntur: at vero appetitus materiales sunt, & corporei: ex quo fit, vt hi proprie, & per se excitent motum, & alterationem in corpore: illi vero minime: & propterea passiones proprie non dicuntur, quamuis non negemus interdum sic nominari, præcipue, si absque libertate à voluntate procedant, vel ab aliqua extrinseca causa, quæ vehementer voluntatem excitet, oriantur: sicut motiones, & instinctus dicuntur interdum passiones ab Augustino 14. *de Ciuitate Dei, capite sexto*, de quibus suo loco dicẽdum est. Videatur etiam circa has conclusiones Diuus Thomas *prima secundæ quæstione trigesima quinta, art. primo*, Durandus *in 3. distinct. 15. q. 2.*

IV. *Cur ex actibus appetitus immanentibus sequantur reales transmutationes sanguinis & humorum.* Solum posset quæri, cum actus appetitus sensitiui sit immanens, cur de illo sequatur transmutatio, cum actus immanens in sua potentia perficiatur, & p hoc non habeat vim ad efficiendũ aliquid extra ipsum. Hoc dubium magis ad Philosophum naturalem, quam moralem spectat, sed breuiter ex his, quæ D. Th. *1. 2. q. 17. a. 7. ad 2. & q. 33.* indicat. Respondetur, hoc prouenire ex consensione facultatum, & potentiarum, quæ ab eadem anima reguntur, & suo modo ad operandum applicantur, inter quas ea facultas, quæ ad motum localem est, vt appetitui seruiat, est potissimum instituta, quatuor etiam humores, & spiritus animales, seu vitales diuersis appetitus motibus accommodantur, & quasi ex naturali impulsu, vel institutione, hæc omnia anima mouet, prout expedit animali. Vnde Galenus 3. *de locis affectis c. 8. & l. de causis symptomatum c. vltimo.* ait atram bilem magis accommodari tristitiæ, quæ est frigidus succus, & nigri coloris, & ideo quasi comprimit cor, sicque tristitia afficitur, & metu, & similibus. Sanguineis accommodatur lætitia propter contrariam rationem; flaua autem bilis accommodatur iræ, propter calorem nimium, & sic de aliis, de quibus nonnulla in sequentibus dicemus, agentes de singulis passionibus, videri etiam potest Auerroes 3. *col. c. 4.* & Hier. Fracast. lib. *de sympathia, & lib. 2. de intellectione, prope medium.*

SECTIO II.

De bonitate, & malitia passionum.

I. *Autores pro vtraque parte quæstionis.* De causis, & effectibus passionum nihil est, quod in genere dicamus, præter ea, quæ in Philosophia tradi solent, & quæ commodius in particulari dicemus. De bonitate vero, & malitia multum disp. D. Th. *1. 2. q. 24. & 39.* & fere 59. vbi quærit, An passio esse possit cum virtute morali, fuit n. inter antiquos quæstio celebris sub hoc titulo, *An affectus cadant in sapientem.* Stoicis omnino negantib. Peripateticis vero affirmantibus, si tamen affectus moderati sint, de qua late Cicero 3. *& 4. Tusc. & lib. de finibus*, Seneca *supra*, Aristoteles 2. *Ethicorum c. 2. & 6.* Aug. *supra*, Amb. 1. *de officiis c. 21. & 47. & l. 2. de fide ad Gratianum c. 3. & l. de Incarnatione c. 7. & l. 10. in Lucã*, circa illud, *Pater si possibile est.* Greg. 2. *Moral. c. 16. & 17.* consentiuntque Theologi.

II. Sed forte est quæstio de nomine, supponẽdum est enim sine libertate nullum esse actum bonũ, aut malum moraliter: & rursus appetitum sensitiuum per se nulla vti libertate: ex quo certum est non omnem motum appetitus sensitiui bonum esse, vel malum moraliter, vt patet in his, qui naturales sunt, & libertatem præueniunt, de quo in materia de peccatis infra. Secundo certum est motus hos posse cadere in sapientẽ, atque adeo esse posse cum humana virtute, etiam heroica, quia non ita continet appetitum, vt numquam rationem præueniat, nisi fortasse ex singulari priuil. quod Philosophi non cognouerũt. Tertio certum est hos motus interdum esse malos, interdũ bonos pro ratione obiecti, & circũstantiarũ, accedente consensu voluntatis, prior pars à nemine negatur. Secunda vero debet esse certa, imo de fide, nã sacra Scriptura sæpe laudat motus iræ, vel tristitiæ, easque tribuit Christo, & Beatæ Virgini Psal. 4. *Irascimini, &c.* Philippens. 2. ad Rom. 9. *Tristati estis, &c.* Matth. 26. *Tristis est anima mea, &c.* Ratio est quia cum motus volũtatis est rectus, si motus appetitus in fine cũ illo consentiat, erit rectus, & à bona causa procedit, & ad bonum obiectũ tendit, & ipsi naturæ rationali consentaneus est, & quodãmodo necessarius ad operis perfectionẽ, tũc enim facilius homo bene operatur, cum vterque appetitus consentit in bono opere, & ideo sæpe expedit excitare hos motus, qui sunt veluti igniculi quidã accẽdẽtes virtutem, vt Plato dixit, & veluti milites iuuantes ducem, seu vt arma virtutum, vt Aristoteles dicere solebat, & refertur à Seneca supra, cap. 16.

cap. 16. propter quod Plutarch. *libro de virtute morum*, dixit non esse sapientis affectus radicitus euellere, quia neque potest, neque expedit, sed ordinem eis præscribere. Confirmatur. Nam affectus sæpe habent bonos effectus, vt de timore pœnæ misericordia patet, ac de tristitia peccati commissi, &cæt. item delectatio natura sua comitatur virtutem: denique virtus non destruit naturam, sicut sanitas non destruit humores, vel qualitatem, nec Musica sonum, sed temperat.

III. *Stoici negantes bonitatem in passionibus conciliantur.* Quare, vt ergo arbitror, Stoici hoc non negabant, quod ad rem attinet, quia est per se notum, sed hos moderatos motus nolebant nominare nominibus *passionum*, sed *virtutum*, vt plane Cicero *supra* indicat, & Augustinus etiam *supra* exponit, ex Aulo Gellio *libro* 19. *noctium Atticarum*. & plane Seneca *epist.* 119. idem docet. Qualis vero sit bonitas & malitia istorum affectuum, & cui subiecto hæreant, præcedenti tractatu dictum est, nam eadem de his actibus ratio est, quæ de cæteris, qui à voluntate imperantur. Addendum vero vltimo loco est, affectus immoderatos proprie non cadere in sapientem, vt sapiens est, id est, si vt sapiens operetur, in eum vero qui alias sapiens est, scilicet virtute præditus, interdum cadere possunt, quia sapientis est interdum deficere. Aliæ quæstiones per occasionem hic tractari solent, vt, An appetitus sensitiuus inclinet ad malitiam, quam nos de vitiis disputantes breuiter expediemus.

SECTIO III.

De generali diuisione, & differentia actuum appetitus.

I. *1. Diuisio passionum.* PRima, & vulgatissima passionum diuisio est, in passiones irascibiles, & concupiscibiles, sunt enim in appetitu duo genera actuum, à quibus duæ illæ denominationes accipiuntur, quas non omnes eodem modo exponunt, Diuus Thomas enim, & alii ita concupiscibilem, & irascibilem distinguunt; vt concupiscibili tribuatur versari circa bonum absolute, irascibili vero versari circa bonum arduum: non quod difficultatem ipsam appetat. Nam, vt Diuus Thomas *prima secundæ, quæstione vigesimaquinta, articulo tertio ad secundum*, notauit *esse arduum*, vt sic non habet rationem boni, sed mali potius: fertur ergo irascibile ad difficile, quia vim præbet ad vincendas difficultates, quæ in consequendo bono occurrunt, quocirca concupiscibilis non est tãtum concupiscere, nec irascibilis tantum irasci, habent enim alios actus, ab his vero vti notioribus nominantur, vt Diuus Thomas *supra* notauit, in qua doctrina omissa quęstione physica, de distinctione harum facultatum, quanta, & qualis sit, illud solum ad distinguendas passiones difficile est, quod de bono arduo dicitur. Nam vel *ardui* nomine intelligitur bonum aliquod arduum, scilicet exellens, vt excellens: vel bonum supra cœtera diligenda, vel bonum absens, vel quod non sine labore comparari potest aut cuius acquisitio habet aliquam rationem mali: at quidquid horum significetur, necessarium omnino videtur concupiscibilem in bonis etiam arduis versari, omnis enim amor, & desiderium ad concupiscibilem spectat: amor vero, & desiderium versari possunt circa bona magna: ergo. Contra vero videtur irascibile non semper versari in arduis homini, qui irascitur. Nam sæpe ira oritur de his, quæ facili negotio superare possumus, & prout reperitur ira in voluntate, tribuitur Deo: quamuis respectu illius nihil arduum sit.

Aliter ergo possumus rationes nominum *irascibilis*, & *concupiscibilis* explicare, opinor enim non duos appetitus, sed eundem diuerso modo conceptum significari, in obiecto enim appetitus duo considerari possunt. Primum ipsum bonum appetibile, & quæ ad illud consequendum per se conferunt. Alterum est id, quod impedit talis boni consecutionem, & bono nos priuat amato, appetitus ergo quatenus bonum appetit *concupiscibilis* dicitur, quatenus vero insurgit in eum, qui huiusmodi bonum impedit, vt suum bonum tueatur, *irascibilis* dicitur: quæ est sententia Auicennæ, & Alberti *secunda parte de homine. quæstione de irascibili*, & ex ratione nominum patet, & confirmatur, est enim irascibilis vis imprimens motũ ad repellendum, quod noxium putatur, vnde Damascenus irascibilem vocat vindicem concupiscibilis. Et ad hanc sentẽtiam accommodari potest prior sententia, quia repellere malum, & vindictam sumere difficilius ex suo genere est, quam simpliciter prosequi bonũ ideo irascibilis dicitur versari in arduis, concupiscibilis vero circa bonum absolute, lege Scotum *in tertio*, *distinct.* 14. Gabriel. *distinct.* 26. ex quibus constat qualis sit dicta diuisio: & magis ex his, quæ in singulis diuisionibus dicemus, patebit. II.

Secundo generaliter diuiduntur passiones, quod aliæ versantur circa bonum prosequendum, aliæ circa malum fugiendum, & vtrumque membrum passioni irascibili, & concupiscibili commune est, & actum positiuum significat: differt vero appetitus naturæ, & vitæ, nam appetitus naturæ eodem motu, quo tendit ad rem naturæ conuenientem fugit incommodum, quia talis appetitus non fundatur in cognitione, nec fere distinguitur ab ipsa capacitate naturæ: appetitus autem vitii per proprios, & distinctos actus bonum prosequitur, & fugit malum, & hoc sensu dixit Diuus Thomas *prima secundæ, quæstione tertia, articulo primo*, appetitum versari circa bonum, vel malum. III. *2. Diuisio.*

Tertio diuiduntur passiones irascibilis, & concupiscibilis à diuo Thoma 1. 2. *quæstione* 23. in vndecim actus, vel operationes, scilicet amorem, desiderium, seu cupiditatem, delectationem, odium, fugam, tristitiam, & has tribuit concupiscibili: irascibili vero quinque, spem, desperationem, timorem, audaciam, & iram: de quorum singulis nobis agendum est, postea de ratione, & sufficientia diuisionis, & membrorum comparatione, tametsi Diuus Thomas *in prima secundæ*, alia methodo processerit. IV. *3. Diuisio.*

SECTIO IV.

Vtrum amor sit in appetitu sentiente, & quas causas, & effectus habeat.

DIcendum primo quod in appetitu sensitiuo est quidam actus, qui vere & proprie *amor* dicendus est. Conclusio est certa, & omnium experientia patet, & ratione, quia primus actus omnis appetitus est amare suum appetibile, vnde D. Dionysius *c.* 4. *de diuinis nominibus*, naturalem, sensitiuum, rationalem, & intellectualem distinguit pro diuersitate appetituum: hunc autem amorem, appetitus sensitiui, esse actum vi- I. *1. Assertio.* *Amor est actus vitæ*

tæ

tæ ſer tertia eſt Ariſtotelis 2. *Ethicorum cap.* 3. & patet, quia hic appetitus eſt proprie vitalis, & elicitus, ergo. Confirmatur. Nam vel nullus affectus eſt actus vitæ, vel maxime hic, qui radix cæterorum eſt, & in hoc conſentiunt omnes Theologi: quapropter mirandum eſt Scotum *in* 1. *diſt.* 1. *quæſt.* 5. hoc ſine ratione negaſſe, quia appetitus, inquit, ſenſitiuus non proprie inhæret appetibili, quia non ipſe, ſe ipſum libere mouet, ſed quaſi ab alio ducitur ad amandum, ex Damaſceno *lib.* 2. *cap.* 24. ſed hoc nihil obſtat, nam verus amor vitæ non requirit libertatem, vt etiam eſt euidens in amore beatorum.

II. 2. *Aſſertio.* Dicendum ſecundo quod ratio huius amoris eſt, vt ſit veluti pondus, aut impetus ſenſibilis, & vitalis, quo appetitus ſenſitiuus coniungitur bono ſenſibili. Eſt D. Thomæ *ſupra*, & patet ex alibi dictis, de primo voluntatis effectu, quem *amorem* eſſe diximus, & eſt hæc ratio amoris vnicuique amori cōmunis, & eodem modo fere explicanda: vnde multa quæ D. Thomas 1. 2. *q.* 23. de amore diſputat magis in amorem naturalem, quam in ſenſitiuum conueniunt: & explicatur, nam in omni appetitu primus affectus eſt propenſio ad appetibile, quæ in appetitu vitæ debet eſſe per actum vitę: amor autem ſignificat primum affectum appetitus, atque adeo primū vinculum, & coniunctionem inter appetentem, & appetibile, & hinc amor dicitur vnitiuus; ex quo aliqui putant amorem dictum eſſe à verbo Græco ἑνόω, ſignificante *ligare* ſeu *vnire*. Hinc & amans magis dicitur eſſe in amato, quam in ſe, propter quod Plato *in Cratillo* ait amorem Græcè dictum à φώρω, quod Latine ſignificat *furari*, quia appetitus amantis rapitur à re amata, quæ omnia proueniunt ex impulſu vitæ, & impetu amoris, & hæc magis conſtabunt ex ſectione ſequenti.

III. 3. *Aſſertio.* Dicendum tertiò cauſas per ſe huius amoris eſſe vim ipſius animi, & appetitus ſenſitiui, & bonitatem in obiecto repręſentatam: cognitionem vero eſſe neceſſariam conditionem, cognitionem, inquam, accommodatam ſenſitiuæ facultati, cauſas vero, quaſi remotas, & per accidēs eſſe ſimilitudinem, & alia, quæ in cauſa ſunt, vt obiectum bonum conueniens appareat. Eſt Diui Thomæ, & declaratur; nam in hoc actu, ſicut in cæteris, non eſt quęrenda cauſa formalis præter eſſentialem rationem eius, neque materialis, aut efficiens per ſe, & proxima, præter potentiam appetitus, qui natura ſua talem vim habet ad efficiendum iſtum actum, & eūdem in ſe recipit, quia eſt immanens, & ad cauſam efficientem reducitur habitus, quādo amor etiam ab illo procedit, vel aliquis etiam actus, ſi vnus amor ab alio priori amore oriatur: finalis denique cauſa nulla eſt alia præter obiectum, & rationem boni, qui appetitum ad amandum excitat: & ita patet prima pars concluſionis, ſecunda vero de neceſsitate cognitionis explicanda eſt, & approbanda ex dictis alibi de primo actu voluntatis. Tertia pars poſita eſt ad explicādum Diuum Thomam vbi ſupra & commune illud dictum, *ſimilitudo eſt cauſa amoris*, ſumptum ex Platone, & aliis Philoſophis antiquis, & ex experientia: amat enim vnuſquiſque maxime quod ſibi conuenit, vt dixit Ariſtoteles *in Ethicis*, & Cicero *libro de Finibus*, ait, *omne animal natura ſua ſibi eſt conſiliatiſsimum*: ſimilitudò autem eſt veluti natura vna in multis: & hinc fit, vt alium mihi ſimilem tanquam me alterum apprehendam, & ita illum amem, & hinc etiam conſuetudo, & vſus frequens amorem conciliat, ſi accedat morum, & animorum ſimilitudo, nam ſi diſsimiles ſint, potius diſiunguntur. Hinc pater amat filium, amicus amicum tanquam alterum ſe, hinc omnia, quæ vnius animam ad alterius animum conformant, amorem generant; vt idem ſtudium, &c. idemque ſuo modo eſt in his, quæ ad corpus ſpectant. Solum eſt conſiderandum hæc per ſe eſſe intelligenda, nam per accidens fit interdum, vt ſimilitudo imperfecta, vel eadem officia alienent animos, quia occaſione eorum efficitur, vt ob alterius bonum, proprium commodum videatur impediri, quomodo *Prouerbiorum* 13. dicitur inter ſuperbos ſemper eſſe iurgia, & Ariſtoteles *in Ethicis cap.* 1. idem docet, & *figulus figulum odit.*

Quod dictum eſt de ſimilitudine, intelligendum de aliis ſimilibus cauſis, vt eſt amor, qui inter præcipuas amoris cauſas nominari ſolet: nil enim magis ad amandum mouet, quam amari, quia ipſe amor reputatur maximum beneficium. Item quia eum, à quo amamur, facile exiſtimamus bonum, & debito vtentem officio. Aliā cauſam Platonici reddūt, videlicet, quod amare ſit in corde amantis quaſi figuram amati infigere: cum igitur is, qui amatur, in alterius animo ſe ipſum intueatur, ad amandum impellitur. Aliam cauſam ponit D. Thomas, ſcilicet indigentiam cui ſimiles eſſe poſſunt aliæ paſsiones, quæ hominem diſponunt, vt ratione earū obiectum magis, vel minus conueniens iudicetur, & hoc modo ad amorem conferunt. IV.

Dicendum quartò quod proprius, & quaſi formalis effectus amoris eſt coniungere ſecundum affectum, amantem cum amato, ex quo alii ſequuntur quaſi effectus, vt deſiderium, & paſſiones aliæ, de quibus infra. Item cognitio frequens de re amata, ecſtaſis, zelus, & aliæ ſimiles. Prior pars probatur, quia amor eſt actus appetitus, ergo formalis effectus eius eſt conſtituere actu appetentem, & volentem bonum rei amatæ, ſeu bonitatem, quæ eſt in re amata, & hæc bona affectio, ſeu voluntas vocatur affectiua vnio, ſeu virtus vnitiua à Dionyſio 4. *cap. de diuinis nominibus*, cōcinitque. Auguſt. 8. *de Ciuitate Dei c.* 10. & Ariſtoteles 2. *Politic. c.* 2. & ratio ſumitur ex ſecunda concluſione poſita, quia ſcilicet cum amor ſit pondus quoddam in amatum, conſequitur quidam nexus vtriuſque. Secunda vero pars concluſionis patet experientia, nam, vt D. Th. notauit, ex prima illa coniunctione, effectus qui primo ſequitur in amante, eſt coniunctio per realem præſentiam, & collocutionem, mouet enim amor ad quærendam rem amatam, hinc & amans dicitur eſſe quaſi extra ſe, quia totus vult in amato occupari, & de illo cogitare, vnde magis dicitur eſſe anima amantis vbi amat, quam vbi animat, iuxta illud, *Vbi eſt theſaurus tuus, ibi eſt & cor tuum*, Matth. 6. ideo Plato dixit animam amantis in ſe mortuam eſſe, in amato viuam, quod indicauit Paulus, dicens, *Viuo ego, ſed non ego, viuit vero in me Chriſtus*, ob id etiam dici ſolet amorem ponere amantem in amato, quāuis alia via dicitur amatum eſſe in amante, quia eſt veluti principium operationum eius, is enim ea vult, & operatur, quæ amato placent, & quia eſſe principium operandi eſt proprium naturæ, dicitur amicus dimidium alterius, & ex amore fieri, vt vna anima ſit in duobus corporibus. Vide Auguſtinum 4. *confeſſ capite ſexto, & ſecundo retractationum capite* 6. V. 4. *Aſſertio.*

Ex his prioribus effectibus ſequitur alius, dictus ecſtaſis, qui eſt abſtractio, vel alienatio à ſenſibus, qui, vt à D. Th. exponitur, à ſuperiori VI. *De alio eſſe ctu qui eſt non ecſtaſis.*

non distinguitur, dicit enim amantem pati extasim, vel secundum apprehensionem, quia de alio, non de se cogitat: vel secundum affectum, quia potius alterius bonum quam proprium diligit, alio vero modo hic effectus esse potest quædam abstractio à sensibus, quam contingit ex vehementi amore sequi, qui interdum ita est intensus, vt omnium potentiarum interiores actiones impediat, quod item ex consuetudine, & facile natura, vel ab extrinseca causa Deo, vel dæmone accidere potest, adiuuante noua aliqua apprehensione rei amatæ & bonitatis eius, quæ in magnam admirationem rapiat, hæc enim maxime solet excitare animum, & mouere. Legatur Fracastor. *libro de Sympathia capite decimo.*

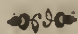
Lege autorē lib. 2. de oratione ca. 15.

VII. *De alio qui dicitur zelus.*

Alius effectus est zelus, id est, affectus remouendi omnia, quæ possunt impedire bonum amatum, qui à diuuo Thoma *citata quæstione, articulo quarto*, bene exponitur, & huic similis feruor, de quo Diuus Thomas *in eadem prima secundæ quæstione quadragesimaoctaua, articulo secundo*, qui tādem *quæst. vigesimaoctaua, articulo sexto*, resoluit omnes actiones, quæ procedunt ab appetitu alicuius boni, esse effectus amoris, ex quo idem Diuus Thomas *quæstione vigesimaquinta, articulo secundo*, recte concludit amorem esse primum omnium affectuum, quia est radix cæterorum, vnde Dionysius *quarto capite de diuinis nominibus*, dicit, propter amorem boni omnia geruntur, & malum odio habetur, quia amatur bonum. Idem docet late Augustinus 14. *de ciuitate Dei capit e decimoseptimo*, Bernardus *sermone 18. in Cantica.* Aduertendum tamen est omnia fere dicta communia esse amori voluntatis, vt per se patet. Erunt tamen propria appetitui sensitiuo, vt circa bona sensibilia versantur, & materiali quodam modo efficiuntur, vnde illi effectus, qui consurgunt in corporis commoditatem, proxime oriuntur ex amore sensibili: ex spirituali vero, non immediate, sed ab illo sensitiuus amor excitatur: huiusmodi autem sunt cordis commotio, gestus, lætitia, sanguinis motus ad cor, & exteriores partes hominis, ex quo sequitur etiam cordis calefactio, & risus: item languor interdum, & liquefactio: de quibus Diuus Thomas supra *articulo tertio*, qui potissimè contingunt ex vehemēti desiderio per quod animus quasi deserit corpus, & spiritus animales plurimum consumuntur in cogitanda, & desideranda re absente, ex quo sequitur quædam ærumna, & tristitia, quæ iuuat ad deliquium, quia dum cor tristitia cōprimitur, omnes spiritus illius auocantur, & ideo dixit Diuus Thomas hos affectus per accidens sequi ex amore, ratione absentis boni amati, potius quam ex amore eius.

VIII. *Dubium resoluitur.*

Sed dubitat hic Caietanus, quæ sit maior vnio, amoris ne, vel cognitionis? Verum cum istę vniones diuersarum rationum sint, vix possunt comparari, dici tamen potest se mutuò excedere, nam quatenus intellectus obiectum suum quodammodo ad se trahit quasi illius imaginem in se depingens, dicitur magis coniungi intellectus obiecto, quam voluntas: vt vero amor mouet ad realem præsentiam, & coniunctionem cum amato, superat quodammodo cognitionem: diximus nonnulla de hac re in materia *de Beatitudine.*



SECTIO V.

Quid sit cupiditas, seu concupiscentia, & qualis sit diuisio amoris in concupiscentiæ, & amicitiæ.

I. DE nomine *concupiscentiæ* multa supra in materia de voluntario diximus, & plura in materia de peccatis dicemus: interdum enim omnem passionem appetitus, interdum potētiam ipsam significat: si vero ad significandum solum quendam effectum, (qui alias desiderium dicitur) vsurpatur, est difficultas, quomodo hic actus ab amore differat, est enim amare, bonum velle, ex Aristotele *secundo Rethor. capite quarto*, hoc autem ipsum esse videtur desiderare. Vnde Gregorius *primo, distinctione secunda, quæstione prima, articulo secundo*, negat distingui hos actus, quia versari circa bonum nondum sequutum, aut iam obtentum accidentarium est. Refertur etiam Aureolus *in 1. distinctione quadragesima septima, quæstione secunda, art. primo*, de qua re multa diximus agentes de actibus voluntatis. Vt ergo rem explicemus, incipiamus à distinctione amoris in amorem concupiscentiæ, & amicitiæ, qui, vt Gregorius supra ait, vulgari modo intelligitur, amorem concupiscentiæ esse, quando amatum bonum ad commodum amantis refertur: amicitiæ verò, vel beneuolentiæ, cum alteri bonum appetimus propter ipsum: vnde omnis amor, seu impulsus appetitus, qui refertur in obiectū provt est congruum, & commodum ipsi appetenti, sub amore concupiscentiæ comprehenditur: quodcumque vero bonum iudicatur in se amabile, & ob id appetitus in illud impellitur, & in illo sistit absque conuersione ad se ipsum: vocatur amor beneuolentiæ. Diuus Thomas autem 1. 2. *quæst. vigesimaquinta, articulo quarto*, aliter explicat dubitationem hanc, nam cum amare sit bonum velle, in omni obiecto amoris, duo considerari possunt. Is cui bonum amo, & is est amor amicitiæ, seu beneuolentiæ: & bonum, quod illi amo, & in hoc versatur amor concupiscentiæ, vnde inferunt Caietanus & alii, hos amores non significare actus diuersos, sed eundem ad res distinctas relatum. Idem fere sentit Scotus *in primo, distinctione prima, quæst. quinta*, tametsi nō omnino affirmare videatur hos amores coalescere in eundem actum.

Amorem beneuolētiæ, & concupiscentiæ qui non distinguant re ipsa.

II. Quocirca aduertendum est non omnem amorem amicitiæ comparatum ad aliquod obiectum esse concupiscentiæ; si ad rem alteram referatnr, consistit enim ratio amoris, si propriè loquamur in affectu illo interiori ad rem amatam, quem D. Th. *qu. illa 25. art. 2.* complacentiam boni appellauit. Vnde cum aliquis Deum v. g. per se amat, nil illi desiderans, sed totum illi se coniungens, & in ipsam Dei bonitatem affectu tendens, nulla ibi ratio concupiscentiæ admisceri videtur, nisi quis dicat eum, qui sic amat, virtualiter velle totā illam bonitatem, quam in Deo intuetur, in illo esse, vt D. Th. indicat 1. 2. *q. 46. a. 2.* vbi Caiet. non tantum virtute, sed explicitè vult hæc duo cōtineri in omni amore: vnde ille q sic amat, dicitur amare Deū amore amicitiæ, bonitatē vero Dei amore concupiscentiæ, ꝙ forte ad modū loquēdi spectat, nam reuera idē omnino amor est quo res & bonitas eius amatur, & ideo bonitas ipsa rei, quæ per se amatur, potest dici amari amore beneuolētiæ: nō igitur ꝓprie omnis amor amicitiæ amorē concupiscētiæ includit, q̄uis fortasse etiā amor, qui est concupiscētię respectu vnius rei, sit semper beneuolen-

lentiæ respectu alterius, quia hic amor totus refertur ad personam cui aliquod bonũ amatur, & ideo magis censetur esse amor eius boni concupiscentia. Ex qua colligitur ratio differentiæ inter hos amores, nam prior cum sit rei propter se, & quasi amor finis, & ideo potest esse purus absq; permixtione amoris concupiscentiæ, qui posterior est, & in beneuolentia fundatur, & illam aliquando includit, sicut in superioribus dicebamus electionem medii includere virtute amorem finis: est enim eadem proportio, licet non sint omnino idem actus: nam amor concupiscentiæ est amor mihi conuenientis, siue illud sit in se bonum, siue propter aliud.

III. 1. *Corollar.* Ex quibus intelligitur primo, amorem amicitiæ hoc loco latius patere, quam cum ad humanam necessitudinem accommodatur: hic enim omnis concupiscentia, vel voluntas rei in se bonæ, quæ ad alicuius commodum non refertur, amor amicitiæ dicitur, vnde in irrationalibus suo modo reperitur, vt patet, cum ouis diligit filium suum, & commodum eius per se absque consideratione proprii boni, imo aliquando cum proprio damno, vel dolore: simili modo amor hic prout ab homine elicitur, potest habere pro obiecto, non solum alium hominem, sed rem irrationabilem, vt dum quis videt rosam, & affectu quodam fertur in pulchritudinem eius, & in ea complacet, & illa visa delectatur, tametsi illam sibi non concupiscat: quem affectum volunt aliqui esse amorem quendam tertium distinctum ab amicitia, & concupiscentia, & complacentem vocant: sed non oportet, nam sæpe totus ille actus ad intellectum, & cognitionem rei pulchræ spectat, & quia non tam amat quis rem ipsam pulchram, quam visionem eius, & si amat rem, est quatenus habet rationem obiecti conuenientis proprii operantis, & quoad hoc amor talis rei est concupiscentia, & delectatio, quæ interdum suboritur, magis est ex propria operatione, quam ex pulchritudine rei secundum se: quod ita esse facile constat in omnibus obiectis, & actibus aliorum sensuum: potest tamen interdum obiectum pulchrum amari absque vllo complacentiæ amore, & sic ille amor ad beneuolentiam spectat. Nam qui sic amat, virtute vult eam pulchritudinem inesse illi rei solum vt bene affecta sit, & ita vult illi bonum propter se: ad quem modum amat homo virtutem, & honestatem amore beneuolentiæ late sumpto.

IV. 2. *Corollar.* Secundo intelligitur ex dictis, quomodo isti amores distinguantur: si enim essentias eorum consideremus, distingui possunt, & formaliter, & omnino realiter, maxime si ad rem eandem vterq; amor terminetur, vt patet in amore Dei, concupiscentiæ, & amicitiæ; tantum enim differunt, quantum virtus spei, & charitatis, vt alias tractaui. Et ratio est, quia hi amores habent diuersa obiecta formalia, quæ omnino distinguũt actus, præcipue si vnum ad alterum non referatur, vt supra dixi, & ob id, si amores isti ad res diuersas comparentur, ex quibus vna alteri diligitur, fieri potest, vt idem actus illas duas denominationes recipiat *concupiscentiæ*: & *amicitiæ*, quamuis illi vna formaliter, altera virtualiter conueniat, ad eum modum quo supra de intentione, & electione loquebamur.

V. Ex his patet responsio ad principalem quæstionem, quæ est de passione cõcupiscentiæ, seu desiderio, hic enim affectus non consistit in illo impulsu interiori, seu complacentia, quam diximus esse amorem, sed in appetitu quodã qui ex dicto amore nascitur, quo cupimus bonum aliquod rei amatæ: & quamuis ratio amoris vix à nobis explicetur nisi ex hoc effectu, tamen experientia videmus talem appetitum ex quadam intrinseca coniunctione ad rem amatam oriri, quod in amore amicitiæ facilius cernitur. Est tamen idem in amore complacẽtiæ, prius enim quis afficitur rei, quam sibi conuenientem existimat, & postea illam concupiscit: ratio ergo amoris in dicta coniunctione affectiua consistit, ratio vero desiderii in motu quodam ad realem coniunctionem, & consecutionem rei amatæ. Videantur dicta supra de intentione, & simplici volitione, & seruata proportione applicentur: nil enim aliud dicendum nobis superest. Vnde etiam constat easdem esse causas desiderij, quæ sunt amoris, supposita tamen absẽtia rei amatę, & idem ferè est de effectibus, imò multi ex his, qui amori tribuuntur, medio desiderio fiunt: vt motus in rem amatam, solicitudo, anxietas, ærumna ex quibus variæ mutationes in corpore oriuntur iuxta varias dispositiones corporis, vel obiectorum, vel appetituum.

Vltimo tandem infertur ex dictis distinctionem illam concupiscentiarum in naturales, & rationales siue non naturales, quam D. Thomas 1.2. *quæstione* 30. *artic*. 3. tradit, & Aristoteles 3. *Ethicorum cap*. 11. & 1. *Politic. cap*. 11. amori, & desiderio communem esse, sumitur enim hæc diuisio ex bonis, quæ appetuntur, nam quædam sunt natura sua nobis necessaria, vt victus, &cæt. & horum concupiscentia dicitur naturalis: alia vero sunt bona potius arte hominum inuenta, quam natura instituta, quorum conuenientia peculiari ratione elicitur in apprehensione consistere, & in his versantur rationales siue innaturales concupiscentiæ, quæ proprie hominum censentur qui industria, & apprehensione mouentur, & per inferiorem appetitum, & phantasiam, quæ suo modo rationem participant: reliquæ vero communes sunt etiam brutis: propter quod etiam D. Thomas *articulo* 4. cum Aristotele 1. *Politic. cap*. 6. concupiscentias naturales ait esse finitas, innaturales vero infinitas, nam quibus natura indiget pauca sunt; & ideo propensio naturæ est moderata, & quamuis hæc appetitio naturæ possit in infinitum procedere, quia cum bona hæc non diu durent, iterum atq; iterum occurrit necessitas: genera tamen bonorũ, quæ appetit, finita sunt, & illa concupiscit cum certa mensura: bona vero, quæ homines sibi inueniunt, neque in multitudine, neque in varietate terminum habent, quia semper homo potest noua bonorum genera confingere, neque in numero, aut quantitate boni amati habet terminum, quia vniuersalem rationem boni homo apprehendit, vnde appetit diuitias in communi, sub quibus variæ diuitiæ comprehenduntur, & quamuis illa perfectio vniuersalis vt sic, non communicetur appetitui inferiori, tamen ex coniunctione ad rationem ferri potest in quodcumque singulare, sub maiori, & minori quãtitate apprehensum, licet ad infinitam quantitatem perueniat. VI. 3. *Corollar.*

Sed quæres, an concupiscentia naturalis, & non naturalis specie distinguantur: nam D. Thomas supra *art*. 3. *ad* 2. ita videtur sentire, propter varias apprehensiones, ex quibus concupiscentiæ istæ nascuntur, naturalis scilicet, ex simplici quadam apprehensione, non naturalis, ex deliberata: vbi Caietanus, vt hoc explicet multa dicit, & tandem concludit apprehensionem ad differentiam obiecti formalis pertinere, contra ea, quæ supra *quæst*. 1. *art*. 1. ipse docuerat, quod esse in intentione sit conditio finis, non vero ratio. VII.

Dicen-

Dicendum tamen apprehensionem per se non pertinere ad obiectum formale, posse tamen illud variare quatenus sub diuersis rationibus boni potest obiectum applicare: sic igitur naturales concupiscentiæ ab innaturalibus distinguuntur, quia illi feruntur in obiectum, quatenus ipsi naturæ conueniens est, hæ vero sub aliis diuersis rationibus bonorum, quæ discursu potius, quam simplici apprehensione naturali cõcipiuntur & huc tendit ratio D. Thomæ: vel certe naturales concupiscentiæ feruntur in bonum naturæ sensitiuæ conueniens: aliæ vero magis tendunt in id, quod homini, vt homo est, accommodatur.

SECTIO VI.

Quid sit delectatio, & quomodo ab aliis differat.

I. 1. *Assertio.* Dicendum primo. Delectatio, seu voluptas actus quidam est appetitus sensitiui ab amore, & desiderio distinctus. Conclusio constat ex dictis supra de fruitione voluntatis: nam quæ dixi de obiecto, & causa vel ratione huius actus, communia sunt voluptati appetitus sensitiui seruata proportione. Ex qua conclusione colligitur generalis diuisio delectationis, alia enim est spiritualis, quæ propterea est voluntatis: alia est propria appetitus sensitiui, quæ generali nomine potest dici sensitiua, quamuis peculiari modo dicitur *delectatio sensibilis*, quæ ex reali cõiunctione obiecti ad exteriorem sensum oritur. Illa enim, quæ ex pura apprehensione nascitur, solet spiritualis vocari, tametsi in appetitu sensitiuo inhæreat: quam diuisionem *in art. 5. & 6. q. 31. in 1. 2.* bene D. Thomas explicat addens omnes spirituales delectationes secundum se, maiores esse: quoad nos vero sensibiles esse vehementiores, præcipue illas, quæ ad sensum tactus spectant, quia, vt Aristoteles dixit, istæ delectationes, sicut & opera, ex quibus nascuntur, sunt maxime naturales, ex quo etiam fit, vt delectationes reliquorum sensuum provt in animalibus sunt ad delectationes tactus, vel gustus referuntur, vt Aristoteles dixit 3. *Ethicorum capite decimo.* Dico, provt in animalibus sunt, quia homo propter coniunctam rationem, sæpe delectatur in obiectis visus, vel auditus per se.

Diuisio delectationis enodatur.

II. 2. *Assertio.* Dicendum secundo. Causa per se efficiens passionem delectationis est appetitus, adiuuantes vero, vt cõditiones necessariæ, vel commodiores, possunt esse plures, vt vehementior cognitio, &c. Probatur ex dictis, supra de delectatione voluntatis: nam eadem est seruanda ratio, & proportio: opinio vero Scoti asserentis hunc affectum non effici ab ipso appetitu, sed recipi solum, satis est supra improbata. De vltima vero parte conclusionis videri potest D. Thomas 1. 2. q. 32. vbi multa numerat, quæ delectationem excitant, vel etiam causant, vt spes boni obtinendi, vel memoria obtenti, quæ non indigent expositione.

III. 3. *Assertio.* Dicendum tertio. Obiectum delectationis, & causa finalis eius, est bonum amatum consecutum. Probatur ex dictis de fruitione: vbi etiam exposuimus, an ipsum bonum, vel consecutio eius habeat proprie rationem obiecti, primario enim bonum ipsum delectat, conditio vero necessaria est consecutio, & possessio eius, quod secundario suam partitur voluptatem: quo sensu D. Thomas 1. 2. *quæst. 32. artic. 1* dixit operationem esse causam delectationis, causam enim vocat omnem requisitam conditionem, delectatio enim in primis requirit cognitionem, requirit etiam consecutionem, quæ lata quadam ratione operatione aliqua perficitur, vel præsenti, vel præterita, vel nostra, vel aliena efficiente in nobis passionem aliquam, vel motum, vel quãcumque amati boni possessionẽ: non est autem semper necessarium, vt illud bonum, quod delectat, ad id requirat propriam vitæ operationẽ vt constat, & Caietanus *dicto loco* satis explicat. Controuersia autem illa, quam cum Scoto habet Caietan. an in obiecto, ratio delectandi sit conuenientia obiecti, vel sit tantum conditio necessaria, res vero per se delectet, vt Scotus vult nullam habet difficultatem, nam de omnibus actibus appetitus quoad hoc eadem est ratio, bonum enim sub ratione boni delectat, ac adeo bonitas ipsa est ratio delectandi, vnde si illa nomine *conuenientiæ* explicetur, melius Caietanus loquitur, dummodo nomine *conuenientiæ* non significetur proprie relatio, sed fundamentum eius, iuxta supradicta de bonitate.

Dicendum quarto. Effectus formalis delectationis huius, est afficere animum sensibili quadam suauitate, qua vitaliter dicitur quiescere in bono adepto, ex quo effectus alii consequuntur, vt motio cordis, &c. D. Thomas 1. 2. q. 33. per totam; & prior pars ex terminis ipsis, & experientia constat, & ex dictis suprà de fruitione. Secunda pars etiam experimento constat, vnde hæc passio ab effectu dilatationis cordis, delectatio quasi dilatatio dicta est. Isaiæ 60. *Videbis, & affluens mirabitur, & dilatabitur cor tuum.* Dicitur etiam lætitia, quasi latitudinem afferens, cuius effectus rationem late reddit Albertus magnus 1. *de motibus animalium cap. 5.* Tota vero posita est in sympathia illa, & connexione inter corporis, & animæ facultates, & humores, & spiritus qui ad has deseruiunt operationes: delectatio igitur, est motus maxime accommodatus ipsi cordi, in quo est appetitus præcipue, & ideo naturali consecutione cor, cum delectatur, sese dilatat, & diffundit sanguinem, & spiritus sanguineos, & calidos cæteris membris communicat, ex quo sequitur risus, quæ omnia latius in Philosophia exponuntur. Illud solum aduertendũ est, quod D. Thomas *citato loco* late exponit, delectationem sæpe parere desiderium, vel perfectioris voluptatis, si ipsa imperfecta sit, vel durationis & perseuerantiæ; nonnumquam vero generare molestiam, & tristitiam propter aliquam incommoditatem adiunctam. IV. 4. *Assertio.*

SECTIO VII.

De odio, fuga, tristitia.

Dicendum primo. Odium actus quidam est, siue passio appetitus sensitiui amori contraria, & à cæteris actibus distincta. Probatur. I. 1. *Assertio.* Nam vt appetitus naturæ tendit in sibi conueniens, & fugit contrarium, ita appetitus vitæ, sicut per proprium actum conuertitur ad obiectum conueniens, ita per proprium actum priori contrarium, fugit disconueniens; & hic actus est odium, sicut prior est amor: in quo nonnulla differentia est inter naturalem appetitum, & vitalem: nam ille quia non per proprium actum appetit, sed solum pondere naturali, ideo neque per proprium actum fugit, aut odit, sed solum quasi cõsecutione quadam: appetitus vero vitæ suis propriis actibus versatur circa obiecta cognita: quia igitur obiectum malum per se cognoscitur, & proponitur, appetitus proprios actus

ctus circa illud exercet. Ex quo fit propriam rationem odij in hoc præcipue consistere, vt sit auersio, displicentia, seu alienatio appetitus, sub aliqua ratione mali apprehensa.

II. *Quæstiuncula.* Sed quæri potest, an hic actus sit per modum volitionis, seu prosecutionis, an per modũ nolitionis, & fugæ. D. Thomas enim insinuat hoc posterius, Caietanus vero duplex distinguit odium, aliud vocat abominationem, quod dicit esse fugam à re apprehensa, vt mihi incommoda; aliud odium inimicitiæ, quod dicit consistere in prosecutione, quæ est velle alteri malum, nam sicut bonum velle, est amare, ita velle malum est odisse, & ex hac voluntate sequitur desiderium, & operatio, qui sunt effectus appetitus prosequentis. Aliis placet etiam odium, & omnem actum appetitus esse prosecutionem. Nam sicut omnis actus potentiæ cognoscentis est cognitio, ita omnis actus potentiæ appetentis est appetitio, & patet in primis ex re ipsa: nam odio habere, est appetitum disiungi ab aliqua re, sed hoc ipsum est appetere disiunctionem talis rei: patet etiam à simili in intellectu, nam dissentire non est aliquis recessus, vel negatio, sed est iudicare positiue propositionem esse falsam, & hic modus dicendi mihi non displicet, dummodo non intelligatur odium in formali desiderio fugiendi malum, vel quo velimus alteri malum, consistere, sed per talem effectum explicari, formaliter vero consistere in affectu quo quis disiungitur à re, quam odio habet, quod significauit D. Thomas 1.2.*q.* 29. dicens amorem in consonantia quadam, odium in dissonantia consistere, quæ ratio odii, in odium contrarium amori amicitiæ, & contrarium amori concupiscentiæ conuenit, nam alterum est quasi affectiua separatio à re, quæ in se mala est, & turpis, si mihi nullum commodum afferat: alterum vero in eadem auersione à re mihi nociua, quatenus tali, quæ esse potest eiusmodi, etiamsi ipsa in se bona sit. Videatur D. Thomas 1.2.*q.*42.*art.*1.*&* 2.2.*q.*39.

III. *Obiectio.* Obiicies. Actus prædicti non videntur contrarii amori; nam amor vel expresse, vel virtute vult bonum amatum; per hos autem actus nullum malum volumus rei, quam dicimur odisse. Etenim qui sese auertunt ab aliqua re, & affectu illam fugiunt, nullum propterea malum volunt. Et confirmatur: nam odium voluntatis proprie videtur consistere in eo actu, quo volumus alteri malũ, vnde numquam censetur quis peccare peccato odii, donec similem efficiat actum.

Responsio. Respondetur amorem, vt diximus, formaliter consistere in illa vnione affectiua, quæ non est formale desiderium alicuius boni: odium ergo per se opponitur amori quoad illum primum effectum: differt tamen aliquo modo ab amore, nam quia hic consistit in affectu quo rem prosequimur, ideo formaliter est appetitio boni, & sic implicite aliquando includit velle alicui bona: odium vero consistit in affectu fugiendi, qui neque formaliter, neque virtute appetit aliquid rei à qua appetitus fugit, sed solum separatur ab illa. Ex hoc tamen frequenter sequitur, vt velit illi malum qui effectus nobis est notior, tamen formaliter non pertinet ad hanc primã passionem, sed vel ad iram, vel ad desiderium, vt magis ex dicendis patebit. Ad confirmationẽ respondetur eodem modo esse loquendum, ac de odio volũtatis seruata proportione. Verum tamen est perfectum odium prout habet rationem peccati, non censeri donec perueniat ad illum affectum volendi alterum malum.

IV. Vltimo circa hunc actum aduertendum est, odia hæc contraria amicitiæ & concupiscentiæ, quamuis formaliter diuersa sint, tamen consecutiue interdum eosdem effectus efficere: nam odium concupiscentiæ corrumpit amicitiam, quia separat affectum à persona amata, quod est contrarium amori amicitiæ, quamuis ratio ipsius disiunctionis non sit formaliter cõtraria, sed quasi disparata, & idem potest è contrario contingere in odio inimicitiæ respectu amoris concupiscentiæ. *Notatio pro explicando magis odii actu.*

V. *2. Assertio.* Dico secundo. Secunda passio earum, quæ circa malum versantur, est innominata, vt D. Thomas ait 1.2.*q.*40.*art.*2.*ad* 3. & ab aliquibus dicitur *timor*, & à nobis *fuga*, formaliter autem esse videtur desiderium quoddam, quod versatur circa rem malam, vt malam, & ex odio intrinsece nascitur, & patet, nam *contrariorum eadem est ratio*, sicut *quot modis dicitur vnum: dicitur & aliud*: ergo sicut ex amore boni sequitur modus in bonum, vt sic, ita ex odio mali sequitur motus ex parte obiecti contrarius alteri motui, qui ex amore sequitur: motus vero voluntatis est desideriũ. Sed oportet exponere, quid desideret voluntas hoc motu. Respondetur primo, & præcipue re ipsa separari ab illo malo, & quia interdum satis est ad satiandum ipsum affectum odii, ideo simpliciter non est necesse aliquid aliud ex vi odii desiderare: si vero odium sit efficacissimum, & intensum, vel malum, quod odio habetur, non possit aliter vitari nisi destruendo ipsum, hoc ipsum desiderari potest hoc actu, nam reuera hoc per se pertinet ad istam passionem, quamuis enim sit fuga, non tam id habet ex affectus modo, quam ex modo obiecti, quia nimirum præcipua ratio eius est appetere separationem, quod fieri solet fugiendo. An vero desiderare malum alteri possit sub alia ratione ad alias passiones pertinere infra dicemus. Quod vero D. Thomas 1.2.*q.*46.*art.*2.*ad* 6 ait hãc volũtatem pertinere ad odium, vel *causaliter* tantum intelligendum est, vel si intelligitur *formaliter*, vt ipse indicat, non satis intelligo quid sibi velit, & multo minus, quod Caietanus commentatur, nam ponit hanc fugam, & desiderium in quibusdam actibus simplicibus, amorem vero, & odiũ in quadam complexione, quia dum amo, volo bonum alteri, dum odio habeo, volo malum, nam potius videtur mihi contrario modo dicendum esse, vt ex dictis patet.

VI. *3. Assertio.* Dicendum tertio. Tristitiam esse actum appetitus voluptati contrarium, vnde est amaritudo quædam vitalis, quæ ex præsentia mali, quod odio habetur, & vitari nequit, resultat: vt patet ex dictis supra de voluptate: nam contrariorum eadem est ratio, vnde quidquid de effectibus, & causis passionis huius dici potest, ex his quæ diximus de passione contraria elicienda sunt. Sed dicet aliquis, delectatio non requirit ex parte obiecti quod vitari, vel non vitari possit: ergo nec tristitia. Respondetur negando consequentiam, nam tristitia oportet esse voluntatem de obiecto inuoluntario: si autem esset in potestate alicuius malum depelleret, & non faceret, non esset inuoluntarium, & sic non afferret tristitiam.

VII. *Notatio vna pro doloris passione.* Aduertendum vero primo est dolorem ad hanc passionem reuocari: nam etiam sequitur ex præsentia mali, differt tamen à tristitia iuxta vsitatam terminorum significationem, nam dolor est ex læsione corporis, quæ exteriori sensu percipitur: tristitia verò ex malo interius tantũ apprehenso, quæ hominis cẽsetur propria, quia solus homo potest interno sensu apprehendere conueniens, vel disconueniens absque ordine ad

ad externum sensuum, & ideo D. Thomas 1. 2. *q.* 35. *art.* 2. ait tristitiam comparari ad dolorem sicut gaudium ad voluptatem: & *ar.* 7. vocat illam dolorem internum, videaturque *quæst. eadem* 35. *art.* 1. *ad* 11. de dolore vero multa dici possunt, quæ Philosophis remitto, & videri possunt *in tractatu de anima. sect.* 1.

VIII. *Notatio de diuisione tristitiæ.* Aduertendum secundo est tristitiam à Damasceno *lib.* 2. & Gregorio Nisseno *lib.* 4. *cap.* 12. Diu. Thoma 1. 2. *quæst* 35. *articulo sexto*, diuidi in misericordiam, inuidiam, anxietatem, accidiam; potest enim esse tristitia de malo proprio, vel alieno, aut etiam de alieno bono: de proprio enim bono, vt sic, nullus tristatur. Tristitia de alieno malo vocatur misericordia, in qua quis, vt ait D. Thomas, apprehendit malum: vt proprium: tristitia de proprio malo, si cōmunis sit, retinet nomen tristitiæ, & si nimium affligit animam, vocatur anxietas, si vero tanta sit, vt etiam corpori torporem iniiciat, & membrorum vsum impediat, vocatur accidia, quamuis hoc nomen alias significet peculiare vitium charitati cōtrarium, 2. 2. *quæst.* 36. iam vero tristitia cum non sit de bono, vt bonum est, in quouis illud sit, si bonum alterius, vt malum proprium apprehendatur, tristitiam affert, & illa vocatur generaliter inuidia, quamuis magis proprie tunc censeatur inuidia, quando ratio mali ex bono alterius nulla alia apprehēditur, nisi diminutio propriæ excellentiæ, de quo D. Thomas 2. 2. *q.* 35. vnde intelligitur hos actus magis proprie in voluntate, quam in appetitu sensitiuo reperiri. Quare alia, præter hæc vulgata genera, numerari hic possunt pœnitentia, zelus, æmulatio, nemesis, quæ Diuus Thomas ad prædictam diuisionem reducit.

IX. *Notatio 3. de causis & effectibus passionum quæ circa malum versantur.* Tertio aduertendum est causas, effectusque harum passionum, quæ in malo versantur ex effectibus, & causis contrariorum effectuum colligi debere, nam per se contrariorum contrariæ sunt causæ, & effectus, quod D. Thomas 1. 2. *q.* 37. late explicat, vbi tandem concludit nullam passionem magis nocere corpori, quam tristitiam, Prouerb. 17. *Spiritus tristis exsiccat ossa*, vnde à Latinis hæc passio vocatur *ægritudo*, tametsi cum moderata est, & rationi consentanea, vtilis sit, & necessaria. Isaiæ 16. *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* 2. ad Corinth. 7. *Tristitia, quæ secundum Deum est.* *Notatio 4. de remediis tristitiæ.* Quarto aduertendum est de remediis contra tristitiam agere D. Thomam 1. 2. *q.* 38. quæ duplicia esse possunt, alia quæ delectationem excitāt, de quibus ipse copiose disserit, alia quæ apprehensionem ipsius mali minuant, de quibus videri potest Cicero *Tuscul.* 9.

SECTIO VIII.

Quid sit spes, & quod habeat contrarium.

I. *Spem esse in intellectu quidam putarunt.* HActenus de passionibus concupiscentiæ disputauimus, sequitur, vt de his quæ irascibili D. Thomas tribuit, disseramus, è quibus spes prima est. Dixerunt vero quidam non esse spem actum appetitus, sed cognitionis iudiciū, illud nempe quo quis sibi persuadet se posse cōsequi, vel fore, vt consequatur bonum quod amat, tametsi difficile appareat, quæ sententia falsa est, vt in materia de spe *disput.* 1. *sect.* 2. & *lib.* 2. *de grat. cap.* 12. latius contra Lutheranos diximus, qui spem cum fide confundunt: illud quidem iudicium necessarium est ad sperandū, & ideo quando quis titubando desperat, præcipue quidem conamur eum in illo iudicio stabilire, quia ab eo spes oritur, non tamen potest in illo formaliter consistere, cum spes tendat in bonum sub ratione boni, quod potentiæ est appetitiuæ, nō cognoscitiuę. Dices versari circa bonū iudicando illud posse obtineri, sed contra, quia non omnis, qui ita iudicat, sperat, potest siquidē nullum adhibere conatum ad bonum illud consequendum, & fidelis seruata fide potest desperare. Item vix alias possent in supernaturalibus fides, & spes distingui: tandem timor est in appetitu; ergo & contraria spes: nam sicut ille est de imminenti malo, ita spes de bono.

Dico ergo, quæ ex dictis certa colligi possunt. II. *Tria certa pronuntiata de spe.* Primo spem esse actum appetitus prosequentis bonum. Secundo bonum illud, esse bonum absens, & arduum, nam quæ aliquis possidet, non sperat, & quæ sine difficultate, & dubitatione obtinenda credimus, moraliter tanquam iam obtenta reputamus. Tertio certum est spem, ab amore, & gaudio distingui, quia amor per se non versatur circa absentia, vt agendo de fruitione diximus. Difficultas ergo superest, quomodo spes à desiderio differat, vterque enim actus in bonum absens tendit. *D. Thomæ placitum de distinctione spei. & desiderii.* D. Thomas inquit differre, quia spes tēdit ad bonum arduum, desiderium autem in bonum absolute, seu carens arduitate: quam obiectorum diuersitatē in appetitu inferiori vult Sanctus Thomas sufficere ad distinguendos non solum actus, sed etiam potentias: in voluntate vero ad distinguendos saltem diuersos actus. Ratio esse potest, quia cōstat desiderium & spem esse actus diuersos, tum quia contingit vehementer desiderare aliquid sine spe obtinendi, tum quia habent contraria distincta, scilicet desperationem boni, & fugam mali: ergo eorum distinctio est ex obiectis, in quibus nulla diuersitas ostendi potest.

III Nihilominus Scotus *in* 3. *distinct.* 26. Gabriel, & alii *ibi*, Magist. *tractatu* 2. *moralium capite septimo*, negant hos actus esse distinctos, & spem tribuūt appetitui, vel etiam voluntati, vt rationem habet concupiscibilis. Probatur, nam spes est motus in bonum consequendum vt sic: ergo appetitus fertur hoc motu per modum concupiscentiæ; ergo desiderando. Secundo, quia hi actus solum differunt sicut desiderium boni ardui, & non ardui, quę differentia est accidentalis, sicut desiderare moderatas diuitias quæ facile haberi possunt, vel magnas, quæ difficile comparantur, vt enim obiecta hæc accidentaliter differūnt, sic & actus. Tertio bonum arduum non speratur nisi prius ametur, nam, vt D. Thomas ait, passiones irascibiles oriuntur ex concupiscibilibus, vt per se notum est: sed amor boni & amor boni ardui, non distinguuntur: ergo. Dices amorem nunquam versari circa arduum, vt sic, quia fertur simpliciter in bonitatem obiecti, sine ordine ad consecutionem, in qua tota difficultas boni amati consistere potest. Sed hoc in primis non est omnino certum quia nihil videtur obstare, quominus aliquod bonum per se reputetur excellens, superansque conditionem appetentis: sed vt demus illud in amore: in desiderio tamen locum non habet, quia hic actus reuera versatur circa bonum absens, & consecutionem, vt supra dixi, agendo de actu intentionis. Sicut ergo potest quis intendere bonum absens, & arduum, ita desiderare: ergo desiderium versari potest circa bonum arduum vt sic: ergo non differt ab spe. Confirmatur, quia nullus sperat, qui non efficaciter desideret bonum arduū quod sperat, siquidem nullus sperat nisi quod intendit consequi, quod est efficaciter desiderare;

te:ergo. Fauet etiam huic sententiæ axioma illud, *Non esse multiplicandos actus sine necessitate*, item fauet, quod supra diximus, & latius in libris de Anima, concupiscibilem, & irascibilem non esse distinctas potentias, ac quod agentes de actibus voluntatis statuimus, intentionem & desiderium, & similes actus ad genus idem pertinere.

IV. *4. Pronuntiatum.* Dicendum quarto spem differre à desiderio, vel solum accidentaliter: vel solum vt superius ab inferiori, provt *desiderij* vox variis modis vsurpari potest, interdum enim *desiderium*, vt supra etiam de actibus voluntatis diximus, quamcumq; appetitionem boni absentis significat, siue illa efficax sit, siue inefficax, & hoc modo differt ab spe, vt quid generalius. Nam spes significat actum efficacem, & absolutum: neq; tamen omne desiderium efficax habet rationem spei, sed illud, quod in re aliquo modo difficili versatur; & hoc modo differt spes à desiderio boni non ardui per se loquendo solum accidentaliter ex materialibus obiectis, vt ex dictis patet, & ex dicendis de audacia latius constabit.

V. *Vltima opinio de natura spei refellitur.* Neq; vero probabile est, quod quidam dicunt spem esse passionem quandam necessario resultantem ex persuasione, & desiderio boni futuri ardui, & obtinendi: primo enim hæc persuasio non est necessaria ad spem, sed est satis existimare posse consequi tale bonum: deinde ex hoc iudicio non necessario sequitur spes, nisi addit desiderium absolutum, & efficax, quo posito nō potest exponi quid sit id, quod sequitur, vel quam vim habeat in appetitu. Dices esse veluti erectionem quandam, & extensionem appetitus timori contrariam, & specialem affectum, quo quis confidit se consequuturum quod amat. Sed re vera tota hæc erectio, quantum ad appetitum spectat, consistit in intentione illa efficaci & absoluta prosequendi bonum amatum, non obstante difficultate eius: reliqua vero pertinent manifeste ad persuasionem, & iudicium: nam his duobus positis, nihil aliud necessarium est ad omnia quæ in hoc affectu experimur: imo neq; aliud videtur posse concipi. Quocirca quamuis spes sit actus appetitus, connotat tamen iudicium illud quod proprie *confidentia* nominatur, & quamuis desiderium per se ærumnam potius, quam gaudium afferat, tamen desiderium cum illa existimatione affert gaudium, & ducit ad operationem, iuxta illud 1. Corinth. 9. *debet qui arat spe arare:* propter hoc etiam dicimus magis nos sperare in alio, quam desiderare, tunc enim speramus in alio quando & desideramus aliquid habere ab illo, & iudicamus fore vt consequamur. Neque contra hoc videntur vrgere in contrarium adducta *in num.* 2. potest enim aliquis desiderare inefficaciter, seu per velleitatem, desperando, non tamen desiderium efficax potest consistere cum desperatione, de qua quid sit statim dicemus *in numer.* 7.

VI. *1. Corollar.* Ex dictis primo colligitur, quæ sint causæ & effectus spei, cum enim hic actus duo requirat, scilicet obiectum excellens, & iudicium de illo obtinendo, omnia quæ confirmare possunt hoc iudicium, vel extollere bonum apprehensum, poterunt dici causæ spei, quæ cum desiderium quoddam sit, fere eandem dispositionem requirit, & eandem motionem cordis efficit, quam alia desideria; & hinc D. Thomas iuuenes, quod *2. Corollar.* calore abundent, faciles dicit esse ad sperandum; Secundo soluitur ex dictis dubium, quod Caietanus mouet, quomodo spes possit esse partis sensitiuæ actus, cum sit de futuris, quæ sensu non apprehenduntur. Respondetur enim obiectum spei esse præsens in se, vel in aliquo alio, tamen eius consecutio abest, & hoc modo brutum animal videns pabulum præsens, appetit obtinere illud, & si apprehendat vt arduum, etiam conatur illud consequi: sæpe vero ex signo, vel ex effectu mouetur brutum ad sperandum aliquid, nō quia ex cognitione vnius in apprehensionem rei futurę perueniat: nam hic est discursus: sed ex instinctu naturæ, vel consuetudine apprehendit, vt conueniens id quod aliquod commodum allaturum est, quamuis futurum commodum nō apprehendat, vt hirundo cum ædificat, sicut tantum habet æstimationem de ipsis rebus, quæ sensibus obiiciuntur, ita solum appetit, & sperat ea quæ veluti ante oculos habet: sub ratione tamen futuri magis in actu exercito, quam signato, vt perficere nidum, deferre paleas, vide Sanctum Thomam 1. 2. *quæst.* 40. *art.* 3. *ad* 1. *& quæst.* 42. *art.* 1. *ad* 3.

Tertio intelligitur quisnam actus sit desperatio, nam S. Thomas & Caietanus *supra articul.* 1. volunt desperationem esse motum positiuum contrarium spei, id est, recessum materialem ab illo bono ad quod spes ferebatur: quæ sententia sic videtur intelligenda, vt in eo qui desperat, præter desiderii priuationem, sit quidam motus appetitus, quo proponit quis desistere à prosecutione talis boni, quod licet secundum se sit conueniens, tamen in ordine ad acquisitionem eius non existimatur tale, quia consecutio ipsa iudicatur impossibilis, & hoc modo desperatio potest esse fuga appetitus, quia licet recedat à bono, non tamen vt bonum est, sed vt impossibile, vel numquam obtinendum, & sic quandam rationem habet mali: hoc ergo modo est probabilis ista sententia, sicque intelligendus est S. Thomas *supra, articul.* 4. interdum enim ait obiectum desperationis esse bonum, interdum esse malum, & vtrumque verum est, vt dixi: frequentius tamen dicitur versari circa bonum à quo aliquis quasi difficultate superatus, recedit. VII. *3. Corollar.* Quarto ex dictis constat fere omnes diuisiones datas de desiderio, & fuga, ac cœtera, quæ de illis diximus, proportione seruata habere in locum in spe, & desperatione. *4. Corollar.*

SECTIO IX.

Quid sit audacia, & quomodo ad alias passiones comparetur.

I. *Notatio 1. pro decisione quæstionis.* QVamuis S. Thomas prius de timore *in* 1. 2. *à quæst.* 41. *ad* 44. postea de audacia *in q.* 45. disseruit, tamen cum timor ad fugam pertineat, & audaciæ contrarius sit, quæ persecutio quædam est, consequenti methodo, prius videtur de audacia, quam de timore disserendum: vt autem horum actuum rationes intelligantur, aduertendum est motum prosecutiuum appetitus per se primo ferri in bonum, interdum vero offerri in aliquod malum, quod oportet vel superare, vel perferre, vt quis intentum vere consequatur. Audacia ergo ad eos actus pertinet, quibus anima huiusmodi malorum pericula appetit, & aggreditur, quod Scotus *in* 3. *dist.* 23. notauit, addit vero S. Thomas *in quæst.* 40. audaciam solum excitari in irascibili, qua bonum quod speratur, superato aliquo graui malo, vel tentato aliquo probabili periculo, obtinendum est. In quo est aduertendum secundo, consecutionem boni duplici modo existimari posse arduam, & difficilem: vno modo, quia est bonum ipsum interdum, & media, quibus obtineri debet, per se sunt excellentia & difficilia & in illis proprie versatur *Notatio 2.*

satur spes; alio modo censetur consecutio boni ardua, & difficilis, quia aliquod malum, quod tolerare, vel superare oportet, aut graue saltem illius periculum, cum illa coniunctum est, & circa hæc proprie versatur audacia.

II. *1. Assertum audaciam dari.* Ex his igitur primo cõstat in appetitu esse necessarium actum quo homo huiusmodi bona appetat & aggrediatur magnum aliquod periculum, ne à prosecutione amati desistat, qui proprie vocatur audacia. Hoc colligitur ex S. Thoma, & patet ex communi modo sentiendi, omnes enim hoc intelligimus significari nomine *audaciæ*. Solum est aduertendum cum periculum, vel malum, quod timetur, est parui momenti, quasi nihil in moralibus existimari, & ideo dici audaciam in arduis versari, quamuis re vera omnis actus, quo appetitus amplectitur aliquod malum quodcumque illud sit ad audaciã pertinet: semper tamen oportet periculum esse probabile, vel sub ea ratione apprehendi, alias non erit audacia, nisi nomine tantum. *An audacia versetur circa malum certum.* Sed quid si malũ, quod futurum esse censetur, non sit dubium, sed omnino certum? actus ne appetitus, qui fertur in illud, pertinebit ad audaciam? videtur enim non pertinere, nam audacia opponitur timori, qui solum est de malo incerto, contraria autem versantur circa idem. Quibusdam enim videtur illum motum non esse proprie audaciam, sed constantiam, vel patientiam, nam qui amore, v. g. scientiæ, aut virtutis constanter se exercet, cum certo corporis incommodo, non dicitur audax, sed constans: item in his actibus videtur valde diuersa ratio obiecti, & diuersus modus tendendi in malum: item cum quis iam patitur malum, velle perseuerare, & illi subesse, certe non est actus audaciæ: eiusdem autem rationis esse videtur appetere malum certum: ergo. Quæ sententia mihi placet, & saltem quod attinet ad distinguendas bonitates, sine dubio actus distincti sunt, quod vero ad numerum passionum attinet, an hi actus constituant per se nouam passionem statim dicetur.

III. *2. Assertum de obiecto audaciæ.* Ex his constat secundo, quomodo intelligendum sit, quod de obiecto audaciæ docet D. Thomas 1. 2. *quæst.* 95. *artic.* 3. nempe esse aliquod malum imminens, tria enim in obiecto possunt cõsiderari. Primum id quod proxime appetitur, nempe opus aliquod, vel medium per se nõ malum, sed potius consentaneum fini obtinendo. Secundum ratio amãdi, quæ est bonum aliquod à quo appetitus excitatur ad aggrediẽdum. Tertium est aliquid, quod vel permittitur, vel parui penditur, & hoc potest esse aliquod malũ quod appetitus per se non appetit, sed quia illud vitare non potest nisi careat bono amato, illud permittit, & parui pendit, & quia in hoc vltimo tota difficultas huius actus consistit, ab illo nomen, & rationem accipit, & per illud, obiectum explicatur. Addendum vero est pro actu illo, quem constantiam quandam appetitus dicebamus, interdum per huiusmodi actum, non solum permitti malum, quod est in obiecto, sed etiam directe appeti, quando ipsum malum, vel incommodum obiecti, vt tale est, est vtile ad tale bonum: vt cum quis, v. g. appetit pœnitentiam, non solum appetit ipsam actionem, sed etiam malitiam ipsam illius directe appetit, malitiam, inquam, quæ ad pœnam spectat, hic tamen modus appetendi magis ad voluntatem, quam ad appetitum pertinet.

IV. *3. Assertum de quidditate audaciæ.* Tertio colligitur, audaciæ modũ, si ratio eius formaliter consideretur, re vera in quodam desiderio consistere, nam est prosecutio obiecti sub ratione boni futuri, in quo ratio desiderij consistit, quæ omnia ex dictis patent, & in voluntate apertius manifestantur, nam velle aggredi opus, cui est coniunctum periculum mortis propter alium finem consequendum, vel propter honestatem, intentio quædam est, vel electio, quæ desideria quædam sunt, vt supra dixi; ergo, &c. Confirmatur, nam appetere hoc obiectum, si nulla esset in eo ratio mali, vel periculi, censeretur sine dubio actus desiderii: ergo idem erit quamuis adiungatur illud periculum, nam hoc non variat rationem formalem actus, quia nec mutat formale motiuum, nec modum tendendi.

V. *4. Assertum de causis & effectibus audaciæ.* Vltimo colligitur ex dictis quas causas, vel effectus habet hæc passio, nam ex ea parte, qua cum desiderio communicat, eiusdem rationis causas habet, nam quidquid desiderium auget quantum in se est, auget audaciam, & similiter auget æstimationem boni; propter quod subeundum est periculum: quia vero audacia versatur in malo, quidquid minuit æstimationem mali, vel periculi, audaciam confert, & tribuit potestatem, aut robur ad superandum illud malum: & hoc modo diuitiæ, vel amicorum auxilia augent audaciam. Vnde Aristoteles 2. *Ethicorum cap.* 5. dixit audaciores esse, qui melius se habent ad diuina, quia paratiorem Dei protectionem sibi pollicentur, & eos, qui passi sunt iniusta eadem ratione audaciores esse, quia sperant Dei fauorem affuturum, præter hæc experientia auget audaciam, quamuis nonnunquam minuat, nam inexperti temere aggrediuntur pericula, experti prudentius, & constantius. Effectus etiam sunt eiusdem rationis cum supradictis de desiderio, & spe, commotio cordis, & delectatio, &c. quia in hac passione confortatur appetitus ad vincendum malum, calor etiam, & spiritus reuocantur ad cor, & tunc solent exteriores partes fugere: hinc etiam sanguineus humor, & cholericus, spirituumque abundantia conferunt audaciam, & Aristoteles *problemate* 4. *sectio.* 27. dicit habentes magnum pulmonem esse audaciores, quia spiritibus, & sanguine abundant, & ex eadem radice prouenire (inquit) homines vino deditos esse audaces.

SECTIO X.

Quid sit timor.

I. *Quid & quotuplex sit timor.* Dicendum primo. Timor est affectus in fuga consistens, & audaciæ contrarius. Est tamen aduertendum ex S. Thom. 1. 2. *quæst* 30. *art.* 2. *ad* 3. nomen *timoris* generali quadam ratione significare omnem fugam appetitus à quocumque malo imminente, quomodo timor etiam opponitur cõcupiscentiæ, & generaliter desiderio boni opponitur, sub qua generali ratione potest in duas fugas, seu timores distingui, sicut distinguitur audacia à communi desiderio, quos timores S. Thom. *qu.* 41. in hoc inquit differre, quia timor desiderio contrarius, est de futuro malo simpliciter dicto, alius vero est de malo arduo, & difficili ad euitandum: sed contra hoc est, quia, vt supra dixi, arduum, & non arduum non videntur distinguere affectiones, & appetitus, vnde etiam fuga desiderio contraria potest esse de arduo, & grauissimo malo sicut odium.

II. *Quomodo arduũ pertineat ad obiectum timoris.* Duo igitur exponenda videntur. Primum, quomodo timor, de quo hîc agimus, circa arduũ versetur. In quo est aduertendum malum dupliciter apprehendi posse, vno modo secundum se sine ordine ad futuritionem, alio modo, vt futurum, & imminens, nam si omnino impossibile

sit,

sit, vel omnino non futurum credatur, non timetur: fieri autem potest, vt malum futurum apprehendatur, vt ineuitabile, & tunc etiam non sequitur proprie timor, sed tristitia quædam, quia iam malum illud apprehenditur, vt præsens, vnde Aristoteles 2. *Rhetor. capit.* 5. dixit, eos qui morte iam multandi sunt, non timere, quia mortem ineuitabilem fere apprehendunt: est ergo timor de malo quidem, quod apprehenditur, vt futurum, ita tamen, vt euitari possit cum aliqua saltem difficultate, nam si facile vitari potest, proprie non timetur, quia est veluti positum in propria potestate, & quoad hoc saltem verum est timorem esse de malo arduo, quia nimirum arduum debet esse illud impedire, ita Aristoteles citatus, & D. Thomas 1. 2. *quæstion.* 41. *artic.* 2. & 3.

III. *Quibus modis possit appetitus versari circa malum apprehensum vt futurum.* Secundo, vt exponamus differentias dictorum actuum, aduertẽdum est circa malum futurum, sic apprehẽsum, posse appetitum primo desiderare non subesse illi, & hic actus, si nihil addatur, videtur esse illa fuga, quæ concupiscentiæ contraria est, vel quæ ex illa sequitur, si ad diuersa obiecta comparentur, & locum habere potest in malis imminentibus, & difficillimis, & à metu, qui audaciæ opponitur, separari potest, & cũ audacia ipsa coniungi; nam ex desiderio fugiendi malum potest quis aggredi aliquod periculum, vt tale malum superet. Secundo ergo modo potest appetitus fugere malum dicto modo apprehensum, ita vt illi quodammodo succumbat, & ob vitandum illud fugiat illa opera, vel loca, & similia, quæ per se ablato metu non fugeret, & sic est timor audaciæ contrarius, quæ ab illa fuga, quæ concupiscentiæ opponitur, non videtur formali ratione differre, vterque enim actus est fuga à malo imminenti: differunt ergo ex materialibus obiectis, vel quia aliquam conditionem connotat vnus actus, quam non connotat alius, sicut supra de desiderio, audacia, & spe diximus, fuga enim mali generaliter dicit duplicem recessum à malo, vt sic: timor vero proprie est de periculo alicuius mali, quod existimatur probabile, & difficile ad euitandum, quod indicauit D. Thom. 1. 2. *q.* 42. *art.* 5. quod non aliter probatur, quam experientia, & consideratione nostrorum affectuum, patet etiam à contraria audacia: nam contrariorum eadem est ratio.

IV. *Cuius potentiæ actus sit timor.* Ex quibus constat primo hunc timorẽ necessario esse actum potentiæ, quæ fugit, & odit malum, siue magnum, siue paruum, nam vtrumque odio haberi potest; nec quis timetur, nisi prius odio habeatur; quare omnes isti actus eius facultatis sunt, quæ concupiscit, & amat bonum. Secundo intelligitur diuisio illa timoris quam D. Thomas affert 1. 2. *quæst.* 41. *art.* 4. ex Damascen. *libr.* 2. *cap.* 14. in segnitiem, id est, laboris formidinem: verecundiam, id est, amittendæ existimationis, vel famæ timorem, propter commissum turpe opus: erubescentiam, quæ est timor eiusdem mali, & iacturæ ex futuro opere turpi: admirationem; id est, timorem grandis mali, cuius remedium inuenire quis nescit: stuporem; id est, timorem mali, quod ob inexperientiam magnum apparet: agoniam, quæ est ex malo iã imminenti, quod impediri non potest: hæc tamẽ nomina alias habẽt significationes, & pro vt hic expositæ sunt, non species diuersas timoris significant, sed fortasse distinctos eius gradus: solum est cum Caietano aduertendum Aristotelem ad concupiscibilem potius reuocasse admirationem, quæ ex consideratione effectus rari oritur, & concupiscentiam cognoscendi causam occultam parit, vnde vel in diuersa significatione admiratio hic sumitur: vel vtrumq; includit timorem ferendi iudicium in præsenti, & concupiscentiam cognitionis futuræ: ita Sanctus Thomas supra indicat *ad* 5.

Diuisio timoris iuxta D. Thom.

Notatio circa prædictã diuisionem.

V. *De causis timoris.* Tertio constat quas causas, & effectus timor habeat, quidquid enim confert ad passionem futuri mali; auget timorem: amor etiam boni contrarii maxime fouet illum, Augustin. *lib.* 83. *quæstionum q.* 33. imbecillitas, & defectus virtutis efficit timorem, quia periculum existimatur maius, & ideo pueri, & senes & mulieres magis timent. S. Thomas 1. 2. *q.* 43. *art.* 1. Deniq; omnia, quæ sunt causis audaciæ contraria, timorem incutiunt. Effectus vero numerari solent. Primus, tristitia quædã contraria illi gaudio, quod de spe boni nascitur: imo sunt, qui in hac tristitia affectum timoris constituant: sed non recte, quia gaudium non est spes ipsa, sed effectus eius; ergo è contra etiam timor est de malo futuro, vt sic; tristitia vero, vel est de ipso timore, vel de malo apprehenso aliquo modo vt præsenti. Secundus effectus, timore, & tristitia contrahitur cor, auocantur spiritus, vnde sequitur frigus in externis membris, tremor etiam, & pauor, interdum linguæ titubatio, & ineptitudo operãdi, & nonnunquam etiam fames, Isai. 35. *confortate manus dissolutas, & genua debilia roborate*: videatur S. Thomas 1. 2. *quæstione quadragesima quarta*. Sed hæc intelliguntur quando timor nimius est, & superat spem; si enim spes vincat (isti enim effectus sæpe miscentur) impedit dictos effectus, & tunc timor iuuat ad operandum propter vitandum saltem malum, quod timetur. Aristoteles 2. *Rhetor. capit.* 5. Ad Philippens. 2. *cum timore, & tremore*, &c. de his, & aliis vide Caietanum *quæstion.* 43. qui bene exponit, quomodo interdum ex timore sequatur rubor, aut verecundia.

De effectibus.

VI. Sed occurrunt duæ difficultates. Prima, quia sequitur ex dictis beatos non posse timere, cum non possint pati malum. Secũdo sequitur Christum non fuisse passum affectum timoris, quia certo sciebat non potuisse se fugere mortẽ. Confirmatur, nam certum iudicium futuri boni nõ tollit spem: ergo nec certitudo mali futuri timorem. Respondetur nunc solum loqui nos de timore sensibili, considerata rei natura non supernaturali virtute, vel cognitione. Beati ergo dicuntur habere timorem quendam reuerentię, & filiorum, qui ad voluntatem spectat, & consistit in hoc quod beati diuinam voluntatem intuentes effugiunt omne malum quod cum Dei voluntate repugnat, & hac ratione volunt omne illud vitare, etiamsi alias possent illud velle, & efficere, & huc etiam forte spectat admiratio quædam de diuina maiestate. Similiter Christus voluntate, vt natura, fugiebat mortem, qui actus, vt dixi, generali ratione potest dici timor, malum etiam illud, quod Christus passurus erat per se vitari poterat, & vt sic potuit excitare timorem: in appetitu vero sensitiuo facilius pati potuit timorem, quia per sensum apprehendere potuit malum, vt formidabile: vide quæ dixi apud D. Thom. 3 *p. q.* 15. *art.* 7. Ad vltimam confirmationem dicitur spem esse motum, quo prosequimur bonum, & ideo certitudo boni futuri non solum non impedit, sed firmat illam, timor vero est fuga mali, & ideo si hæc fuga apprehendatur, vt impossibilis, quasi obruitur timor. Secunda difficultas hic esse poterat de malo culpæ, an possit esse obiectum timoris, quæ in materia de spe tractanda est, quia ad voluntatem potius, quam ad sensum spectat.

SECTIO XI.

Quid sit ira, & quodnam contrarium habeat.

I. *Quid sit ira.* IRa generali ratione est appetitus insurgens aduersus eum, qui causa mali est appetenti, vel impedit ne bonum amatum consequatur. Difficultas vero est, quomodo hic actus ab actibus enumeratis distingui possit: nam insurgere affectum cōtra alium, nil aliud esse videtur, quam illi malum appetere: hoc autem ad odium videtur pertinere, vel ad desiderium mali. Propter hoc Gabriel, & Scotus 3. *distinction* 14 & 26. non distinguunt hanc passionem à numeratis in modo tendendi, sed in obiecto, volunt enim obiectum proprium iræ esse vindictam, ipsam vero iram esse desiderium quoddam illius, quod illi late explicant, & fere omnes motus, quos circa bonum, & malum versari diximus, ipsi circa vindictam explicant, & illos, vt sic, volunt ad iram pertinere. D. Thomas vero supra *quæstione vigesima tertia,* & sæpe in hac materia, vult iram non solum esse distinctam passionem à cæteris, sed quasi distinctam requirere potentiam à potentia concupiscente, & obiectum illius vult esse vindictam mali arduam, nam si facilis est, non excitat iram.

II. *1. Assertio.* Dico primo iram proprie consistere in affectu, quo alteri malum appetimus, hoc videtur constare ex experientia, & ex dictis, vt tamen radicitus explicetur, nota variis modis posse accipi malum alterius. Primo per se primo, solum vt malum habeatur, sine ratione vlla boni, & tunc dicunt quidam esse actum odij quod videtur indicare Caietanus *q.* 46. *art* 6. Verum cum velle alteri malum sit prosecutio alterius, nullo modo videtur posse intelligi nisi sub aliqua ratione boni, vt patet ex generali ratione appetitus: & ita docet S. Thomas 1. 2 *q.* 42. *art.* 3. Hic ergo modus appetendi alteri malum non videtur mihi verus, sed fictus. Secundo igitur contingere potest, vt quis velit malum alteri, quia id apprehēdit, vt bonum proprium, quod generali ratione odium dicitur: proprie tamen, vt supra dicebam, est hæc quædam concupiscentia per modum desiderij. Tertio potest quis velle malum alteri solum vt compenset iniuriam sibi illatam, quod apprehendit, vt proprium commodum, & hæc proprie censetur ira, quæ ab odio in hoc differt: nam odium per se non supponit malum illatum, ira vero supponit.

III. *Obiectio 1.* Dices primo interdum vnum animal contra aliud irascitur absque præcedēte malo illato solum propter naturalem antipathiam. Respondetur forte naturali instinctu alterum apprehēdit vt inimicum, atque adeo cū ordine ad malum inferendum, quamuis non videatur posse hoc generaliter dici, vt patet in lupo aggrediente ouem; quare dico illam non esse iram proprie, sed vel odium, vel alium affectum, quem infra explicabimus: sæpe vero communiter ira dici solet omnis motus excitans sanguinem, & bilem aduersus alterum, cum tamen hoc reuera commune sit multis affectibus animæ, & odio.

IV *Obiectio 2.* Obicies secundo: ergo ira non differt ab odio, sed vt plurimum dicetur quædam species eius. Respondetur aduersus eum qui malū intulit, insurgere esse iram, & odium: iram tamen veluti formaliter, nam respicit alterum vt auctorē mali, cui tantum mali appetit, quantum sat est, vel ad compensandum damnum illatum, vel ad pellendum malum, vel aliud simile vitandum: odio vero quamuis occasionem sumat à damno illato, simpliciter vult malum alteri non comparatiue, sed absolute, vt notauit S. Tho. 1. 2. *q.* 46. *art.* 2. *ad* 6. vbi ait odium ferri in malum alterius, vt sic: nam dum apprehēdo alterum vt mihi malum, quod illi insit malum reputo mihi bonum: odium ergo per se appetit hanc compēsationem mali cum persona auersa: ita è conuerso, per se non attendit malum alterius personæ, sed compensationem, & repulsam proprii incommodi.

Obicies tertio. Ergo in appetitu sensitiuo nō est ira distincta ab odio, quia non potest sensus illos respectus distinguere; oppositum vero, vt D. Thom. *q.* 46. *art.* 4. *ad* 3. respondet, certe non est facile in appetitu præcipue bruti, hos motus distinguere, neque videtur brutum apprehendere vindictam, nec malum alterius, nisi vel ad vitandum malum proprium, vel vt subueniat propriæ necessitati, & hoc ipsum est odisse Vnde Aristot. 6. *Ethic. c.* 6. iram ait rationem consequi. Nisi dicamus, quamuis sensus non possit expresse illas rationes distinguere naturali tamen instinctu ita excitare appetitum, ac si illas apprehenderet, vnde potest concipere vt conueniens, malum inferre ei qui malum intulit, veluti per modum compensationis, quamuis istam rationem formaliter non apprehendat quod facilius in appetitu hominis intelligitur, quem ille ex directione rationis sæpe mouet. V. *3. Obiectio.*

Ex his vero dico secundo iram non distingui ab aliis motibus, quibus alteri malum appetimus, eo quod in arduis versetur. Patet, tum quia etiam in re non ardua potest esse ira: pater enim ira mouetur ad castigandum filium, quod illi non est arduum: tum etiam, quia alii effectus, vt odium, & abominatio versari possunt in arduis, vt ex dictis patet, & experientia, nam ex odio desiderat quis alteri malum maximum, & arduum. VI. *2. Assertio.*

Dico tertio affectum iræ secundum modum tendendi in obiectum esse desiderium quoddā, quod ex proprio amore nascitur, vnde ad eādem potentiam pertinet, & ab aliis desideriis solum differt in obiecto vel formali, vel materiali. Hoc mihi satis probant, quæ inter explicandum opinionem Scoti diximus *n.* 1. *&* 2. & quæ supra de aliis affectibus dicta sunt, amor enim, & ira inter se comparātur sicut actus circa finem, & media, ira enim appetit vindictam, vt medium ad bonum amatum obtinendum; actus vero circa medium habet rationem desiderii, & in hoc placet Scoti opinio supra allata: illud vero displicet quod potentiæ irascibili, vt sic, eosdem actus tribuit, quos concupiscibili: hoc est, quod inter motus iræ numeret quendam amorem, timorem, &c. prout isti versantur circa vindictam: cum enim, vt diximus, vindicta solum possit habere rationem medii, non proprie versatur circa eam amor, sed desiderium, iuxta dicta supra *sect.* 8. *&* 9. Alii vero actus timoris, vel similes potius dicuntur esse effectus iræ, quam ad illam formaliter pertinere. VII. *3. Assertio.*

Ex dictis vero expediri facile possent cætera, quæ de hac passione quæri, vel tractari solent. Primum est distinctio illa tradita à Damasceno *lib.* 2. *cap.* 16. qui tres numerat iræ species. Primā est fel, quam iram subito excandescentem vocat. Secundā furor, ira non quiescens donec sumat vindictam. Tertia immanitas, quę oritur ex tristitia, quas insinuauit Aristot. *Ethicorum cap.* 5. vbi calores, & biliosos primo iræ genere moueri, acerbos vero, & difficiles secūdo genere excitari, quos sibi, & aliis dicit esse molestissimos: il- VIII. *Quæstiuncula 1. de iræ diuisione.*

los

los vero, qui tertio genere iræ tanguntur, vocat infestos, & ad communicationem hominum omnino ineptissimos: recte autem Caietanus dixit hæc membra inter se differre solum dispositione subiecti, & eodem modo exponenda est partitio Gregorij 2. *moral. capit.* 5. vbi tres gradus iræ numerat.

IX. *2. Quæstiuncula de causis iræ.* Secundo quæri possunt causæ huius passionis, de quo D. Thomas. 1. 2. *qu.* 47. & breuiter dico, quod efficit, vel auget apprehensionem iniuriæ, aut vtilitatis vindictæ sumendæ, conferre ad irã, deinde quia ira supponit malum illatum, ex quo sequitur tristitia, ideo ira per se consequitur passionem tristitię conceptam ob damnum illatum. Vnde quidquid eam tristitiam fouet, causa iræ censetur. Vnde D. Thom. *supra art.* 3. dicit pueros, & imbecilles facilius irasci, qui a sunt procliuiores ad tristitiam: quia vero inter homines potissimum malum censetur contemptus, ideo docet *art.* 2. ex Aristotele 2. *Rhetor. cap.* 2. hanc esse causam iræ, non quia sit sola, vt ex dictis de obiecto iræ, & experientia patet: sed quia est potissima, & ad eam possunt quodammodo cæteræ reduci, vt *art.* 1. indicat. Ex quo fit, vt quo persona sibi videtur dignior, ita vt alterum existimet viliorem, & vehementius irascitur: fit etiam vt minus irascamur in eos, qui vel ignorantia, vel passione iniuriam inferunt, quia minus arbitramur ab illis contemni; constat etiam ex his quæ sint vtilia ad temperandam iram; nempe omnia; quæ illius causas abstulerint, & præcipue apprehensionem contemptus, & ideo alterius submissio, & humiliatio maxime lenit iram, Prouerb. 15. *Responsio mollis frangit iram*, & 2. Ethicorum cap. 3.

X. *3. De effectibus eius.* Tertio peti possunt effectus iræ, de quibus S. Thomas 1. 2. *q.* 48. Et primo cum ira sit quoddam desiderium, plures generat effectus ex his, quos dixi omni concupiscentiæ esse communes: præcipue tamen efficit in corpore motum suo obiecto, & effectui intento consentaneum, excitat enim sanguinem, & spiritus biliosos aptos ad prosecutionem vindictæ, quę ad cor congregantur, inde ipsum calefit, & feruet cum quadam amaritudine, & tristitia, in quo differt hæc alteratio ab illa, quam efficit amor, vt D. Thomas *art.* 2. notauit, & Damascenus *lib.* 2. *cap.* 16. dixit, iram fieri cum quadam fellis euaporatione: deinde quoniam ira in quadam extensione animæ consistit, ideo statim se prodit, vt *art.* 3. *ad* 1. ex Aristotele docuit D. Thomas, & hinc prodeunt verba, gestus, & aliæ commotiones, quas optime depingit S. Gregorius 5. *moral. c.* 35. ex illo Psalm. 30. *conturbatus est in ira oculus meus*, quod etiam ad oculum rationis referri potest, quæ maxime illa passione conturbatur, vt etiam docet D. Thomas.

XI. *4. Quæst. de contrario iræ.* Quarto quæri potest, an ira habeat contrarium; nam D. Thomas simpliciter negat, & ratio esse potest; quia si aliquod habere posset, maxime patienter ferre illatum malum, aut nolle illud vindicare: hic autem actus non videtur pertinere ad appetitum, quia non fertur in obiectum sub ratione aliqua boni sensibilis: ergo. Confirmatur, quia ira supponit malum personæ, quod non potest excitare appetitum ad amorem, sed potius ad tristitiam, & consequenter ad iram. In contrarium est, quia mãsuetudo est vera virtus, quæ teste D. Thoma, in irascibili inhæret, & eius affectum moderatur: ergo necesse est actum mãsuetudinis esse ab appetitu elicitum, & iræ contrarium. Confirmatur, nam 1. 2. *q.* 23. affirmat D. Thomas contrarias passiones irascibilis interdum esse accedendo, vel recedendo circa idem obiectum arduum, vt in spe, & desperatione: ergo idem poterit esse in proposito, cum enim obiectum iræ sit vindicta quæ ex sententia, D. Thomæ habet rationem ardui, & si nimis ardua iudicetur, poterit illum refugere appetitus, per modum iræ contrarium.

XII. Hæc posterior sententia videtur satis verisimilis, non enim oportet si aliquis actus est contrarius, illum esse per modum prosecutionis, & appetitionis mali præsentis; esse enim posset per modum fugæ, & nolitionis vindictæ, sicut in desperatione patet, & hoc modo cadere potest in sensitiuam cognitionem obiectum actus iræ contrarii, quod erit vindicta, ita ardua, & difficilis, vt maius malum existimetur id prosequi, quam iniuriam non vindicare. Præterea in appetitu hominis id videtur magis necessarium propter coniunctionem ad rationem, & illius directionem, imo ex parte obiectorum videtur posse esse contrarietas horum actuum in hoc appetitu: nam si ira est velle malum ei: qui malum intulit, amare illi bonum, erit actus maxime cõtrarius iræ, & tamen hunc affectum potest habere etiam in appetitu sensitiuo, saltem vt à ratione imperatur. Quare mihi non videtur dubium esse in appetitu sensitiuo actum positiuum actui iræ contrarium, qui mansuetudo dici potest, neque, vt arbitror, id negaret D. Thomas cum ponat in hoc appetitu habitum cõtrarium iræ, qui non acquiritur nisi per actus: cur vero non numeretur hic actus inter spirituales passiones, dicemus *sectione sequenti*.

SECTIO XII.

De sufficientia, & comparatione passionum.

I. *Variant authores in numero passionum.* DE numero passionnm, quæ est prior pars tituli, variæ fuerunt sententiæ. Aristot. 2. *Ethicorum cap.* 5. numerat duodecim, & plures ad duas præcipue reuocat, voluptatem scilicet, & dolorem, quæ sententia cum Epicureo ex parte videtur conuenire, qui dolore, & voluptate omnia metiebatur, & Ambros. 1. *de Iacob, & vita beata*, omnes passiones dicit ex his duabus oriri. Alii vero omnes, ad quatuor reducunt cupiditatem scilicet, & gaudium circa bonum: metum, & tristitiam circa malum. Cicero cum Stoicis *Tusculana* 4. Plato etiam *in Timæo* numerat quatuor, sed spem posuit loco cupiditatis. Alii in concupiscibili quatuor passiones, & totidem in irascibili numerant: in illa desiderium, & voluptatem, à quibus non distinguunt amorem, timorem, & tristitiam, & similes ponunt in irascibili. Alii cum D. Thoma numerant vndecim, de quibus egit in locis hactenus citatis.

II. *Quadruplex consideratio ad colligẽdum numerum passionum.* Aduertẽdum tamen est posse nos distinguere actus hos multipliciter, primo secundum generales rationes, & modus tendendi in obiecta. Secundo considerando vsque ad species vltimas actuum: tertio prout in corpore excitant peculiarem motum, & alterationem: quarto vt habent quandam excellentiam, & propriam considerationem requirunt in corde ad virtutes, & operationes humanas. Prima consideratione videtur certe passiones omnes satis commode ad sex reuocari, tres circa bonũ, amor, desiderium, & voluptas: & tres circa malum, odium, timor, seu fuga, dolor seu tristitia: cuius diuisionis sufficientia satis colligitur ex dictis supra de actibus voluntatis, & de singulis passionibus: bonum enim, & malum triplici ratione referri possunt

suntad appetitum; vel absolute, vel vt præsentia, vel vt futura, nam, vt præterita non mouent nisi aliquo modo referantur ad existētiam præsentem, vel futuram: & ideo tantum sunt tres modi, quibus appetitus versatur circa bonum, & circa malum, qui sex dictos actus distinguunt, non ob maiorem, vel minorem applicationem obiecti, vt Scotus *in 3. dist. 26.* indicauit, hoc enim non sufficeret ad distinctionem essentialem: sed quia modus tendendi in obiectum diuersus est. Iam vero quod præter hos actus alii necessarij non sint, constat; ostendimus enim hos actus circa obiecta ardua versari posse: & omnes alias passiones, quæ numerari solent, desideria quædam esse, vel timores, & fugas.

III. Secunda consideratione passiones non sunt tantum vndecim, sed vt nō possint certo numero comprehendi à nobis: supra vero duas species amoris amicitiæ, & concupiscentiæ distinximus, & sub his aliæ distingui possunt pro varietate obiectorum formalium, similiter genera desideriorum sunt infinita, & idem de aliis.

IV. Tertia cōsideratione vndecim passiones conuenienti ratione numerantur, de quibus hactenus. Nā termini appetitiui motus duo sunt præcipue, bonum scilicet obtinendum, & malum fugiendum, illud est velut primarius terminus ad quem, hoc vt primus terminus à quo, quibus addi potest tertium membrum, malum scilicet superandum. Ad bonum per se fertur appetitus in prosequendo, & appetendo, idque tribus modis dictis, qui essentialiter differunt, & diuerso modo corpus alterant, vt supra etiam diximus: circa malum versatur appetitus tantū fugiendo per se tribus modis contrariis prioribus, qui etiā proprias motiones in corpore efficiunt: circa malum vero vincēdum versari potest appetitus aggrediendo, & fugiendo: quia vero aggrediendo malum, vel propriū, quod fit per audaciam: vel alterius quod fit *vindicta*, peculiari modo excitatur homo, ideo istæ duæ passiones distinctæ à cæteris numerantur. Spes vero fortasse etiam propriam motionem efficit in corpore si feratur in bonum difficile, quia illud quodammodo est aggredi malum, nam arduitas quodāmodo fugit appetitum, & ideo ad spem requiritur peculiaris animi vigor, & corporis, & spirituum propria commotio, quæ non solum ad bonum prosequendum, sed ad difficultatem vincendam iuuet, & propterea passio diuersa numeratur. Hinc etiam duæ aliæ passiones adiunguntur audaciæ, & spei contrariæ, motus vero iræ cōtrarius non numeratur, vel quia non excitat in corpore passionem distinctam ab aliis: vel certe, quia motus cohibens iram, quando non ex timore, vel simili affectione proficiscitur, non est per se primo ab appetitu sensitiuo vt sic, sed solum ex motione rationis: propriæ autem passiones dicuntur illæ, quæ ab appetitu primario oriuntur.

V. Ex quibus etiam patet diuisionem hāc vndecim passionum ad methodum etiam doctrinæ, quā quarto loco considerari posse diximus, satis esse accommodatam; quamuis non sit adeo necessaria, cū aliis etiam modis tradi posset: quod fecerunt alii, quos attulimus, qui nō contrarias, sed diuersas passiones tradiderūt, qui enim passiones omnes ad duas reuocarunt, finem, & terminum cōsiderarunt, & radicem harum passionum, scilicet voluptatem ex Aristotele *de generatione animalium c.* 18. & contrarium, scilicet dolorem, vel tristitiam, quibus alii addiderunt duas species, scilicet timorem, & amorem, vt præcipuos motus, quibus tendimus ad terminum appetitus, & sic variæ sententiæ possunt conciliari.

Diuisio vero Sancti Thomæ in vndecim passiones nobis retinenda est, quia & magis recepta est, & facilior ad explicandam originem, & connexionem omnium affectuum: quare aliæ, quæ numerari solent, ad has reuocandæ sunt, vt excandescentia, quæ est quoddam iræ genus: fiducia, quæ ad spem pertinet, inuidia, æmulatio, misericordia, quæ sunt tristitiæ quædam, & verecundia, quæ pars est timoris: quas omnes Aristoteles numerat, & similes sunt aliæ, quas distinguit Cicero *in illa Tusculana quarta.* Alii addunt fauorem, qui non est nisi beneuolentia. Alii addunt reuerentiam, quæ est pars timoris, cui opponitur contemptus, qui proprie videtur consistere in quadam audacia, & idem de similibus. VI.

VII. *Quadruplex comparatio, seu ordinatio passionum.*

In secunda parte tituli huius sectionis explicandus est ordo ipsarum passionum, quæ conferri possunt primo in origine: secūdo ratione causæ: tertio in perfectione, seu vi, & efficacia mouendi corpus, quarto tandem in oppositione, & contrarietate. Quoad originem constat passiones illas, quæ sunt circa bonum ex genere suo esse priores, quam quæ circa malum, quia malum non habetur odio, nisi ob amorem boni cōtrarii, & omnis motus natura sua magis respicit terminum ad quem, quam à quo: non est autem intelligēdum omnes tres passiones, quæ versantur circa bonum, debere præcedere, sed aliquam saltem, nempe amorem, ex quo contingere potest cæteras sequi pro varia obiectorum applicatione, nam in hoc nullus est ordo per se simpliciter necessarius, & hoc modo intelligitur, quod D. Thomas dixit passiones concupiscibilis priores esse passionibus irascibilis, & has ad illas referri.

De ordine causæ, & effectus constat ex dictis, amorem esse causam aliorum affectuum: ex illo enim, si bonum sit absens sequitur desiderium, si apprehēdatur malū contrariū, sequitur odium; at si bonum apprehendatur vt excellens, & difficile, & amor perseueret, sequitur spes, & sic de aliis, qui omnes comparantur ad amorem, & desiderium, sicut electio ad voluntatem, & intentionem finis: atque eodem fere modo ex illis sequitur, posita connexione, & apprehensione obiectorum: ex quo fit, vt ex quacumque priori passione possit quælibet altera sequi circa obiecta distincta: quæ ita sunt ordinata, vt posito amore circa vnum excitetur tristitia circa aliud vel ira, & sic de aliis, & hoc modo facile intelligitur, quod D. Thom. 1. 2. *q.* 25. *art.* 3. dicit ex desperatione sequi timorem, cum tamen *q.* 45. *art.* 1. dicat timorem parere desperationem, vbi laborat Caietanus in illis locis conciliandis: fortasse tamen eiusmodi passiones nullum per se, & necessarium seruant ordinem, & ideo interdum vna ex alia sequitur, aliquando è contra: cum enim aliquis desperat se posse fugere aliquod malum, frequentius illa desperatio generatur ex timore: cum vero desperatio est de bono obtinendo, facile potest generare timorem mali contrarii. Vltimo nota hæc omnia intelligenda esse in genere causæ efficientis, nam in genere causæ finalis voluptas natura sua est causa contrarium passionum, est enim obiectum maxime accommodatum appetitui sensitiuo, quamuis non sit simpliciter necessarium, vt alias expositum est. VIII.

De tertia comparatione in perfectione, nihil certum dici potest, ex genere tamen suo prosecutio boni perfectior est, quam fuga mali, vt D. Thomas indicat 1. 2. *quæst.* 35. *art.* 6. & patet ex modo, & ex obiectis talium motuum: inter passiones IX.

nes vero, quæ sunt circa bonum, amor videtur perfectissimus, quia est perfecta vnio appetitus cum appetibili; & origo cæterarum, de quo nonnulla dixi supra *sect.* 4.

X. In quarta denique comparatione nil est difficultatis, generali enim ratione odium opponitur amori; fuga desiderio; tristitia delectationi; hanc vero contrarietatem non exercent nisi circa idem obiectum sub eadem ratione, vt notum est, & docet D. Thomas 1. 2. *quæstione* 35. *articulo primo, & quæstione* 41. *articulo tertio.* Circa diuersa vero obiecta, passiones istæ non solum contrariæ non sunt, sed aliquo modo se consequuntur, ita D. Thomas *quæst.* 39. *art.* 4. 5. & *q.* 35. *articulo quarto.* Ex quibus omnibus facile intelligitur passiones, quę versantur circa bonum, potentiores esse suis contrariis, quia bonum ex suo genere fortius est ad trahendum appetitum, quam malum ad pellendum, quia nullum est tam malum, quod non habeat aliquam rationem boni coniunctam: bonum vero esse potest absq; admixtione mali. Item prosecutio boni generat fugam mali: est ergo fortior ex suo genere. Vnde omnium est potentissima passio amor, per se loquendo, quamuis per accidens, alias contingat esse vehementiores, etiam quoad alterationem, quam efficiunt in corpore. Aliæ etiam sunt natura sua potentiores ad excitandam iram. Vide D. Thomam 1. 2. *q.* 25. *art.* 2. *ad* 1. *& quæst.* 29. *art.* 3. *& quæst.* 35. *art.* 3. *& quæst.* 37. *art.* 3.

XI. *Non omnes passiones appetitus cerni in voluntate putat Caiet.* Vltimo hoc loco ex dictis soluitur dubium, quod disputat Caietanus in fine huius materiæ, an omnes isti actus, qui in appetitu sensitiuo passiones dicuntur, sint etiam in voluntate. Cui Caietanus negatiuè respondet, & octo actus tribuit voluntati, volitionem, nolitionem, intentionem, electionem, consensum, vsum, delectationem, & tristitiam. Sed oppositum verius est, nam reuera omnes actus suprà numerati in appetitu rationali reperiuntur; & non minus distincti, siue illis detur passionis nomen, siue non. Et potius illi actus, quos Caietanus numerat si proprie loquamur, non omnes distincti sunt, vt patet ex dictis suprà de electione, consensu, & vsu, & probatur in nostra sententia: certum est enim in voluntate esse amorem, & desiderium, quos actus inter se distinctos esse, & à simplici voluntate, & intentione finis; non distingui supra ostendi: vbi etiam demonstratum est, fruitionem, quæ delectatio quædam est, specialem esse actum à prioribus distinctum, quibus tribus, tres alios contrarios respondere, dubitari non potest, cum oppositorum eadem sit ratio: constat ergo omnes sex actus, ad quos omnes appetitus reuocari posse dixi, in voluntate reperiri. Deinde certum omnino est actum spei, & desperationem perfectius reperiri in voluntate: ira vero cum desiderium sit, seu appetitus vindictæ ob iniuriam illatam, cui rectius, quam voluntati tribui potest? cum & causa, & ratio, & totum denique obiectum iræ distinctius ab intellectu, quam à sensu cognoscatur, vt patet. Et eadem est ratio de audacia, quæ consistit in firma voluntate comparandi finem, seu bonum intentum, sustinendo aliquod mali periculum, sicut timor negatur à nemine, voluntati. Vnde non video quam maiorem distinctionem habeant hi actus in inferiori appetitu, quam in superiori, cum in vtroque conueniant in principio eliciendi, & differant in obiectis. Et confirmatur ex sympathia, quam experimur in his actibus inter has duas facultates, concupiscentia enim appetitus, ad simile desiderium excitat, & è contrario, & idem est de alijs, quod ex D. Thomâ in tota hac materia elici potest: magis enim in voluntate, quam in appetitu dictos actus explicat. Videatur 1. 2. *q.* 28. *art.* 6. *ad* 1.

Obiicit Caietanus primo, quia ea, quæ in inferioribus diuisa sunt debent in superiorib. esse coniuncta. Secundo, nam desiderare, sperare, amare sunt velle: ergo sub vno actu volitionis côtinentur. Ad primum respondetur illud principium non esse eodem modo omnibus rebus accômodandum, facultas enim superior ad plura valet, quam inferior, & hoc modo generale est diuisa in superioribus esse vnita in superiori facultate: non est tamen necesse omnes actus qui in inferiori potentia sunt distincti, esse vnum in superiori: præcipue cum eadem ratio distinctionis in vtraque reperiatur: sic ergo non est necesse amorem, & desiderium voluntatis esse vnum actum, qui in appetitu sunt duo, quamuis amor voluntatis, quia perfectior est, generalior sit, & plura complectatur quod etiam docet D. Thom. 2. *contra Gentes capite vigesimosexto, & vigesimoseptimo.* Ad secundum respondetur illo argumento probari, intentionem, & electionem, & voluntatem simplicem non distingui, quia omnes sunt quoddam velle: quod tamen Caietan. non admittit. hæc ergo ratio generica est, & plures sub se comprehendit, & sic nulla est consequentia. Vnde tandem constat actus illos voluntatis, de quibus in superioribus egimus, non esse ab his, quod illi tribuimus, distinctos sed omnes hos ad illos reuocari, vt intuenti supradicta facilè constabit. XII. *Caietani obiectio duplex.*

DISPVTATIO II.

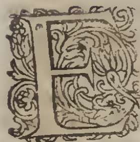
De habitibus remissiuè.



Ost tractationem de actibus humanis, consequenter dicendum de habitibus, tum quia ad eandem speciem subalternam spectant dispositiones & habitus, tum quoniam principia sunt connaturaliter adiuuantia potentias ad ipsos actus, id quod etiam præstant reliqui Theologi apud Magistrum *in* 3. *dist.* 23. ac latè D. Thom. 1. 2. *quæst.* 49. *& quinque sequentibus.* De ipsis vero potentiis nihil ex instituto agunt; quia licet principia actuum sint, ac multo magis necessaria: quam habitus, nihil tamen speciale de eis occurrit in Theologia disputandum. Sed quoniam vniuersa de habitibus doctrina copiosè traditur in 44. *disputatione Metaphysica,* non fuit hoc in loco repetenda: præsertim, quia facillimum Theologo erit totam doctrinam huc accommodare pro exponenda natura, causis, augmento, minutione, distinctioneque habituum. Ex hac ipsa tamen doctrina de habituum distinctione, seu multiplici diuisione illa erit hoc loco, (quia Theologica est) peculiariter tractanda, qua diuiditur habitus in bonum, & malum, seu in virtutem, & vitium: duplex ergo erit disputatio, vna de studioso habitu, altera de vitioso.

DISPVTATIO III.

De virtutibus in genere.



EX iis, quę de habitibus tradidimus *in Metaphyſ.* nonnullæ habituum partitiones habentur, præcipua tamen diuiſio, quæ etiam à D. Thoma 1.2. *quæſt.* 54. *art.* 3. ſola traditur, quia ad materiam moralem maximè ſpectat, eſt in habitum bonum, & malum, de qua nobis præcipue dicendum eſt. Primo quidem de habitibus bonis, & poſtea de malis, atq; adeo de eorum comparatione, & diuiſione; hic vero agemus de communi ratione virtutum; quare de virtutib. infuſis, vt tales ſunt, nihil hic dicemus vſque ad materiam de gratia, ſimili ratione, quamuis virtutes acquiſitæ in plura genera deſcendant, tamen in particulari nihil tractandum occurrit, ſolumque attingemus præcipua & vtiliſsima capita, magis vt rationes nominum explicemus, quam rem ipſam: S. Thomas autem de hac materia diſputat latè 1.2 *à q.* 55. *vſque ad* 70. & 1. *contra Gentes cap* 92. *& in quæſtionibus diſputatis quæſtione vnica de virtutibus.* Alij Theologi præſertim 1. *d* 17 *in* 2. *diſt.* 27 *in* 3. *d.* 23. Altiſiodo. *lib.* 3. *Summæ tractatu* 2. *cap.* 2. & Guillelm. *opuſc. de virtutibus.* Auguſtinus *lib* 2. *de libero arbitrio cap.* 19: *libro de morib Eccleſ cap.* 15. *&* 16. *lib* 83 *quæſtionum quæſt.* 314. *de ciuitate cap* 22. 4. *contra Iulianum cap.* 3. Ambroſ. *lib.* 1. *offic. à cap* 24. Ariſtoteles 2 *Ethicorum, & lib.* 2. *Politicorum & 2 Magn. moral. à cap.* 4. *lib* 2. *Rhetoricor cap.* 9 Plato *in libr. de Republica,* Plutarchus *de virtute morum,* Cicero *de officiis.*

SECTIO I.

Vtrum aliquis habitus ſit eſſentialiter virtus.

I. *1. Aſſertio de quidditate virtutis in genere. Variæ ſignificationes virtutis. Quæ ſit huius loci propria.*

SVpponimus, vt certum, virtutes eſſe. Dico ergo primo, virtus eſt habitus perficiens rationalem potentiam, & inclinás ad bonum. Vt probetur explicandum eſt nomen virtutis, cuius varias ſignificationes congerit bene Gabriel 3. *diſtinct.* 23. *quæſt.* 1. interdum enim ſignificat virtutem ad operandum, interdum potentiam quamcumque: ſæpe opus aliquod inſigne vel fructum, vel affectum, aut ipſum etiam obiectum bonum alicuius facultatis, vt D. Thomas *quæſtione illa* 55. *art.* 1. *ad* 1. notat. In præſenti vero ſignificat vim quandam animi, qua homo fit aptus, & idoneus ad opera ſua bene præſtanda. Vnde D. Thomas, & Durandus putát virtutem à vi eſſe deductam, quia vim homini confert, qua ſe à malo tueatur; Cicero vero *Tuſculana* 2. putat dicendam eſſe à viro, quoniam proprium viri eſt habere robur, & conſtantiam in ſuis operibus. hinc Ariſtoteles 7 *Phyſicorum cap.* 3. dixit virtutem eſſe *diſpoſitionem perfecti ad optimum: &* 1. *Rhetor. cap.* 1. *eſſe rem productiuam rerum bonarum.* Plato vero ait virtutem eſſe *habitum animi, quo vnaquæque potentia recte exercet ſuas operationes,* quod etiam ferè eodem modo docet Ariſtoteles 1 *Ethicorum cap. vltimo, & lib.* 6. *cap.* 1. & D. Thomas vbi ſupra.

II. *Reſtringitur dicta definitio ad virtutem morale.*

Hæc definitio, vt patebit intuenti etiam, virtutibus intellectus, & voluntatis conuenit: ſi tamen eam velimus applicare ſolum virtutibus moralibus, de quibus præcipue nobis eſt ſermo, dicẽdum eſt virtutem eſſe habitum effectiuum, in mediocritate conſiſtentem, prout ſapiens determinauerit, quæ definitio eſt Ariſtotelis 2. *Ethicorum cap.* 6. & tractat in tota hac materia, & eodem ſenſu dicit virtutem eſſe, *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*: ſic etiam Cicero *in libro de inuent.* inquit eſſe *animi habitum rationi, modo, & naturæ conſentaneum,* quam ſequitur Auguſtinus *ſupra in libro octuageſimotertio quæſtionum, &* 4. *de ciuitate capite vigeſimoprimo,* ex eodem Cicerone ait virtutem eſſe *artem recte viuendi, & de libero arbitrio capite decimooctauo & decimonono, &* 1. *retractationum capite nono,* dicit virtutem eſſe *bonam mentis qualitatem qua recte viuitur, qua nullus male vtitur,* addit vero, *quam Deus in nobis ſine nobis operatur,* quod pertinet ſolum ad virtutes infuſas, ex quibus ſatis patet concluſio poſita: quæ ratione etiam ex Ariſtotele explicatur. Nam virtus non eſt actus, quia propter vnum actum non eſt homo ſtudioſus; & licet actu non operetur, non amittit virtutem: eſt ergo virtus aliquid permanens ſine operatione: & non eſt potentia, tum quia propter ſolam poteſtatem operandi non eſt homo bonus, tum etiam quia experimur ex conſuetudine bonorum operum potentias fieri faciliores ad bene operandum, quæ tamen in principio erant veluti indifferentes: ergo acquirunt habitum bonum, quam *virtutem* nominamus. Ex quo etiam patet *virtutem* reſidere in potentia rationali, quia illa indifferentia ad bene, & malè operandum non eſt niſi in potentia, quæ aliquo modo rationem participat. Ex quo etiam ſatis conſtat virtutem habitum eſſe operatiuum, in quibus omnibus ferè ſine controuerſia conſentiunt Theologi.

III. *Habitũ virtutis non eſſe eſſentialiter bonum qui putent.*

Diſputant vero an habitus, quibus homo bene diſponitur, ex propria eſſentia boni ſint, ac virtutes? Ex qua quæſtione pendent aliæ ſcilicet; an habitus, qui eſt virtus, poſsit eſſe idem ſecundum ſubſtantiam, poſtea vitium, ſi accidentaliter tranſmutetur? item quomodo bonitas ſit de ratione virtutis? item an virtus poſsit malum actum efficere? Scotus enim *in* 1. *diſt.* 17. *q.* 3. opinatur nullum habitũ eſſe eſſentialiter virtutem, præcipue moralem: fundamentum eſſe debet, quia nullus actus moralis eſt eſſentialiter bonus, talis enim generatur habitus, quales ſunt actus, ex quo infert virtutem, vt virtus eſt, non eſſe habitum, quod intelligendum eſt virtutem eſſe quaſi nomen connotatiuũ formaliter ſignificans tantum relationem coniunctionis cum prudentia, connotans vero materialiter habitum, qui ſubeſſe poteſt tali relationi, vel etiam alteri, ex quo infert etiam eũdem habitum poſſe eſſe ſucceſsiuè virtutem, & vitium: vt ſi quis (inquit) exerceat actus temperantiæ ad vanam gloriam, & poſteà mutet malam intentionem in bonam, etiam prudenter vtatur illo habitu, fiet virtus: quod patet, nam vt ille ſit promptus ad exercendos actus temperantiæ, non indiget nouo habitu: neque eſt cur corrumpatur prior: infert præterea virtutem, vt ſic, non eſſe operatiuam, quia licet habitus ſit operatiuus, illa tamen relatio, in qua ipſe ponit rationem formalem virtutis, non eſt operatiua, ſicut nec relatio in actu eſt per ſe tranſiens, ſed ratione ipſius actus: & vltimo infert illum habitum, qui virtus eſt poſſe ad malum actum concurrere. Contra hanc ſententiam vide Caietanum 1. 2. *quæſt. quinquageſimaquinta,* ſuppoſito tamen ex dictis ſupra de bonitate, & malitia, habitum denominari bonum, vel quia ad bonum obiectum, & bonos actus refertur, & inclinat, vel quia ipſe eſt honeſte appetibilis. Prima certè deno-

denominatio pertinet ad essentiam, quia habitudo ad obiectum & actum est de essentia habitus; secunda magis pertinet ad proprietatem quandam, vel passionem, vt de actibus ibi dicebam, & de habitibus dicam.

IV. 1. Assertio. Dico secundò. Dantur habitus in nobis, qui essentialiter sunt virtutes; vt probemus conclusionem, sciendum est, virtutes alias esse intellectuales, alias morales. De primis nullus dubitat in hac quæstione, quod eo modo, quo virtutes sunt: essentialiter sint virtutes, quemadmodum de essentia earum est, vt illis non possit subesse falsum in quo ratio talium virtutum perficitur. Et antecedens constat, quoniam de essentia earum est euidentia, & certitudo. De virtutibus ergo moralibus, quoniam dantur quidam actus morales essentialiter boni; ergo generant habitus essentialiter bonos. Antecedens patet ex dictis supra, consequentia patet, quoniam habitus solum inclinat ad similes actus, & hoc est de essentia eius; ergo, &c. Secundo sunt quidam habitus, qui necessario, & ex essentia sua tendunt in honestum, vt honestum: ergo, &c. Antecedens patet, nam illa ratio honesti boni est per se appetibilis ab homine, & ad eam appetendam non est promptus, & facilis natura sua: ergo potest acquirere habitum, quo in hoc bonum per se primo moueatur? Confirmatur: nam si habitus dantur inclinantes ad delectabile, vt tale est, cur non ad honestum? Nec vero dici potest eundem habitum nunc inclinare ad delectabile, nunc ad honestum, idque esse quasi accidentarium illi. Nam ratio diuersa pertinet ad diuersum obiectum formale, atque adeo infert distinctam, & essentialem differentiam: & præterea tali habitui nulla potest designari essentialis species, quæ ex obiecto sub determinata aliqua ratione boni sumatur, vt ex supradictis de actibus constare potest. Tertio probatur. nam in intellectu sunt habitus essentialiter virtutes: ergo etiam in voluntate: nam sicut intellectus potest inclinari ad verum perfectè cognitum: ita voluntas ad perfectum bonum bene, & conuenienter amatum: quare, &c.

V. 1. Corollar. Ex quibus colligitur primo hos habitus non inclinare tantum ad materialia obiecta virtutũ, sed ad obiecta formalia quatenus honesta sunt, atque adeo quatenus omnes circunstantias habent ad honestatem necessarias. hoc patet & ex rationibus factis, & ex dictis de bonitate morali actuum, habitus enim in eodem obiecto versatur in quo actus, & confirmatur primo, quia ideo docent Philosophi versari virtutem circa difficile, quia versatur circa honestum, & requirunt non tantum materiam bonam, sed formales etiam rationes. Confirmatur secundò, quia si virtus solum daret facilitatem in materia, non in circunstantiis, cum sæpe ex circunstantiis oriatur noua difficultas, oportet singulos generari habitus; qui ad singulas circunstantias rectè disponerent appetitum (neque enim satis esset rationem rectè iudicare, si voluntas non sit rectè disposita) quod tamen est inauditum: signum ergo est tam materiam; quam circunstantias sub vna aliqua formali ratione habitum ad se pertinentem terminare.

VI. 2. Corollar. Secundo colligitur virtutem, vt talis est, esse bene. & proprie operatiuum habitum, vt patet in virtute scientiæ, & de aliis. Probatur, quia cõstituũtur in esse virtutis ex habitudine essentiali ad obiectum, & actus: efficiunt autem actus ratione huius habitudinis & inclinationis: ergo. Confirmatur, quia omnes habitus, & operationes per suam differentiam tales, vel tales sunt. Ratio autem virtutis est specifica differentia in his habitibus.

Tertio colligitur nullam virtutem posse esse principium eliciens actum malum, quæ est sententia Augustini *supra*, & D. Thomæ *quæstione quinquagesimaquinta, articulo quarto*, & patet satis ex dictis *suprà*, cum ostendimus actum per se bonum non posse esse in indiuiduo malum, & sine causa limitat hoc Caietanus ibi ad actum charitatis, vel aliarum virtutum, quæ à charitate non separantur: rationes enim supra factæ generaliter procedunt, & eadem est ratio de virtutibus acquisitis, & infusis: præcipue quantum ad eam malitiam actus, quæ potest simul esse cum charitate: loquor vero de actu elicito à virtute, quia actus solum imperatus habere potest simul cum malitia bonitatem, vt patet in actu exteriori. Quarto tandem infertur eum habitum, qui essentialiter virtus est, numquam posse transmutari in vitium, sicut scientia non potest fieri error, nec è contrario, quod est per se notum in Philosophia. VII. 3. Corollar. 4. Corollar.

Sed quæret aliquis, ân habitus, qui ex obiecto proximo non est per se, & essentialiter virtus, possit esse ex accidenti: diximus enim suprà actus quosdam, qui essentialiter non sunt virtutes, posse esse tales accidentaliter: videntur autem habitus accommodari debere actibus: dico tamen posse nos loqui vel de ratione virtutis quatenus ponit aliquod esse reale, & intrinsecum in habitu, qui denominatur virtus: vel prout tantum consistit in quodam statu, ac denominatione extrinseca proueniente ex subordinatione inter vnum, & alium habitum. Hoc posteriori modo contingit aliquos habitus accidentaliter denominari virtutes, sicut fides coniuncta charitati vocatur simpliciter virtus; & non alias: idem fortasse est in aliis habitibus; vt ex sequentibus patebit, quæ tantum est extrinseca denominatio, totaque in ordine ad actus ipsos consistit, quatenus vnus est coniunctus alteri, ab illoque imperatur, & dirigitur in suis actibus. Primo tamen modo nullum habitum credo esse accidentaliter virtutem propter differentiam, quæ est inter actus, & habitus: actus enim potest esse à duobus principiis; vno eliciente, altero imperante; & ab vtroque debet habere aliquod esse, vt supra diximus: inter habitus autem ipsos in ratione habitus non est ratio imperii, nec potest vnus influere in alium aliquod esse intrinsecum, vnde quamuis actus essentialiter temperantiæ possit esse accidentaliter religionis, numquam tamen virtus ipsa, quæ est temperantia essentialiter, potest esse accidentaliter religio. VIII. Quæstiuncula suborta.

IX. 3. Assertio. Dico vltimo. Bonitas virtutis quatenus significat illam conuenientiam, quam habet virtus cum natura rationali; non est de essentia eius, sed proprietas consequens, ita D. Thomas 1.2.q. 55. *articulo quinto*; & hoc modo concilianda sunt; quæ eo loco & supra docet. Conclusio patet ex dictis de bonitate actuum: & ratio est eadem, quia ista conuenientia est bonitas ipsa; seu appetibilitas virtutis; quæ non est de essentia entis, vt sic.

X. Satisfit allatis in n. 3. Ad fundamentum Scoti patet solutio ex dictis: negatur autem illud quod de actibus bonis dicit, & ad illam experientiam de illo habitu temperantiæ acquisito mala intentione. Respõdetur mutata intentione nõ reddere hominem facilem, & promptum, vt supra probaui: fieri tamen potest, vt ille habitus sit indifferens ex obiecto suo, & ita maneat cum virtute, & aliquo modo in-

do iuuet, si tamen ex proprio, & intrinseco obiecto vitium sit, corrumpetur. Ad aliud de relatione negatur virtutem constitui propria aliqua relatione, sed transcendentali habitudine ad suum obiectum.

SECTIO II.

Quomodo diuidatur virtus in intellectualem, & moralem.

I. *1. Assertio.* DIuus Thomas 1. 2. *quæst.* 58. *artic.* 2. & 3. & alibi sæpius, hanc diuisionem adducit. Dico primo virtutem conuenienter, & sufficienter diuidi in intellectualem, & appetitiuam. Hæc colligitur ex Aristotele 1. *Ethicorum cap. vltimo*, & eam recte declarat D. Thomas *supra*. Supponendum est autem pro nunc sub intellectualibus virtutibus comprehendi quidquid potest esse in quauis cognoscente facultate, quod aliquo modo rationem virtutis habeat: & similiter sub appetitiuis virtutis, quidquid studiosum esse potest in appetitu sensitiuo, de quo quale sit infra dicemus, ex quo patet sufficientia diuisionis omnium virtutum rationalium, quæ sufficienter per hæc duo membra diuiduntur. virtus autem perfectio est rationalis potentiæ. Aduertendum tamen, quod licet hæc nomina membrorum sumpta sint ex subiectis virtutis: tamen potissimum differre ex obiectis, nam intellectuales tendunt sub ratione veri, & quia omnis habitus intellectus sub eadem ratione tendit, ratio talis virtutis potissimum perficitur ex modo, nempe quia infallibiliter tendit ad verum, nam quia in intellectu nullum est aliud obiectum, quam verum, non potuit ex sola nuda ratione obiecti sumi ratio virtutis: ex modo igitur tendendi determinanda fuit ratio virtutis. Virtutes item appetitiuæ tendunt sub ratione boni, & quia rationes bonorum plures sunt, ideo talis virtutis ratio perficitur ex hoc quod attingit obiectum sub perfectissima ratione boni, nempe honestatis: ex quo etiam habet, vt perfecto modo attingat; scilicet bene, & honeste.

II. *2. Assertio.* Dico secundo, quamuis intellectuales virtutes in genere entis consideratæ perfectiores sint, tamen in ratione virtutis morales sunt simpliciter perfectiores. Priorem partem docet D. Thomas 1. 2. q. 56. *art.* 3. & Aristoteles 1. *Ethicorum cap.* 6. Ratio est, quia intellectus est perfectior potentia voluntate: ergo & virtutes eius ex suo genere. Patet, nam virtutes participant modum operandi ipsius potentiæ, & in idem obiectum feruntur: ex perfectione autem obiecti, & modo operandi oritur perfectio potentiæ: ergo & habitus. Confirmatur primò, quia actus intellectus sunt perfectiores in genere entis, & ideo Felicitas in intellectu constituitur. Confirmatur secundo quia prudentia est virtus intellectus, & hoc modo superat virtutes voluntatis. Secunda pars est Sancti Thomæ 1. 2. *quæst.* 56. *artic.* 3. & 57. *articulo primo*, vbi vult morales esse simpliciter virtutes, intellectuales vero, solum secundum quid, quod etiam ex communi loquendi modo liquet, scientia enim, & ars non faciunt hominem bonum, sed secundum quid. virtus autem moralis facit bonum simpliciter etiam sine puris intellectualibus. at virtus, vt Aristoteles dicit, est, quæ *bonum facit habentem*: ergo.

III. *Apparens repugnantia.* Sed quia hæ duæ partes conclusionis videntur inter se pugnare, ideo Caietanus *illa quæst.* 56. & Sot. *lib.* 1. *de iustitia quæst.* 5. & alij laborant in hac re explicanda, quibusdam dicentibus virtutes intellectuales in vltima differentia esse perfectiores, morales tamen esse meliores in communi, & generica differentia virtutis: quod non satis intelligitur; quia comparatio fit in ratione communi, & excessus est in proprijs rationibus, quia in ratione communi, & abstracta non est maior, vel minor perfectio. præterea, quia genus non est in vna specie perfectius, nisi propter meliorem differentiam. Et eisdem argumentis improbatur, quod alij dicunt, virtutes intellectuales in genere habitus esse perfectiores in genere autem virtutis minus perfectas, nam hæc omnia prædicata mutuo se contrahunt. *[illegible]*

IV. Dico tamen non esse inconueniens rem vnam, quæ in essentia sua est simpliciter perfectior alia, in aliqua conditione esse minus perfectam, vt intellectus in essentia sua est perfectior voluntate, & tamen in libertate, in virtute mouendi alias potentias, & similibus, potest esse minus perfectus. Actus etiam intellectus licet in se sit perfectior, tamen in ratione actus humani & boni moralis, non item, nam potius bonitatem suam à voluntate sumit: sic ergo dicendum est de habitu. Ex quo signo probatur illa secunda pars conclusionis, quia licet in essentia habitus intellectus sint perfectiores cum tendant in obiectum in genere entis perfectius: attamen in ratione boni, habitus voluntatis sunt simpliciter perfectiores, quia tendunt formaliter in bonum simpliciter, nempe honestum. Secundo quia virtutes appetitiuæ perficiunt hominem in ordine ad operationem humanam ex specie sua, & ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio, & indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanæ operationis: virtutes autem intellectus conferunt ad perfectionem quorumdam actuum, qui secundum suas species sunt quidem proprij hominis, non tamen secundum modum: bona autem hominis in his simpliciter censentur consistere, quæ ipse operatur modo humano, & ideo illa sunt propria media beatitudinis consequendæ. Tertio virtutes morales tales sunt, vt cum eis non sit coniunctum, quod homini simpliciter est malum, id est, non permittunt in suis actibus illam malitiam, quæ hominem reddit malum simpliciter, quia versantur circa honestum, vt honestum, vt diximus: virtutes autem intellectus non excludunt istam malitiam: nam actus earum possunt esse simpliciter mali: vnde si recti sint magis merentur laudem propter rectitudinem, quam à voluntate, & virtutibus eius recipiunt, quam propter propriam excellentiam. Atque has omnes fere rationes comprehendit Diuus Thomas cum inquit, virtutes, morales esse simpliciter virtutes, quia perficiunt non solum facultatem operandi, sed etiam rectum vsum: intellectuales vero esse tantum secundum quid virtutes, quia solum dant facultatem operandi.

V. *Virtus intellectualis an sit simpliciter virtus.* Sed quæret quis, an dicendum sit has virtutes esse analogicè virtutes, nam D. Thomas 1. 2. *quæstione* 61. *artic.* 1. *ad* 1. ita loquitur. Respondetur tamen si nomine virtutis significetur habitus quidam, & perfectio naturæ hominis, vt sic valde accommodatè virtutes intellectus dici possunt virtutes simpliciter, nam sunt optimæ qualitates, & perfectiones hominis, imo ex suo genere sunt ex his qualitatibus, quæ dicuntur simpliciter simplices, & naturam humanam in proprijs operationibus perficiunt, & per se non habent malitiam; si tamen virtus dicatur illa, quæ est

prima-

principium actus moraliter boni, vt in communi vsu hominum vsurpari solet, ac D. Thomas loqui videtur, admitti potest analogia: diximus enim supra actus voluntatis proprios esse simpliciter bonos, & honestos, reliquos verò denominari ab illis, & analogicè esse tales; idem ergo proportionaliter dici potest de habitibus, quod præcipue intelligendum est de virtutibus pure intellectualibus, nam de prudentia, quæ moralis dici solet, est peculiaris ratio, vt patebit inferius.

VI. *An virtus moralis sit simpliciter virtus.* Sed occurrit aliunde difficultas: quia de ipsis moralibus acquisitis videtur D. Thomas negare esse simpliciter virtutes 1. 2. *quæst. 66. articulo 2.* quia non referunt hominem ad finem simpliciter vltimum, cum solis illis non possit homo semper bene operari. Respondetur has esse virtutes simplciter natura sua, quia bonum honestum est bonum simpliciter, & actus moralitet boni sunt simpliciter recti: ergo & habitus ab illis geniti, & ita loquuntur non tantum Philosophi, sed etiam Augustinus 1. *de ordine capite decimoquinto*, vbi dicit Philosophos quosdam fusissime disputasse de virtutibus: D. Thomas vero eo loco Theologicè loquitur, & solum comparate: nam si hæ virtutes conferantur cum infusis, non videntur virtutes: vult etiam docere has virtutes solas non sufficere ad constituendum hominem simpliciter rectum, quia per se solæ non tēdunt in vltimum finem simpliciter, quod tamen necessarium non est ad effectum cuiusque virtutis particularis, sed sufficit per se primo tendat in bonum honestum, & natura sua in finem vltimum naturalem, atque adeo esse de se idoneam, vt referatur in vlteriorem finem supernaturalem, nec vero etiam est de ratione virtutis, vt numquam illius finis impediri possit, satis enim est si de se inclinet infallibiliter ad bonum.

SECTIO III.

De diuisione virtutis intellectualis.

I. *Prima diuisio virtutis intellectualis.* Diuidit Aristoteles 6. *Ethicorum cap. 3.* intellectualem virtutem in quinque species, *intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam, & artem*, de qua diuisione multa dicit D. Thomas 1. 2. *quæst. 57.* Solum aduertēdum est in illa diuisione comprehendi plures. Prima virtutis intellectualis in speculatiuam, & practicam: quam Aristoteles prætermittit, vel quia ex numeratis speciebus poterat facile colligi, vel quia aliqua membra ex his quæ numerauit, possunt per hæc alia duo iterum diuidi; sapientia enim omnino speculatiua est: prudentia, & ars omnino practicæ: scientia vero in speculatiuam, & practicam diuidi solet, & similiter intellectus in habitum principiorum speculatiuorum, & in synderesim, verum est tamen omnem scientiam, & intellectum, comparata ad prudentiam, & artem censeri virtutes speculatiuas, quia in veritatibus versantur; artem vero & prudentiam dici practicè practicas virtutes: & hoc modo docet Sanctus Thomas *illa q. 57. art. 2.* distingui tres virtutes speculatiuas, & duas practicas.

II. *Obiectio contra positam diuisionem.* Sed occurrit in hac diuisione difficultas, quomodo possunt prudentia; & ars distinctæ esse virtutes à reliquis, nam cum sint intellectuales, versari debent circa verum; ac si virtutes sunt, infallibiliter debent versari: ergo certo, & euidenter: vel ergo ex cognitione terminorum, & non distinguuntur ab intellectu: vel per demonstrationem, & non distinguuntur à scientia; vel sapientia. Et augetur difficultas: nam hi habitus versantur circa singularia, & contingentia, in quibus nihil est necessarium: quomodo ergo possunt habere certitudinem. De hac difficultate vide Caietanum *illa quæstione 57.* Quibusdam ergo videtur has virtutes differre ab aliis, quia non sunt proprie cognoscitiuæ, sed veluti dirigentes, & imperantes, itaque volunt prudentiæ munus non esse iudicare quod verum sit, sed post illud iudicium imperare, quid agendum sit: & similiter artis prout à scientia distinguitur, non esse docere quomodo faciendum sit opus, illud enim efficere scientias practicas: sed artis esse dirigere rectè exteriorem actionem per quandam propensionem ex recto vsu genitam; & hoc modo habent istæ virtutes rectitudinem infallibiliter, quamuis versentur circa singularia, quia semper rectè dirigunt, vel præcipiunt. Sed hæc stare non possunt cum iis, quæ suo loco de imperio diximus, in intellectu scilicet non posse esse actum, qui non sit vel cognitio, vel locutio, atque adeo intellectum non dirigere, nec imperare nisi iudicando quid sit agendum. Vnde Aristoteles 6. *Ethicorum* apertè dicit omnes intellectuales virtutes discernere verum à falso.

III. Dicendum ergo est prudentiam, & artem esse habitum certum, & euidentem, & suam certitudinem habere medio aliquo discursu, in quo cū scientia conueniunt, differunt tamen, quia cum scientia circa vniuersalia versetur, habet suam certitudinem ex medio per se certo, & necessario: prudentia vero, & ars, quia versantur circa singularia, semper vtuntur tanquam medio occurrentibus circunstantiis, & conditionibus, & applicant vniuersalia ad particularia, in quâ re est propria quædam difficultas; atque adeo peculiaris ratio virtutis. Ex quo patet ad primam partem dubitationis responsio: & colligitur ex D. Thoma 2. 2. *quæst. 47. articul. 5.* veritatem scilicet istarum virtutum, etiamsi in indiuiduis consideretur, posse esse certam; quia non sumitur ex ordine ad res ipsas, sed ad affectum, quod quomodo intelligendum sit supra explicauimus agendo de bonitate: explicando tamen hoc magis, dici potest in ipsis singularibus, & mutabilibus aliquid posse esse immutabile, & certum, nam licet conditiones rerum singularium sint variæ, tamen occurrentibus his, vel illis conditionibus certum esse potest quid, & quo modò sit agendum, & hoc modo procedit prudentia, quæ pensatis omnibus circunstantiis iudicat operari hoc, hic, & nunc, esse honestum, quod iudicium est practicè certum, vt supra diximus, & eius veritas dicitur esse in ordine ad appetitum; quia cum illo debet appetitus conformari. Et similiter procedit ars, nam proposita conditione talis finis, & tali materia, & conditionibus eius; potest certo iudicari per regulas artis, quid, & quomodo operandū sit, quod intelligitur quando ars est perfecta, quia interdum procedit ars per modum opinionis, & tunc non est virtus, & huius etiam veritas dicitur consistere in ordine ad appetitum, quia bonus artifex tale efficit opus, quale vult. Vnde scripsit Aristoteles 6. *Ethicorum cap. 5.* ad perfectionem artis pertinere sponte errare, quod tamen est contra perfectionem prudentiæ, quia est directe contra finem eius. Secunda diuisio est virtutis speculatiuæ in intellectum, sapientiam, & scientiam, de cuius diuisionis sufficientia, & de ratione, & perfectione vniuscuiusq; membri multa dici possent, sed à Philosophis tractantur, videriq; possunt dicta *in disput. 1. Metaphysic.* 2. Diuisio.

Tertia

IV. *3. Diuisio.* Tertia diuisio est virtutis practicæ in artem, & prudentiam; circa quam, quia magis ad nos pertinet, notandum est primo has duas virtutes in his conuenire, quòd vtraq; versatur circa singularia; vtraque se extendit ad opus, vtraque est aliquo modo regula voluntatis & operationum exteriorum; differunt tamen, quia cum duo possint considerari in externo opere, nempe honestas eius, seu rectitudo moralis, & quidam rectus, & conueniens modus efficiendi opus; vtraque ratione pendet opus ab interiori motione appetitus, & à directione intellectus: per artem ergo disponitur intellectus ad rectè exercendas operationes exteriores secũdum eam rectitudinem, quæ resistit in debito concentu, & ordine partium; prudentia vero confert ad exercendas operationes cõuenienter secundum rectam rationem, & honestatem, quæ differentia & ex terminis, & ex communi sensu omnium est satis nota, vt magis infra patebit.

V. *1. Corollar. Quo exponitur Aristotelis discrimen inter prudentiam, & artem.* Ex qua intelligitur primo cur Aristoteles 3. *Ethicorum capite tertio & 5.* dixerit artem esse rectam rationem factibilium, id est, externorum operum: prudentiam vero agibilium, id est, internarum electionum, non est enim putandum prudentiam nullo modo versari in operibus externis, cum reuera de illis iudicet, & ad illa moueat: nec etiam artem nullo modo versari circa interiores actus: sed considerauit Aristoteles finem esse veluti formam, quam per se intendunt inducere virtutes hæ in operibus humanis: ars enim præcipue intendit informare opus externum, internum vero solum in quantum habet vim mouendi ad opus. At prudentia per se primo intendit efficere bonam voluntatem, & electionem, à qua dimanat bonitas omnis ad & exteriora opera.

VI. *2. Corollar. quo exponitur altera distinctio Arist. inter artem & prudentiam.* Vnde secundo intelligitur cur idem Aristoteles 1. *Mag. moral. cap. vltimo* dixit finem artis esse aliquid operatum manens, præter actionem, prudẽtiæ vero finem nihil esse præter operationem; considerauit enim ea, quæ sunt per se, nam interdum etiam ars nihil relinquit præter operationem, v.g. saltationem: sed hoc accidit arti, vt sic, nam cum versetur in actione externa, quæ est accidens ex genere suo vendicat relinquere aliquid operatum, quanquam Aristoteles his locis potissimum loquitur de artibus mechanicis, quas vocat factiuas, nam ex liberalibus, si proprie loquamur: magis pertinent ad scientiam practicam & in opere interiori versantur, quamuis vt descendunt ad singularia habeant rationem artis. Aliæ vero duæ Gramatica, & Rhetorica, vel proprie non sunt virtutes intellectuales, quia fundantur in fide humana, vel in hoc cum mechanicis conueniunt, quod ad operationes externas referuntur.

VII. *3. Corollar. pro alio discrimine artis, & prudentiæ.* Tertiò colligitur, cur Aristoteles dixit artem esse virtutem secundum quid, prudentiam vero simpliciter: quoniam ars non respicit honestatẽ, nec rectum vsum simpliciter: prudentia vero tãtum versatur circa honestum, vt honestum, & ad illud rectè eligendum dirigit, & mouet. Vnde notare oportet prudentiam variis modis vsurpari; & lata quadam significatione comprehẽdere habitus quosdam, qui nõ sunt simpliciter virtutes; vt est prudentia militaris, & prudentia mercatoris, &c. quæ in hoc conueniunt, nam proposito certo fine vnaquæq; rectè disponit hominem ad eligendum conuenienter, & prout reuera expedit tali fini, & prudentia sic sumpta ex genere suo est potius veluti quædam ars, vt prudentia militaris, & quæcumq; alia, quæ per se non tendat in virtutem, & honestum vt sic: illa vero, quæ ad istum finem refertur, virtus simpliciter dicitur ab Aristotele, & à D. Thoma etiam, propter rationem dictam.

Obiicies. Actus prudentię, quatenus procedũt ab intellectu, non sunt per se boni moraliter, sed solum quatenus à voluntate pendent, quia per se non sunt liberi: ergo nec ipse habitus erit per se simpliciter virtus Respondetur concedendo in illis actibus non esse per se, & intrinsecè bonitatem moralem. Vnde si nomine virtutis significatur habitus ita hos actus solum eliciens, prudentia certe non esset virtus: nunc autem virtus vocatur habitus ille, qui per se, & ex natura est aliquo modo principium talium actuum: & huiusmodi est prudentia, quæ etiam si non eliciat formaliter bonos moraliter: est tamen regula eorundem actuum, & id esse infallibiliter mouetur ad honestum, & optimè disponit in ordine ad operationes humanas, vt in specie, & modo constitutas, & ideo virtus simpliciter censetur. VIII. *Obiectio dissoluitur.*

Vltimò. In hac virtute prudentiæ aduertendum est ex supradictis de actibus humanis, iudicium illud practicè practicum de honesto, eligendo, procedere à consilio, quod quidem consilium requirit, & inquisitionem, & inuentionem mediorum, propter quæ adiunguntur prudentiæ eubolia, synesis, & gnomi, scilicet ad inueniendum media ad iudicandum per inferiores, vel superiores causas, vel ad iudicandum secundum communes regulas, vel secundum extra ordinarios euentus, de quibus D. Thomas 1. 2. *q.* 57. *art.* 6. sed latius 2. 2. *q* 47. IX. *Qua de causa virtutes quædam reducantur ad prudẽtiam.*

SECTIO IV.

Qualis sit distinctio inter virtutes morales.

SVpponendum primò ex supra dictis, & ex D. Thom. 1. 2 *q* 58. *art.* 1. morem propriè ad actus liberos referri, qui primò sunt à voluntate, ex quo factum est, vt virtutes appetitiuæ communiter dicantur morales, quasi primo efficiẽntes rectitudinem in moribus, virtutes enim intellectus quamuis etiam perficiant actus liberos, & hoc modo possint dici latè morales, quia tamen non illos perficiunt, quatenus liberi sunt, ideo nomen hoc propriè illis non tribuitur, licet interdum accommodetur prudentia, vt notauit D. Thomas *illa quæstione* 58. *articulo* 3 *ad* 2. eo quod hæc virtus maximè pendet ab appetitu, & minus potest per se sola rectitudinem in illo efficere. Qua prudentia omissa, de aliis disputat D. Thomas 1. 2. *quæst.* 59. *&* 60. tamen in priori solum demonstrat quo modo moralis virtus se habeat ad passiones, id est, an ab illis distinguatur, & cum illis esse possit, de qua re præter illa, quæ ad materiam de passionibus spectant, & quæ de virtutibus appetitus sensitiui dicemus, nihil videtur notatione dignum; in alia vero tradit diuisiones harum virtutum. I. *Notatio 1. pro decisione.*

Vbi secundo aduertendum est quosdam negasse reperiri in voluntate plures virtutes morales, sed vnam sufficere, cuius adæquatum obiectum sit bonum honestum, & actus eius sit prõptam reddere voluntatẽ ad omnia opera virtutis, quæ honesta sunt, quod si contingat volũtatem esse facilem in vna materia virtutis, & nõ in alia, dicunt habere virtutem illam inchoatam, & nõ satis extensam: & eodem modo loquuntur de appetitu sensitiuo, si in eo ponenda est virtus. Nã vnum habitũ dicunt sufficere vt appetitus sensitiuus inclinetur ad obediendum in omnibus voluntati rectè mouenti. Hæc tamen sententia ab omni- II. *Notatio 2. de pluralitate virtutum contra quosdam.*

omnibus reiicitur cum Aristotele 2. *Ethicorum cap.3.* & D.Thomas *q.60.art.1.* probat has virtutes esse plures, sed ratione obscura facilior ratio sumi potest ex dictis supra remisśiuè disputatione de vnitate, & distinctione habituum, ostendimus quippe *disp.* 44. *Metaph.* in vna potentia esse posse plures habitus, quia habitus est inferioris rationis, & generatur per actus: idem ergo est in virtutibus: vnde licet ratio boni honesti respectu voluntatis sit veluti specifica, tamen respectu habituum est generica, sub qua continentur diuersa obiecta formalia virtutis, & ad hunc modum explicari potest ratio D. Thomæ *in illo art.* 1. quia credibile non est tot actus tam diuersos, & ferè nullam inter se habentes connexionem, in vnum concurrere habitum. Et confirmatur à simili de multitudine scientiarum, & artium, sed in hoc occurrebat difficultas: nam videtur consequenter dicendum tot esse in intellectu prudentias, quot sunt in appetitu virtutes; hoc tamen pertinet ad materiam de prudentia. Vide Caiet. 1.2.*q.66.art.1.*

III. *1. Partitio virtutum moralium explicatur.* His positis prima diuisio virtutum moralium est, earum quæ versantur circa passiones, & quæ circa operationes. Ita D. Thomas *q. 60. citata. art.* 2. ex Aristotele 6. *Ethicorum cap.* 4. Est ergo aduertendum omnes virtutes morales elicere actus, qui sunt vere operationes humanæ, & hoc modo omnes versantur in operationibus, id est, vt D. Thomas exponit, operatio honesta, & recta est effectus virtutis: simili ratione ex qualibet operatione humana honesta excitari potest passio aliqua, id est, bonus effectus sensibilis, vt delectatio, vel amor, & per quamcumque virtutem potest interdum superari aliquis immoderatus affectus; & hoc etiam modo omnis virtus humana est aliquo modo circa passiones, vt etiam docet D. Thomas ex Aristotele 2. *Ethicorum cap.2.* contingit etiam in quibusdam obiectis virtutum totam honestatem, ac rectitudinem sumi ex debita commensuratione ad ipsum operantem, ita vt homo eo modo vtatur illa materia virtutis, quo naturæ suæ, & rationi conuenit, non prout immoderata passio expetit: in aliis vero virtutum obiectis honestas & rectitudo sumitur ex habitudine, vel commensuratione ad aliud, quia versantur circa opera per se primo ad bonū alterius ordinata. Virtutes prioris generis dicuntur esse circa passiones, non quia hæreant in appetitu sensitiuo, id enim necessar um non est, vt patebit: nec quia materia circa quam talium virtutum semper sint passiones appetitus sensitiui: humilitas enim, & aliæ, in hoc ordine virtutum numerantur, quæ tamen præcipue ponunt modum in affectu voluntatis, vnde etiam in rebus spiritualibus reperiuntur: dicuntur tamen versari circa passiones, quia in habitibus difficultas rectè operandi circa res, quæ ad solum ipsum operātem pertinent, maiori ex parte oritur ex affectibus non bene ordinatis. Item quia principaliores ex his virtutibus in passionibus versantur: deniq; quia finis istarum virtutum est, bene componere inferiorem appetitum cum superiori, passiones autem sunt inferioris appetitus. At virtutes secundi generis dicuntur esse circa operationes, quia ita referuntur ad rectitudinem ipsarum operationum per se, vt non respiciant tantum perfectionem ipsius operantis in seipso, sed prout ad alium refertur, nec per se tendant ad moderandum affectum & subiiciendum vnum appetitum alteri, sed solum ad bene exercendum officium erga alterum: quod si contingat hoc officium ex passione aliqua nō bene exerceri, tunc ex consecutione illam moderantur. Quocirca dicta diuisio huc æquiualet, virtutum quædam referuntur ad operantem tantum per se: quædam vero ad alterum, ex quo satis constat sufficientia, & ratio huius diuisionis.

IV. *2. Diuisio.* Secundo. Diuiditur virtus ad alterum, seu circa operationes, in multa genera, & species. Virtus enim ad alterum, debitum alteri respicit: numquam enim virtus inclinaret ad alterum, nisi hoc esset aliquo modo alteri debitum; & ideo quatenus ille alter potest esse diuersæ rationis, vel etiam debitum ipsum, possunt variari species harum virtutum: vnde in hoc ordine numeratur iustitia, & in eo ponit tres species D. Thomas, nempe iustitiam legalem, quæ est priuatæ personæ ad bonum commune reipublicæ: iustitiam distributiuam, quæ est è contrario communitatis ad partes eius: & commutatiuam, quæ proprie est inter priuatas personas, & ad has reuocatur vindicatiua iustitia, quæ partim ad commutatiuam, partim ad distributiuam pertinere potest. Numerantur etiam in hoc ordine religio, quæ est ad Deum: pietas ad parentes: obedientia, obseruantia ad personas in dignitate constitutas, gratia seu gratitudo, ad benefactores. De aliis vero dubitari solet, an ad hoc genus pertineant, vt de liberalitate, de magnificentia, de amicitia, & misericordia, de veritate, & fide, seu fidelitate, de quibus *in* 2. 2. dictum est; videriq; potest S. Thomas 1. 2. *q.*80. & Aristoteles 5. & 8. & 9. *Ethicorum.*

V. *3. Diuisio.* Tertio diuiditur aliud genus virtutis in plurimas etiam species; prout in moderandis passionibus potest reperiri diuersa ratio difficultatis, vel honestatis. Ad istam diuisionem assignādam tanq̃ fundamentum ponit D. Thomas primo virtutes has præcipue esse in appetitu sensitiuo. Ponit secundo, in illo appetitu duas esse potentias, irascibilem, & concupiscibilem, vnde concludit virtutes moderantes passiones concupiscibilis, esse omnino distinctas à virtutibus moderantibus passiones irascibilis. *De virtutibus moderātibus passiones concupiscibilis iuxta D.Th.* Ponit tertio in passionibus duo posse considerari, primum, est obiectum passionis, vt si sit amor, an sit honoris, vel diuitiarum, &c. secundum modus, seu formā passionis, scilicet an tendat in obiectum amando, vel desiderando: statuit ergo solum differentiam in modo passionis non sufficere, vt virtutes diuersæ sint, sed considerandum est, an inter se sint connexæ passiones illæ, vt vna ex altera oriatur, retenta eadem ratione honestatis: nam circa plures passiones sic connexas, vna est virtus: ex quo videtur concludi omnes virtutes, quæ dicuntur esse in potentia concupiscenti, & per se primo moderari amorem, nam ex illo cæteræ passiones concupiscibilis oriuntur. Solum posset esse difficultas de patientia quæ dicitur esse in potentia concupiscenti, & per se primo moderari tristitiam: sed breuiter dicendum est hoc ipsum efficere primo moderando amorem, id est, inclinando voluntatem vel appetitum ad volendum illa obiecta, & in illis gaudendum, quę alias tristitiam afferunt, & dolorem, plura autem ibi dicit Caietanus; quem vide si placet:

VI. *De moderā. tib. irascib. iuxta eundē* De passionibus autem irascibilis, inquit D. Thomas non habere necessariam connexionem cum passionibus concupiscibilis. Ratio est, quia hæ passiones addunt rationem ardui, & difficilis: qui autem est vere dispositus circa ea, quæ communia sunt, non ideo sic erit circa ardua, & difficilia, vnde concludit necessarias esse quasdam virtutes ad moderandas has passiones: distinguuntur autē irascilis passiones præcipue in tres species, tristitiam, timorem, iram: nam de-

ſperatio, & audacia duabus aliis reſpondent,& ſimul temperantur,quæ tres paſsiones nõ neceſſari connectuntur, quia obiecta earum ſunt valde diuerſa, & pro eis moderandis tria virtutum genera aſsignantur diſtincta, atque ita ex parte paſsionum habemus iam quaſi quatuor genera virtutum: in ſingulis autem generibus numerat D. Thomas plures ſpecies; in primo ſex, temperantiam, circa bona delectabilia tactu: liberalitatem, circa diuitias: & philotimiam circa honores: item affabilitatem, quæ accommodat hominem, vt in factis, verbis, & rebus ſeriis ſe præbeat facilem, & humanum. Quinta eſt eutrapelia, quæ ſimiliter moderatur delectationem in rebus iocoſis. Sexta eſt veritas, qua aliquis ita ſe communicat alteri ſicut reuera eſt. Circa ſpem ponuntur duæ, ſcilicet magnificentia circa magnas diuitias, & magnanimitas circa magnas diuitias, & magnanimitas circa magnos honores. Circa timorem, & audaciam, eſt vna, ſcilicet, fortitudo. Circa iram, altera, nempe manſuetudo. Hanc doctrinam ex parte ſumpſit D. Thomas ex Ariſtotele 2. *Ethicorum, & lib. 4. à cap. 6. vſq; ad finem libri.*

VII. *Autoris cẽſura de proxima 3. diuiſione.* In hac tota doctrina multa ſunt obſcura, & dubia, priora enim duo fundamenta *in num.* 5. poſita, non ſunt mihi certa, nec vera, vnde ex primo illo fundamento ſolum ſumẽdum eſt, materiam circa quam verſantur hæ virtutes, eſſe actus, ſeu affectus appetitus ſenſitiui: non quod hæc ſit materia adæquata, ſed magna ex parte: qui tamen affectus appetitus ſenſitiui reperiuntur etiam in voluntate ſeruata proportione, vt ex materia de paſsionibus conſtat. Secundum etiam fundamẽtum non eſt neceſſarium, nunquam enim virtutes diſtinguuntur propter illas potẽtias, ſed conſiderandum eſt, an ex obiectis, & actibus habeant ſufficientem diſtinctionem. Illud etiam quod tertio loco D. Thomas ait, ſpem non habere connexionem cum aliquo amore, qui ad concupiſcentem potentiam pertineat, eſt valdè incertum, & fortaſſe falſum, ſi amor ſit efficax, qualis eſſe debet: quare tota illa partitio dubia manet, & obſcura: non poteſt tamen hoc loco explicari nõ intellectis rationibus omnium virtutum, & paſsionum: hæc ſola nunc dicenda videntur, primo non omnes has virtutes per ſe primo reſpicere proprie affectus, & paſsiones appetitus ſenſitiui, vt patet de veritate, & fortaſſe de philotimia, & liberalitate. Secundo videtur certum non eſſe hic numeratas à D. Thoma omnes virtutes, quæ ad hoc genus pertineat: omiſit ergo patientiam, modeſtiam, caſtitatem: & Ariſtoteles *ſuprà* addidit verecundiam, & nemeſim, quæ an virtus ſit, ſuo loco dicemus. Tertio fortaſſe etiam verum eſt non omnes has virtutes numeratas eſſe ſpecies eſſentialiter diſtinctas, ſed ſolum gradus diſtinctos eiuſdem virtutis, vt fortaſſe liberalitas, & magnificentia: philotimia, & magnanimitas.

VIII. *De continẽtia, & conſtantia ex Ariſtot.* Vltimo aduertendum eſt Ariſtotelem 7. *Ethicorum cap.* 1. addidiſſe duas alias virtutes, continentiam ſcilicet, & conſtantiam. Primam vult eſſe quaſi temperantiam imperfectam, quia pugnat cum paſsionibus, ſuccumbit tamen. Secunda ſimili modo eſſe videtur tanquam fortitudo imperfecta, & ideo dicit eſſe imperfectas virtutes, de quibus D. Thomas 1.2.*q.*58.*artic.*3.*ad* 2.& 2.2.*quæſtione* 115 *artic.*2. quidam tamen ex diſcipulis eius volunt has eſſe habitus omnino diſtinctos à veris virtutibus temperantiæ, & fortitudinis, quod ita eſſe non cenſeo, vt oſtendam infra *ſect.*6

SECTIO V.

De aliis diuiſionibus, ſeu potius denominationibus virtutum præcipue Cardinalium, & Theologicarum.

I. *Triplex difficultas in gratiã aliarum diuiſionum virtutis.* ORiebatur ex ſupradictis duplex difficultas, quia videbantur virtutes ſufficienter diuiſæ, cum tamen non diuiſerimus virtutes Cardinales, nec Theologicas. Accedit tertia difficultas propter quoſdam habitus, quos circa ſupernaturalia obiecta adquirimus, qui etiam videntur habere rationem virtutis, & ad ſupra dictas non pertinere: quæ difficultas inſeruire poteſt ad explicandas quæſtiones 61.62. *in* 1.2. D. Thomæ. Atque ad primam partem dicendum, eſſe virtutes, quæ dicuntur *Cardinales*, quo modo loquendi vſus eſt Ambroſius *libro quinto, in Lucam capite de Beatitudine.* Hieronymus *Marc.*1 tales autem virtutes non eſſe diſtinctas à ſupra enumeratis, ſed quatuor ex illis hauc denominationem accepiſſe, nimirum prudentiam, iuſtitiam, fortitudinem, temperantiam, vt ex Cicerone *libro ſecundo, de inuentione*, Diuus Thomas refert. Dicuntur autem virtutes *Cardinales*, vt idem Diuus Thomas late exponit, vel quatenus illa quatuor nomina in generali quadam ſignificatione vſurpantur, vt videlicet dicant quatuor generales conditiones in omnibus virtutibus repertas: vel ſi ſumantur, vt ſignificant quatuor particulares virtutes, dicuntur *Cardinales*, quia ex parte materiæ habent quandam excellentiam; & ſunt maximè neceſſariæ, & veluti introitus, & ianua ad cæteras virtutes, vnde non eſt neceſſe has eſſe præcipuas perfectione, & eſſentia, ſed neceſsitate, & vſu: & adhuc iſto modo non comparantur cum Theologicis, quæ non ſolum ſunt præcipuæ, ſed alia ratione ſunt magis neceſſariæ, quia ſunt fundamenta honeſtæ vitæ, vt patet de fide 1. *ad Corinth.* 3. *verſiculo decimo, & ad Hebræos* de ſpe *capite ſexto, verſiculo decimonono, & vigeſimo, & ad Epheſios* 3. charitas dicitur *radix*, qua de re vide D. Thomam *quæſtione de virtutibus articul.*12. *ad* 14 Diſputari tamen ſolet inter has quatuor, quæ ſit præcipua, de quo D. Thomas *illa quæſt.* 66. *articul.*3. qui rectè docet prudentiam eſſe perfectiſsimam, ſecundum locum tenere iuſtitiam, tertium fortitudinem, quartum temperantiam, quod etiam ſentire videtur Ariſtoteles 5. *Ethicorum.* Sed comparatio iſta virtutum, ſicuti & multæ aliæ, quæ fieri poſſunt, hic perfecte intelligi non poteſt vſque ad materiam de virtutibus in particulari *in* 2. 2.

Ad 1. difficult. de virtutibus Cardin.

Cur ſic vocentur.

Earum gradus in perfectione.

Quæ ſit potior inter Cardinales.

II. *Expeditur iuxta prædicta, diuiſio alia virtutis.* Et iuxta dicta intelligenda eſt alia diſtinctio, ſeu diuiſio, quam Diuus Thomas *quæſtione ſexageſima ſexta, articulo quinto*, exponit, nempe virtutes alias eſſe politicas, alias purgatorias, alias purgati animi, tales enim virtutes non ſunt diſtinctæ à numeratis, imo nec membra ipſa ſunt eſſentialiter diuiſa: ſed eadem virtus ſecundum diuerſos gradus, & ſtatus illas recipit denominationes, ſic enim virtutes quatuor Cardinales, quia res humanas moderantur, politicæ dicuntur, vt vero animum abſtrahunt à temporalibus rebus vt ſic, cum Deo coniungant, dicuntur purgatoriæ: vt vero iam ſunt in animo perfecto, quem pacatum reddunt, & Deiformem: dicuntur purgati animi, vel heroicæ, aliæ dicuntur exemplares, vt in Deo.

III. *Ad 2. difficultatem de virtute Theologica.* Ad ſecundam difficultatem dicendum eſt, virtutem Theologicam vocari diuinam, vel quia à ſolo Deo datur, & ſic talis denominatio eſt communis

munis omnibus virtutibus infusis ; propriè tamen, ac prout hæc vox est in vsu, virtus Theologica duo præcipuè requirit, primo, vt principale obiectum eius sit etiam ipse Deus secundum se, vel secundum aliquod attributum illi proprium, ex quo præterea fit, vt homo solis suis viribus non posit in operando illi solum rationi niti, quia illa ratio operandi est omnino diuina, & homo natura sua semper nititur rationi alicui humanæ. Et hinc oritur alia conditio virtutis Theologicæ, quam D. Thomas assignat, nempe debere esse per se, & natura sua infusam, atque adeo non posse naturali lumine, sed sola reuelatione cognosci, quæ omnia magis eo vsu Sanctorum, & communi Theologorum sententia, quam alia ratione ostendit. Confirmatur tamē, nam virtus Theologica importat virtutem, quæ Deum optimum, maximum attingit, vnáquæque in suo genere, & vt à viatore attingi potest, tunc autem virtus perfectè attingit Deum quando, & in illum tendit in se ipso, & illi etiam tantum nititur. Confirmatur, quia perfectio virtutis sumitur, & ex materia, & ex formali obiecto, & vtrumque est in gradu perfectissimo in Deo ipso : virtus autem Theologica est genus optimarum virtutum: ergo, &c. Ex quo etiam facile est intelligere diuisionem virtutis Theologicæ à Paulo assignatam 1. *Corinth.* 13. in fidem, spem, & charitatem, istæ enim Deum attingunt dicto modo, reliquę vero omnes quamuis interdum respiciant aliquo modo Deum, vt religio, & similes, ab hoc numero excluduntur, quia vel non atingunt illum in se immediatè, vel non illi tantum nituntur, de qua diuisione, & comparatione plura alio loco dicenda sunt : constat tamen ex dictis has virtutes sic explicatas, non pertinere ad diuisiones supra positas, quia, vt diximus, loquebamur de virtutibus acquisitis.

IV. *Virtutibus Theologicis aliæ requisitæ respondent suo modo.* Sciendum tamen est in his etiam acquisitis aliquas esse quodammodo proportionatas Theologicis, nam fidei respondet in naturali ordine virtutum sapientia, quæ virtus intellectualis est, charitati vero respondet amor Dei naturalis, quia, vt ego opinor, hic amor habitum generat, & inter virtutes acquisitas, quæ in voluntate sunt, primum habet locum : & fortasse etiam spei respondere potest in voluntate aliquis habitus, quo homo naturali sua virtute, si de diuina sui prouidentia rectè sentiret, felicitatem suam naturalem, & aliquod virtutis præmium ab illo speraret. *Sunt tamen morales.* Nihilominus hi habitus deficiunt ab illa ratione virtutis Theologicæ, in suo tamen genere reuera virtutes sunt, & generali voce *morales* dici possunt eo modo, quo omnes actus voluntatis ad mores hominum pertinent ; Philosophi autem, quia parum de Deo cognouerunt, eas tantum virtutes morales numerarunt, quæ ad vitam politicam spectant, atque eas virtutes, quæ ad Deum pertinent, omnes comprehendunt sub vna voce *Religionis.* Patres etiam, & Theologi de his parum curant, quia de virtutibus supernaturalibus præcipue loquuntur.

V. *Ad 3. difficultatem de habitibus acquisitis circa obiecta supernaturalia.* In tertia difficultate nonnihil petitur de habitibus acquisitis circa obiecta supernaturalia, vt est fides humana articulorum fidei, & amor quidam naturalis, & imperfectus bonorum supernaturalium, esse enim in nobis huiusmodi actus, & generare habitus euidens est experientia. An vero ipsi virtutes sint dicendi, controuerti solet. Scotus 3. *distinctione* 26. & alij, ac Nominales etiam dicunt illos esse virtutes Theologicas. Caietanus vero *in* 1. 2. *quæst.* 62. *articulo* 3. omnino negat esse virtutes, quia sunt improportionati suis obiectis. Mihi tamen primo videtur non esse virtutes Theologicas, vt ex dictis patet, quia non habent rationem formalem diuinam. Secundo fides etiam non est virtus intellectualis, quia licet ex parte materialis obiecti, non posit illi subesse falsum in aliquibus actibus, tamen ex vi obiecti formalis, potest subesse: quia simpliciter est fides humana, cum humanis tantum testimoniis nitatur. Vnde verisimile est hæreticum eodem habitu credere eas veritates fidei, quas retinet, ac suos errores, quia omnia credit suo iudicio, & illis testimoniis, quæ vult, vt in materia de fide diximus. Tertio videtur certum actus talium habituum posse, & sæpe esse moraliter bonos, vel per se ipsos, si sint actus voluntatis : vel per denominationem ab actibus voluntatis, si sint actus intellectus: hoc patet, quia licet non sint actus perfecti, nullam tamen habent malam circunstantiam, & alias habent bona obiecta, & prudenter fieri possunt, quia non semper est imprudentia non operari optimo modo. Vltimo concludo habitus prædictos posse dici ad morales virtutes pertinere, quia sunt habitus elicientes actus per se bonos, & ita constat eo modo, quo virtutes sunt, ad quod genus virtutis pertinere posint.

SECTIO VI.

Vtrum ad rationem virtutis pertineat in medio consistere.

I. *Notatio 1. pro decisione.* DE hac re tractat Diuus Thomas 1. 2. *quæstione sexagesimaquarta*, numerans hanc conditionem inter proprietates virtutis : attamen quia magis videtur pertinere ad formalem effectum, & essentiam eius, hic expeditur commodius. Aduertendum igitur est primo, in virtute morali esse habitum ipsum : materiam, in qua versatur ratio honestatis, quam in obiecto respicit: & circunstantias, quæ interdum sunt veluti conditiones essentiales, interdum accidentia, vel ex parte operationis, vel modi operādi, & in his omnibus videndum est, quomodo virtus medium teneat. *Notatio 2.* Secundo aduertendum est distingui duplicem modum, quo virtus consistit in medio, scilicet *essentialiter*, & *causaliter* : primum significat ipsam esse medium quoddam inter duo extrema: secundum, ipsam efficere, vt homo in aliis medium seruet. *Notatio 3.* Tertio aduertendum est cum duplex sit medium, vel per negationem vtriusque extremi: vel per participationem: in virtutibus nō esse constiendum per participationem, sed potius per negationem cum quadam contrarietate ad ipsa extrema, quæ turpia esse debent, atque adeò honestati virtutis contraria, ex quo etiam constat virtutem, vt honesta est, non indigere medio, sed potius tendere in extremum, id est, in optimum, quod facere potest iuxta illud Aristotelis: *Virtus est dispositio perfecti ad optimum.*

II. *1. Assertio.* Dico primo habitum virtutis sæpe esse medium inter vitia extremè contraria : hoc tamen necessarium non esse in omni virtute, colligitur ex Aristotele 3. *Ethicorum*, & D. Thomæ 1. 2. *q.* 64. *art.* 2. Prima pars constat in formidine, temperantia, liberalitate, &c. Posterior pars, inquit Caietanus *ibi*, & bene, constat in iustitia, cui non opponuntur duo vitia contraria, est enim ratio iustitiæ reddere vnicuique quod suum est: non ergo peccat contra iustitiam nisi auferendo alteri quod suum est, vel retinendo ablatum : tre-

tribuere autem alicui plus quam sit suum, si illud, quod tribuitur, bonum est, non erit contra iustitiam, quamuis fortasse esse possit contra aliam virtutem. Si vero illud sit malum, iam inferre alteri nolenti, iniustum est, quia est contra bonum quod per illud malum aufertur, vnde etiam in tantum hoc est contra iustitiam, in quantum aufert alteri, quod suum est; quocirca etiam in iustitia vindicatiua, crudelitas, quæ videtur cōtraria per excessum, proprie est per defectum: nam licet sint distincta vitia; vel non punire quantum oportet, vel plus quam oportet, tamen illud primum non est contra iustitiam vindicatiuam Dei, tametsi esse possit contra iustitiam Deo debitam ex officio, quia priuat illum suo iure, & sic manet responsum Buridano 5. *Ethicorum quæstione decimatertia*, dicenti iustitiæ opponi duo vitia contraria, nam plus tribuere (inquit ille) quam æquum sit, est contra iustitiam per excessum, & non tribuere debitum, est contra iustitiam per defectum; excessus enim ille ad iustitiam non spectat. Ad confirmationem, quam adducit ex illo Ecclesiast. 7. *Noli esse iustus nimium*. Respondetur quod vel non est sermo de iustitia, vt particularis virtus est, vel solum docetur eo loco, non oportere semper, & in omnibus rigorem iustitiæ seruare, vel, vt vult Augustinus *tract. 95. in Euang. Ioannis*, nimirum iustus ille dicitur, qui superbe de iustitia sua præsumit, & rationem subdit Sapiens, *non est iustus in terra, qui non peccet*: ratio vero totius conclusionis patebit ex statim dicendis.

III. 2. *Assertio.* Dico secundo. Virtutes morales per se, & quasi formaliter ponunt medium in propensione appetitus: effectiuè vero in actibus eius, obiectiuè deniq; in materia, & circunstantiis. Regula autem huius medij semper dicitur esse recta ratio: sumitur tota hæc conclusio ex Aristotele 2. *Ethicorum c. 6.* vbi propterea definit virtutem in mediocritate consistere, idem D. Thomas *in hac quæstione*. Et vt explicetur notādum est, omnem virtutem moralem esse perfectionem appetitus, & vt Augustinus *de moribus Ecclesiæ cap. 19.* dixit, est etiam rectitudo moris vnde per se ipsam virtus inclinat appetitum ad operandum provt oportet, & hoc est per seipsam formaliter ponere mediū in affectu appetitus, & in illa propensione, quæ quasi in actu primo consideratur in voluntate. Ex quo etiam oritur virtutes efficere actus appetitus moderatos; hæc autem mediocritas prouenit ex obiecto debitis circunstantiis affecto, à quo tota ratio honesti, & virtutis sumitur, vt supra diximus, vbi etiam ostendimus vltimam partem conclusionis, nempe regulam huius honestatis & mediocritatis esse rationem rei, vnde confirmat D. Thomas conclusionem, quia ratio virtutis in hoc cōsistit, vt attingat obiectum eo modo, quo recta ratio dictat, atque adeo, vt nec excedat, nec deficiat. Si ergo quis prosequatur obiectum, quando ea non concurrunt quæ ad virtutem necessaria sunt, peccat per excessum contra regulam rationis: siue propositis omnibus necessariis ad opus virtutis, aliquis non operetur, peccat per defectum: omnis autem virtus efficit medium inter hæc duo extrema, nam illa duo in omni virtute considerari possunt: ergo, &c.

IV. 4. *Difficultates subortæ ex dictis.* Sed oritur prima difficultas, quia ex dictis sequitur semper positiuum vitium esse contrarium virtuti per excessum; & nullum esse per defectum, præter omissionem, quæ in negatione consistit. Consequentia patet ex ratione proximè facta, & quia etiam vitium positiuum inclinat ad opus, hoc enim est de ratione positiui habitus; & inclinat, quando non oportet, alioquin non esset vitium, patetq; inductione, nam auaritia inclinat ad amandum pecunias plus quam oportet, & ad retinendum quando essent largiendæ. Secunda, quia sequitur ex dictis eodem modo esse medium in iustitia, quæ est ad alterum, atq; in aliis virtutibus moralibus, quod est contra D. Thomam *supra art 3*. Tertia, quia sequitur non aliud esse medium in virtutibus Theologicis, quam in aliis: nempe vel non credendo quot oportet credere, vel plura, quæ non oportet credere. Quarta, quia sequitur similis difficultas de virtutibus intellectualibus.

Ad primam difficultatem dici potest vnum genus medij in virtutibus, esse quidē illud, quod in argumento insinuatur, sed non sufficere ad saluandum ea, quæ Aristoteles, & D. Thomas docent de medio virtutis, nam per se, & sola illa ratione non generantur vitia positiua extremè contraria virtuti per excessum, & defectum. Dicendum ergo in virtutibus moralibus esse considerandum id, ad quod per se primo vnaquæque virtus refertur, nam respectu illius spectanda sunt vitia extrema, vt in liberalitate, primarius finis est ita moderati affectum diuitiarum, vt inclinet ad erogādum illas prout ratio dictauerit, vnde vitium quod quasi retrahit à liberali vsu diuitiarum, censetur contrarium tali virtuti per defectum, quia impedit illam à principali actu eius, quamuis negari non possit dici etiam alia ratione tale vitium excessum amoris erga diuitias; sicut etiam nimius timor, excessus quidam timoris est, tamen, vt repugnat fortitudini, opponitur illi per defectum, quia non auget, sed tollit potius inclinationem eius. Ad positam ergo rationem in forma negatur sequela, ad probationem concedo esse positiuum vitium inclinare ad aliquem actum saltem interiorem faciendum, prout non oportet: dico tamen huiusmodi actum semper esse quasi defectum virtutis, quia retardat illam, non autem plusquam oportet inclinat. V. *Satisfit primæ difficultati.*

Ad secundam difficultatem dico iustitiam cōuenire cum aliis virtutibus moralibus, quia etiam habet suum medium, quod per rectam rationem mensurari debet, suas etiam circunstantias requirit: & licet sit, ad alterū tamen suo modo consistit in actibus, & obiecto appetitus: different vero, quia virtutes morales, quæ versantur in passionibus, seruant medium per ordinem tantum ad ipsum operantem, in iustitia vero medium sumitur ex ipsa re quæ alteri debetur, propter quam differentiam dicit D. Thomas citatus, ex Aristotele 2. *Ethicorum capite sexto*, medium iustitiæ esse medium rei: medium vero temperantiæ, vel similium virtutum, esse medium rationis, quidquid dicat Burid. qui tamen de modo loquendi disputat, non enim est dubium, quod in temperantia etiam medium debeat esse aptitudo rei, non enim tale aliquid medium est, quia ratio dictat, sed potius, quia in re ipsa medium est, ideo recta ratione iudicatur tale. Et eodem modo certum est, medium iustitiæ per se loquendo, consistere in æqualitate rei ad rem, & ideo vocari medium rei: medium autem aliarum virtutum considerari ex proportione, quam habet cum operante: vnde etiam fit, vt medium iustitiæ, per se loquendo, sit idem in omnibus, quamuis fortasse ex ignorantia, vel ex aliqua conditione personæ, vel alia difficultate occurrente variari possit, in aliis vero virtutibus verum est, mediū esse varium: & multiplex circa qualitates, & cōditiones personarum, & ideo est medium magis occultum, quod sola VI. *Satisfit secundæ.* *Discrimen vnum inter iustitiam, & alias virtutes morales.*

rtio-

ratione discerni debet, & propterea vocatur medium rationis.

VII. *Discrimen alterum.* Ex quo oritur alia differentia inter iustitiam, & alias virtutes: nam iustit a per se inclinat ad tradendum vnicuique quod suum est, cui duo possunt esse extremè contraria, nempe vel plus dare, quam sit suum, vel tollere, quod illius est: hæc tamen duo tametsi in ratione rei sint extrema, tamen non in ratione virtutis, & vitij, & ratio est, quia iustitia attendit rationem debiti, cui rationi non sunt contraria illa duo extrema, vt per se constat. Vnde D. Thomas 2. 2. *quæstione 79. articulo primo*, indicat hoc medium iustitiæ, quasi compleri quadam negatione, videlicet, vt nihil fiat contra ius alterius, & hinc oritur, & liquet, quod supra *num.* 2. in prima conclusione proposuimus;

VIII. *Obiectio contra nunc tradita dissoluitur.* Obijcies. Si quis alteri reddat, quod est suum, non tamen quando, & quomodo debet, operabitur contra iustitiam. Respondetur illum circunstantiarum defectum posse interdũ esse contra ipsam rationem iustitiæ, & tunc actus erit contra iustitiam per defectum: vel posse esse contra aliam virtutem, & solum repugnare iustitiæ secundum communem rationem virtutis, tunc autem quamuis actus ille simpliciter non sit honestus, quia licet efficiat iustum, non autem iustè, tamen non habebit malitiam proprie contrariam iustitiæ, sed prudentiæ, vel alicui alteri virtuti. Si opponas Diuum Thomam 1. 2. *quæstione sexagesima quarta*, *articulo primo*, *ad* 3. dicentem peccare per excessum contra virginitatem illum, qui propter vanam gloriam virginitatẽ seruat, sicq; posse peccatum per excessum committi quandocumq; additur mala circunstantia, quãuis diuersæ virtuti contraria, respondebimus quod ad virginitatem attinet non videri illud necessarium, cum virginitas alio modo possit habere medium: vt si quis velit se continere contra officium status: vel naturæ debitum, erit peccatum per excessum. Secundo respondebimus operationes vnius virtutis cum circunstantia contraria alteri virtuti proprie dici à D. Thoma vitium per excessum, quia omnis virtus inclinat ad operandum sine detrimendo alterius virtutis, & ideo opus illud esse supra inclinationem virtutis, atq; adeo habere quendam modum excessus, quamuis proprie non oporteat in illo opere esse peculiare vitium oppositum tali virtuti per excessum. Ex quibus tandem concluditur, quod licet in omni virtute morali possit designari medium inter extrema ex parte materiæ, & circunstantiarum, non esse tamen necesse in extremis ipsis reperiri semper malitias contrarias tali virtuti, quia alterum extremum potest esse extremus term nus illius virtutis, non tamen illi repugnare, nec ci deberi honestatem talis virtutis.

IX. *Satisfit 3. difficultati.* Pro tertia difficultate, quoniam habere potest locum in quibusdam habitibus acquisitis, & in nonnullis virtutibus moralibus, sc endum est Scotum 3. *distinctione vigesima tertia*, & Durandum *distinctione vigesima septima*, & alios velle has virtutes etiam consistere in medio, sed fere nihil differunt à doctrina D. Thomæ *supra articulo quarto* dicentis has virtutes secundum se non habere medium, habere vero ratione nostri, seu per accidens. Cuius sensus est si consideretur in his virtutibus obiectum earum, quantum est ex hac parte, non habere medium, quia obiectum est infinitum, & virtus numquam adæquatur tali obiecto, vt charitas non amat Deum, quantum ipse est amabilis, propter quod dicitur de modo charitatis, quod sit *sine modo diligere*, & idem est de fide, & spe seruata proportione, & quia obiectum est prima regula virtutis, ideo D. Thomas ait has virtutes secundum se, id est, ratione sui obiecti formalis, & principalis, non habere medium: ex parte tamen nostra requirunt sæpe modum, seu medium ex circunstantiis, quia non semper expedit homini talium virtutum actus exercere, vel non tanto conatu, &c. ex parte etiam materialis obiecti secundarij, possunt nonnullum medium habere: sic charitas amat proximum in certa mensura, & modo, & idem facile applicari potest ad reliquas virtutes: & quæ de his virtutibus hic dicuntur, suo modo etiam habent verum in quibusdam virtutibus, quæ Deum ipsum attingunt, non proximè tanquam obiectum quod, vt Theologica, sed mediatè tanquam obiectum cui, vt religio, & pœnitentia, quæ satisfacit Deo pro iniuria illata. ex qua parte non habet terminum, sed posset magis, & magis satisfacere, & idem est de religione, propter quod dicitur Eccles. 43. *Exaltate illum quantum potestis, maior est enim omni laude.*

Ad quartam difficultatem de virtutibus intellectualibus D. Thomas *supra art.* 3. etiam vult eas cõsistere in medio, non quia oportet his virtutibus semper esse duo vitia intellectualia contraria per excessum, & defectum: sed ex parte obiecti potest hæc ratio medij aliquo modo explicari: nam si in virtute consideremus subiectum eius, excessus erit tribuere tali subiecto, quæ illi non conueniunt: defectus vero, negare quæ conueniunt: medium, ea quæ illi verè insunt cognoscere: si autem consideremus ipsam veritatem cognitam, excessus, inquit D. Thomas, erit contraria veritati sentire, defectus eam veritatem, vel negare, vel ignorare: ex parte vero personæ in his virtutibus non sumitur proprie medium, quia, vt supra dictum est, non præbent rectum vsum in ordine ad quem considerantur circunstantia. Posset tamen quodammodo considerari medium in his virtutibus ex parte formalis obiecti, & suo modo circunstantiarum, consistetque in hoc, vt eo modo assentiatur veritati, provt requirit tum ratio, sub qua proponitur: tum modus, quo proponitur, ita vt nec incerta credantur tanquam certa: nec in credendis certis, vel probabilibus sit homo difficilis: verum est tamen totam hanc rationem magis pertinere ad has virtutes, quatenus à voluntate pendent. X. *Satisfit quarta.*

Et iuxta hæc assignari facile poterit medium arti, & prudentiæ, quæ etiam consistunt in medio, fere ad eum modum, quo cæteræ virtutes morales. Nam quod prudentia definit, illud est medium in reliquis virtutibus, illa enim est regula, & mensura mediorum in reliquis, ipsa autem ex principiis moralibus, & ex rebus in quibus versatur, rationem medij sumit: virtutes enim appetitus, quia in inferiori potentia sunt, possunt per virtutem supremæ potentiæ dirigi, & regulari: ipsa autem virtus supremæ potentiæ, non potest isto modo ab alia dirigi, & ideo prudentia ex principiis propriis, & ex obiectis regulanda est. Quapropter non probo quod quidam dicunt regulam prudentiæ esse appetitum rectum, Diuus enim Thomas negat, & merito, cum potius prudentia sit regula appetitus recti, nec enim illa rectè iudicat, quia appetitus rectus est, sed potius appetitus est rectus, quia appetit id quod vere iudicauit prudentia, verum est tamen quoad nos, rectum appetitum finis posse quodammodo dici regulam iudicij circa media quatenus est quodammodo principium eius, vt supra in materia XI. *Extenditur proxima doctrina ad artem, & prudentiam.*

ria de bonitate morali explicuimus, & amplius statim dicemus.

SECTIO VII.

In quo subiecto sint hæ virtutes.

I. *Expeditur causa formalis & finalis virtutum.* QVæ hactenus dicta sunt pertinent ad essentiam virtutum, & effectus formales earum explicando, iam restat, vt agamus de causis virtutis: formalis vero & finalis non indigent explicatione. Vide D. Thomam 1. 2. *quæst.* 55. *articulo* 4. nã ipsa virtus est ipsa forma, & obiectum, quod quodammodo est forma eius, vt idem D. Thomas *quæst.* 58. *art.* 2. ait, vel potius est finis, vt iam explicatum est, actus etiam virtutum sunt fines illarum, de quibus diximus in materia de bonitate.

II. *Suppositiones pro causa materiali.* Igitur quod ad materialem causam attinet, primum supponimus solum hominem esse subiectum harum virtutum, quia solus ille est, qui illarum est capax, & illis indiget, quamuis in hac re sit controuersia inter Caietanum 1. 2. *quæst.* 56. *art.* 5. & Scotum 3. *distinct.* 33. nam Scotus tribuit etiam Angelis habitus, & actus talium virtutum, Caietanus vero etiam habitus negat: fortasse tamen verum est Angelum habere posse actus continentes honestatem prædictarum virtutum, vel quia habere possunt actus conditionatos, vt Scotus arguit: vel etiam quia possunt amare honestatẽ earum, & suorum obiectorum per se absq; alio proximo motiuo: hoc tamẽ modo dicemus infra non oportere illos ponere in Angelis, quia nullam in hoc habent difficultatem, vt habetur in propria materia. *Vide autorẽ lib. 3. de Angelis cap. 12.* Secundo suppono hos habitus solum posse esse in potentiis participantibus rationem, quod etiam docet Aristoteles 1. *Ethicorum cap. vltimo. & lib. 2. cap.* 6. & patet satis ex dictis *disput.* 44. *Metaphys. de habitibus in communi.* Tertio suppono, quod inter omnes constat, prudentiam, & virtutes intellectuales esse in intellectu, vt in subiecto. Quarto addit D. Thomas 1. 2. *quæstione* 56. *articul.* 5. interiorem sensum (si tamen capax sit alicuius habitus, vt supra dixi) non proprie esse subiectum virtutis: & quidam rationem reddũt, quia sensus interior omnino obedit motioni rationis, & ideo habitus, qui illum disponunt, vt rationi obediat, non habere rationem virtutis, quæ requirit aliquam indifferentiam: sed fortasse in hoc nulla differentia est inter appetitum, & phantasiam: D. vero Thomas aliam rationem reddidit, quia videlicet virtus tantum est in potentia, in qua consummatur opus virtutis, habitus vero qui sunt in sensu, non perficiunt opus ad quod ordinantur, sed solum disponunt, vt intellectus bene perficiat opus scientiæ, & intellectuales virtutes. Quæ ratio probabilis est præcipue cum quæstio sit tantum de modo loquendi, & maximè habet locum in virtutibus speculatiuis: nam de prudentia potest esse aliquod dubium.

III. *1. Opinio.* His positis tota difficultas quæstionis versatur in virtutibus moralibus an sint in appetitu, vel in voluntate. Prima sentẽtia distinguit alias virtutes esse operationes, quæ referunt ad aliud: & has ponit in voluntate: aut virtutes esse operationes, quæ respiciunt solam rectitudinem operantis, & has ponit in appetitu sensitiuo, ita D. Thomas, & Thomistæ communiter, & Albertus 3. *distinct.* 23. *articulo* 2. Durandus *quæstione* 5. referturque Aristoteles 2. *Ethicorum cap. vltimo, & lib.* 2. *cap.* 3. *& l.* 3 *c.* 10. vbi quasdam virtutes ponit in potentiis rationalibus, alias in irrationalibus. Prima pars sententiæ est certa, fundamentum vero est, quia voluntas non indiget his virtutibus: appetitus vero indiget. Primum patet quia voluntas natura sua est satis propensa ad bonum rationis, & ipsius operãtis, nec in illa sunt passiones, nec procliuitas ad malum. Secunda vero probatur, quia appetitus est omnino propensus ad sensibilia, & ab illo manat tota difficultas, quam in operando honestum experimur. Vnde formalis effectus istarum virtutũ est moderatio passionum: ergo sunt vbi passiones. Confirmatur, & explicatur exemplo. Nam si quis insideat equo, & illum recte gubernet, & regat, indiget tamen prudentia, & arte, non freno, hoc enim indiget equus: ergo similiter, &c.

Secunda sententia ponit virtutes omnes in voluntate. Est communis Theologorum 3 *dist.* 33. vbi Bonauent. Richard. Scotus, & Ocham. *quodlibeto* 2. Henricus *quodlibeto* 4. *quæst.* 22. Burid. *in illis locis Ethicorum.* Ex quibus alij ponunt eas in voluntate, & omnino negant in appetitu: alij, vt Burid. in vtraque potentia, ita vero vt non sint diuersæ virtutes: alij vnam & eandem virtutem in vtraque potentia, vt Aureolus apud Capreolum 3. *d.* 33. IV. *2. Opinio.*

Dico primò omnes virtutes morales per se primo esse in volũtate Probatur primo. Nam actus istarum virtutum sunt eliciti a voluntate: ergo generant in illa virtutis habitum. Antecedens patet tum ex Aristotele 2. *Ethicorum cap* 5. dicente virtutis actum esse electionem boni: electio autem, actus voluntatis est. Item actus virtutis moralis est idem ac actus moraliter bonus, & qui versatur circa honestum, vt honestum, quæ sanè conueniunt actui voluntatis. Consequentia patet, quia actus generant habitum in potentia à qua eliciuntur, si illa sit capax; voluntatem autem esse capacem. Probatur, quia volũtas se ipsa, & naturali sua inclinatione propẽsa est ad omne bonum hominis, siue illud ad corpus, siue ad animam pertineat. Ratio est, quia voluntas hominis non est sicut voluntas Angeli, consequitur enim animam rationalem, vt talis est, & ideo sicut anima natura sua refertur ad corpus, ita volũtas natura sua appetit bonum huiusmodi corporis: & hoc modo solet distingui volũtas etiam à D. Thoma, vt voluntas, & vt natura, qua ratione dicitur fugere omnia incommoda corporis: hinc etiam est, quod naturaliter refertur ad bonum ipsius appetitus sensitiui, vt experimur. Ex quo intelligitur in voluntate ipsa reperiri inclinationem naturalem, quæ possit reddere difficiles actus ad bonum rationis, nã in ipsa est quædam inferior pars, & ideo appetere honestum in quantum est contra bonum corporis, bonum est ipsi voluntati, non tantum propter appetitum, sed quia intrinsecum est inclinationi eius. Confirmatur. Nam fingamus appetitum sensitiuum tolli, vel non appetere naturaliter, adhuc voluntas fugeret mortem, vel appeteret diuitias, vel alia vtilia, ad commodum corporis: & quamuis quædam sint bona, quæ sunt veluti intrinsece in appetitu sensitiuo, vt est sensibilis delectatio, vel dolor: attamen hæc comparantur voluntati, tanquam obiecta, & ideo oportet voluntatem rectè affici, & componi in ordine ad hæc obiecta, quia homo non fit rectus in se, quia mutat obiectum virtutis sed quia ipse rectè conformatur in ordine ad tale obiectum. Ex quibus conficitur argumẽtum, nam illa potentia est capax habitus, quæ propter multiplicem inclinationem est ita indifferens, vt ad particularia obiecta non sit satis determinata per se ipsam, & ideo in huiusmodi appetendis potest difficultatem pati, huiusmodi autem est voluntas, vt dictum est: ergo. V. *1. Assertio.*

Secun-

VI. Secundo arguitur. Demus difficultatem prouenire ex appetitu sensitiuo, ipse tamen appetitus numquam ita recte componitur suis habitibus, quin obiectum virtutis semper maneat absolute difficile: ergo semper voluntas indigebit virtute, vt videlicet appetitu moderato suo modo, & voluntate roborota sua virtute, totũ opus virtutis sit simpliciter facile. Et ad hoc confirmandum valet multum discursus D. Tho. *q.* 56. *art.* 4. quia vbi est mouens & motum, oportet vtrumque recte esse dispositum, vt recte fiat motus, imo, vt Aristoteles ait 1. *Politicorum cap.* 3. magis necessaria est virtus mouente, quam in subdito. Quod etiam confirmatur experientia. Nam experimur voluntatem ipsam in hoc regimine appetitus, non esse æque facilem in principio, & progressu virtutis, quia reuera de se indifferens est ad bene & male mouendum, quod sufficit ad adquirendum habitum, quo postea quasi naturaliter bene moueat, & gubernet appetitum, ostenditurque in virtute iustitiæ, nam tota difficultas, quæ est in hac virtute, prouenit ex amore, quem homo habet ad bona propria, quo moderato & sublatis passionibus non esset difficultas in seruanda iustitia, quia tamen illa moderatio numquam tanta est, quæ reddat obiectum virtutis omnino facile, ideo necessaria est talis virtus, ergo. Vnde recte Caietanus *ibi*, inquit, voluntatem naturaliter esse propensam ad formale bonum iustitiæ, non ad obiectum, quia illud formale bonum, est actus, vel habitus, qui non appetitur nisi ratione obiecti in quod fertur. Item quia obiectum iustitiæ honestum bonum est, atque adeo vna ex præcipuis partibus obiecti voluntatis.

VII. *Probatur* 3. *inductione ex habitu continentiæ.* Tertio arguitur quasi inductione, ex quibusdam habitibus, primo ex habitu continentiæ, quem D. Thomas, & Aristoteles ponunt in voluntate, & tamen versatur in delectationibus tactus, ex quo Scotus, & Ocham, & Almayn. *supra* inferunt recte, habitum illum non differre essentialiter ab essentiali virtute temperantiæ, sed esse illam in quodam statu imperfecto: & patet: quia habitibus ille acquisitus est ex actibus quibus volũtas versatur circa bonum temperantiæ, vt tale est, & quibus continet appetitum ne effrenatè feratur. Ergo illi actus essentialiter sunt boni actus temperantiæ: ergo generant habitum natura sua inclinantem ad similes actus. & hanc voco virtutem temperantiæ. Vnde quidam Theologi vt consequenter loquantur, negant talem habitum in voluntate: sed certe contra Aristotelem, & D. Thomam, & experientiam. Nam sæpe homo propter naturalem complexionem, vel alias causas, non potest non sentire passiones appetitus, quod si semper resistat, fit facilis ad se continendum, quæ resistentia sine dubio est voluntatis. Alii concedunt adquiri quidem qualitatem in voluntate, attamen esse dispositionem quandam, quæ postea esse desinit, adquisita virtute in appetitu sensitiuo: sed hoc est incredibile, quia illa qualitas habet totam essentiam habitus: non ergo potest corrumpi nisi à contrario, vel ad corruptionem subiecti. Item quo appetitus sensitiuus magis exercetur, illa qualitas magis roboratur: ergo tandem illa de se multo perfectior est, quam sit habitus si quis generatur in appetitu sensitiuo, vt patet ex subiecto, & obiecto eius. Alii tandem concedunt hunc habitum, negant tamen esse virtutem simpliciter, quia non reddit totum hominem facilem: sed hoc est de nomine disputare: nam satis est reddat facilem potentiam in qua inhæret. Nam virtus non tollit omnia impedimenta, eadem ratione, neque id quod est in appetitu posset dici virtus, quod est contra ipsos. Aliud simile argumentum sumitur ex habitu studiositatis, qui ponit modum in appetitu sciendi, 2. 2. *quæstion.* 166. & ponitur, à D. Thoma pars temperantiæ, ac sine dubio est in voluntate, cuius est proprie appetere scientiam, & tamen illa volũtas est ex natura sua satis propensa ad hoc obiectum: tamen quia in appetitione ipsa honesta, potest difficultatem pati ex variis rationibus, ideo necessaria est virtus: ergo, &c. Præterea sunt aliæ virtutes, quæ nullo modo per se primo possũt tribui appetitui sensitiuo, vt humilitas, & philotimia, quia excellentia, & honor non perfecte, & proprie comprehenduntur sensu, sed ratione, & propensio ad hæc bona magis est naturæ rationalis, vt sic, quam sensitiuæ. Itẽ veritas & fidelitas in promissis, & aliæ similes in quibus aperte inuoluitur rationis vsus. *Item ex habitu studiositatis.* *Denique ex aliis virtutibus.*

VIII. *Probatur* 4. Quarto arguitur ex vitiis oppositis virtutibus his. Hęc enim vitia debent constitui in voluntate; nec enim dici potest voluntatem natura sua esse propensam ad obiecta vitiorum: potest ergo inclinari per habitus, quandoquidem potest per actus ab ipsa elicitos: contraria autem versantur circa idem: ergo, &c. Quod si hæc vitia ponantur in appetitu sensitiuo, hinc etiam sumo argumentum: nam tam est propensus natura sua appetitus ad sensibilia, sicut volũtas ad honesta, & tamen illa propensio appetitus potest augeri per habitum vitii, quia est in eo alia inclinatio ex qua possit retardari, vt suo loco dicam: ergo. Dicere autem, vt quidam conantur, vitia esse in voluntate, virtutes in appetitu, improbabile est, quomodo enim sese mutuo expellerent ab eodem subiecto?

IX. 2. *Assertio.* Dico secundo. In appetitu etiam sensitiuo generantur habitus virtutibus moralibus deseruientes, & iuuantes ad facilitatem actuum earum. Hæc est communis, & patet satis ex dictis alibi de habitibus in communi, & experientia. Ratio est, quia ipse appetitus sensitiuus, & est propensus ad sensibilia, & ad obediendum voluntati, & ideo est capax habituum, vt supra dictum est. Sed dubitabis primo, quomodo poterit frenari, & detineri passio appetitus: nam formalis effectus habitus solum est impellere ad actus. Respõdetur primo, quod cum appetitus habeat hanc duplicem inclinationem, cum voluntati paret contra primam inclinationem, quæ est ad delectabilia, propensior fit ad similem inclinationem præstandam, & dum hæc propensio augetur, alia impeditur, & debilitatur aliquo modo. Secundo in his actibus sæpe appetitus sensitiuus sibi negat, quod esset sibi delectabile, & iucundum, quod facit non solum cessando ab actu, sed etiam positiue suo modo nolendo, vel respuendo talia obiecta: per hos ergo actus generatur habitus inclinans ad non appetendum, & hoc est appetitum frenari, & detineri per habitum. Dubitabis secundo, an omnibus moralibus virtutibus voluntatis respõdeat in appetitu aliquis habitus adiuuans; & ratio dubii est propter virtutes, quæ ordinantur ad aliorum bonum, nam de his, quæ versantur circa passiones, pars affirmatiua est communis, & certa: de aliis vero potest esse dubium, quia velle bonum alterius vt sic, videtur esse supra facultatem appetitus sensitiui. Dico tamen verisimilius esse etiam has virtutes iuuari habitibus appetitus sensitiui. Ratio est, quia in exercitio istarum virtutum vterque appetitus habet partes suas, & ideo oportet vtrumque esse bene dispositum, alioqui opus non poterit esse perfectum, & cum delectatione

exercitum. Nec est verum amare bonū alterius, vt sic excedere facultatem sensus, vt in materia de passionibus ostendimus latius; imo experientia ostendit etiam in actibus, qui versantur circa Deum exerceri aliquo modo appetitum sensitiuum, & consuetudine melius disponi, vel ad dolendum, vel gaudendum, &c. atque idem est de amore erga filium, vel amicum, &c. Quod si hi actus possibiles sunt in appetitu sensitiuo, magis requirit habitū ad illos facile efficiendos, quam voluntas, quia est minus propensus ad bonum alterius: atque adeo illi secundum se magis est difficiles eos actus exercere.

X. *3. Assertio.* Dico tertio, habitus appetitus non sunt proprie virtutes, sicut habitus voluntatis; tamen secundum quid, & veluti per denominationem extrinsecā dici possunt virtutes. Prima pars probatur illo communi argumento, quod simile est ferendum iudicium de actibus, ac habitibus: actus autem appetitus non sunt per se, & formaliter boni moraliter: ergo. Item tales habitus non attingunt perfecte rationem honestatis, nec regulantur proxime ipsa prudentia. Ex quo etiam fit, vt possint interdum cōcurrere ad actum malum, quia solum inclinant ad obediendum voluntati in tali materia: quæ tamen motio potest esse mala ex aliqua circumstantia extrinseca, propter quod quilibet actus appetitus sensitiui potest esse bonus, vel malus successiue.

XI. Secunda vero pars conclusionis, quæ ad modum magis loquendi spectat, explicatur primo, quia prædicti habitus perficiunt eam potentiam in qua sunt optimo modo, quo ipsa potest perfici: virtus autem est dispositio perfecti ad optimum. Item de se inclinant ad bonum, quod ex se honestum est, vnde actus eorum ex obiecto non sunt mali, ipsisque sunt boni bonitate obiectiua, id est, appetibiles iuxta rectam rationem, inclinantque ad obiecta sua sub quadam ratione magis eleuata, quam sit ratio delectabilis secundum sensum, nempe sub ratione conuenientis, vt sic: quamuis rationem ipsam conuenientiæ sensus non cognoscat, sed imperio superioris moueatur, vt supra diximus. Tandem actus appetitus dicuntur boni, vt informati ab actibus voluntatis: sic ergo proportionaliter habitus. Addo tamen eodem modo loquēdum esse in virtute prudentiæ, vt in his virtutibus moralibus appetitus, indiget itaque prudentia, quæ est in intellectu, aliquo habitu existente in sensu, qui illi deseruiat ad gubernandum eos habitus morales, qui in appetitu sensitiuo resident: nec video cur non possit ille etiam habitus denominari virtus, ad eum modum, quo habitus in appetitu, nam reuera est eadem ratio, & ita Caietanus 1. 2. *quæst.* 57. *artic.* 4. concedit prudentiam esse in cogitatiua secundariò.

XII. *Dubiolum ex fine n. 4.* Et ex hac conclusione resoluitur facile dubiū in fine *num.* 4. An sit vna virtus, v. g. temperantiæ, quæ est in voluntate, & appetitu? Breuiter enim dico hîc esse duos habitus essentialiter distinctos, & hoc modo posse physice dici duas virtutes, si habitus ille, qui in appetitu sensitiuo est, à sua propria differentia denominaretur virtus: moraliter tamen dici posse vnam virtutem, ita vt virtus voluntatis sit quasi forma denominās habitum appetitus, seruata etiam proportione actuum, & habituum.

XIII. *Satisfit arg. in num. 3.* Ad fundamenta primæ sentētiæ respondetur ad Aristotelem quidem *in* 1. *Ethicorum cap. vltimo*, partem non rationalem vocare appetitiuam, & rationalem intellectiuam. Vnde eo loco non distinguuntur virtutes voluntatis à virtutibus appetitus, sed intellectuales ab appetitiuis: cuius euidens signum est, quod iustitiam ponit in parte non rationali: quem sensum Aristotelis ponit etiam D. Thomas 1. 2. *quæst.* 56. *articul.* 6. *ad* 2. Idem patet ex 1. *Magnorum moralium capit.* 6. *&* 3. *Ethicorum cap.* 1. & eodem modo est exponendus 3. *Ethicorum cap.* 10. cum vero 2. *Ethicorum capit.* 3. de omni virtute docet, versari circa delectationes, non loquitur de sola voluptate sensibili: sed generaliter de omni voluptate, quam potest virtus efficere. D. Thomam etiam conantur interpretari Conrad. *ibi*, & Heruæus *quodlibeto* 4. *q.* 11. qui nobiscum sentiunt, sed non oportet in hoc immorari. Ad fundamentum ergo D. Thomę respondetur, voluntatem non esse ita propensam natura sua ad bona honesta etiam propria, quin illa inclinatio possit habitu perfici, quia in exercitio eius est aliqua difficultas orta ex illis capitibus supra numeratis. Exemplum de equo non est simile, quia voluntas non solum gubernat appetitum, qui mouetur ad obiecta; sed etiam ipsamet mouetur, & fertur ad eadem, ad quæ fertur appetitus, vnde etiam quasi sibi insidet, & se gubernat, in ipsaque, vt diximus, distingui potest inferior, & superior pars, vnde etiam fræno indiget.

SECTIO VIII.

Quam efficientem causam habeant virtutes.

Diuus Thomas hac de re late 1. 2. *quæst.* 63. nos supponimus ea, quæ de habitibus in communi dicta sunt alibi, ac sermonem non esse de infusis virtutibus, de quarum causa, & principio postea in materia de gratia *libr.* 8. *cap.* 4. dicemus. I.

Dico primo. Virtutes de quibus loquimur, non sunt à natura inditæ, & congenitæ. Est certa, *1. Assertio.* quam Aristoteles 2. *Ethicorum capit.* 1. confirmat experientia, quoniam videmus inclinationem ad honesta augeri, & roborari: idem confirmat D. Tho. *art.* 1. quia natura determinatur ad vnū: consummatio autem virtutis non est secundùm vnum modum actionis tantum, sed diuersimode, pro diuersitate materiæ: quę ratio ita videtur intelligenda. Nam voluntas natura sua perfecte inclinatur ad vnum obiectum genericum, scilicet bonum, sub quo sunt variæ materiæ, & diuersi modi operandi, & interdum etiam secum pugnantes: ad hæc ergo particularia obiecta, & circunstantias eorum, non perfecte inclinatur sua natura: ergo comparare debet virtutes, quibus inclinetur. Oppones, virtutes eiusmodi dicuntur naturales homini. Respondetur dici, non quia sunt à natura datæ: sed quia maxime consentaneæ naturę hominis, vt homo est: nam propensio naturalis ad obiecta pars est maxima in voluntate humana, atq; hoc modo interpretandi sunt Sancti, cum dicunt in nobis esse naturalia semina virtutum. Vnde Aristoteles 6. *Ethicorum cap.* 12. *& cap.* 13. docet id quod D. Thom. citatus notauit, ex complexione indiuiduali, quosdam magis esse propensos ad alias virtutes, quosdam vero ad alias, & ideo aliquas virtutes aliquibus esse magis naturales.

Dico secundo. Prædictæ virtutes generantur in nobis actibus suis. Est Aristotelis, & D. Thomæ, & omnium, explicandaque est ad modum II. *2. Assertio.* generationis habituum in communi, de qua alibi diximus: solum restabat hîc difficulas pertinens ad materiam de gratia, quomodo possint hæ virtutes adquiri suapte natura, cum homo non possit earum actus frequenter exercere sine

Dei gratiâ propter quod Augustinus interdum videtur docere virtutes has nō generari in infidelibus, sed quoniam res est alterius loci: dicendum breuiter posse hominem in puris naturalibus, vel etiam lapsum vnum, vel alterum actum virtutis exercere sine gratia, & hoc esse satis, vt virtutes generari possint secundum essentiam earum, ad perfectum autem statum suum produci non posse, nisi homo diuinâ gratia iuuetur, præcipue in natura lapsa, quod nullum est inconueniens, quia id non prouenit ex inefficientia ipsorum actuum, sed circunstantijs, quæ occurrunt, vt homo non possit constanter illos exercere.

SECTIO IX.

Vtrum vna virtus possit sine alia generari, & esse, atque adeo, an virtutes sint connexæ.

I. DIuus Thomas hac de re *in* 1. 2. *quæstion.* 65. & quoniam agitur de dependentia vnius virtutis ab alia, quæ ad rationem causæ spectat, explicanda hoc loco erit: possunt autem virtutes morales primo conferri cum infusis, & hoc quærit D. Thomas *articulo* 2. vbi tractat, an hæ virtutes possint esse sine charitate, & 2. 2. *quæstione* 23. *articulo* 7. in quo breuiter dico morales virtutes quoad substantiam, & essentiam posse esse sine charitate, quia etiam possunt esse actus earum sine charitate, atque si contingeret iustum hominem habentem has virtutes perfectas, mortaliter peccare, in illo certe manerent cum omnibus perfectionibus intrinsecis, propter quod Scot. 3. *distinction.* 36. Durand. Gabr. & alij simpliciter volunt has virtutes esse, & debere nominari virtutes etiam sine charitate: quod non displicet Caietano *illo loco* 1. 2. & 22. & vt formaliter sunt morales, ita esset nobis loquendum, quia, vt supra diximus, natura sua sunt simpliciter virtutes, habereque possunt statum perfectum, & recte hominem disponere in ordine ad proprium finem. Itaque videtur loqui Augustinus *lib. de spiritu capit.* 2. & 28. & *epistola* 52. *ad Macedon.*

Virtutum moralium cum charitate connexio non necessaria quo ad substantiam.

II. Nihilominus D. Thomas, & alii Patres non appellant virtutes, quæ sine charitate existunt, consentiunt Augustinus 13. *de Trinitate capit. vltimo*; & 1. *retractationum capit.* 10. & *epistola* 52. & 4. *contra Iulianum cap.* 3. & 13. & *lib.* 5. *de Ciuitate cap.* 19. & aliis sæpe. Item D. Hieronym. circa id ad Galatas 5. *Fructus autem spiritus est charitas.* Ambros. 1. *ad Corinth.* 13. & Gregor. 2. *moralium cap.* 25. & Lactantius *lib.* 6. *diuinarum institutionum capit.* 5. Clem. Alexand. 3 *stromat.* Et fauet modus loquēdi Scripturæ, quæ omnia opera sine charitate quasi nihil existimat. 1. ad Corint. 13. *charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest*: &c. & Ioan. 15. *Sine me*, id est, sine gratia. *nihil potestis facere*: & ratio est, quia loquuntur de homine ad finem supernaturalem eleuato, in quo solum censentur vtilia, & simpliciter studiosa quæ conferunt ad illum finem consequendum. Item quia tales virtutes sine charitate non reddūt hominem simpliciter bonum, sed potius tunc est simpliciter malus. Item quia non possunt virtutes eiusmodi sine charitate constanter bene operari. Vnde censentur esse in statu imperfecto, quæ omnia satis sufficiunt ad modum loquendi, vt supra in simili diximus de vitijs: de aliis vero quibusdam, quæ de virtutibus infusis D. Thomas *ibidem* disputat, suis locis dicemus *in opere de Gratia.*

Non sic quo ad ordinem finis supernaturalis.

III. Iam acquisitæ virtutes quædam sunt pure intellectuales, vt diximus, quæ quidem habent inter se suam connexionem, sed nihil ad nos pertinet, quia nec ille pendet à virtutibus moralibus, nec morales ab illis, dūmodo adsit potentia, & habitus principiorum practicus qui est synderesis. Aliæ sunt virtutes morales, in quibus triplex potest esse comparatio. Prima est prudentiæ cum virtutibus appetitus. Secunda est è contra, virtutum appetitus ad prudentiam, an possint esse sine illa. Tertia virtutum moralium inter se, an vna possit esse sine alijs.

Omittūtur à quæst virtutes pure intellectuales.

Cōparatio triplex, prò moraliū virtutum connexione.

IV. In prima comparatione est sententia affirmans prudentiam esse posse sine virtutibus moralibus; ita Scotus 3. *distinct.* 36. & Gabriel *ibi*; Ocham 3. *quæstion.* 7. & *quodlibeto* 6. *quæst.* 4. Almayn. *tract.* 3. *moralium cap.* 30. Fundamentum est, quia quamuis intellectus sit perfectus in suis iudicijs, voluntas potest deficere, & peccare, prudentia autem consistit in iudiciis: ergo. Confirmatur, quia iudicium prudentiæ necessario sequitur ex suis principiis posita illa recta ratione absque dependentia à voluntate, si quis velit recte considerare principia moralia, poterit in materia iustitiæ recte iudicare, quamuis habeat voluntatem illud non efficiendi. Confirmatur secundo, quia prius non pendet à posteriori: prudentia autem est prior virtutibus moralibus, iuxta illud Augustini Psalm. 118. *præuolat intellectus, sequitur tardus affectus*, &c.

De 1. comparatione sententia quorūdam.

V. Secunda sententia negat posse prudentiam esse sine virtutibus moralibus. D. Thomas 1. 2. *qu.* 58. *artic.* 5. & 2. 2 *quæstion.* 47. *articul.* 13. *ad secundum* Caietanus late *ibi.* Henricus *quodlibeto* 5. *quæst.* 17. & videtur Aristotelis 6. *Ethicorum capit.* 12. & 17. & 6. *Ethicorum capit.* 8. ob contrarium fundamentum, voluntatem scilicet non praue eligere, nisi præcedat iudicium imprudens in intellectu, ex quo sic arguunt; vel voluntas praue eligit, vel bene: si bene, habet virtutes morales, quod est intentum: si male, præcedit imprudentia, & consequenter corrumpitur prudentia: non potest autem homo alio modo eligere: ergo. Confirmatur, quoniam alias vitia non corrumperent prudentiam, quod est contra experientiam. Confirmatur secundo, quoniam prudentia pendet ex recta intentione finis, hæc autem fit à virtute morali: ergo.

VI. Secunda vero comparatio est minus controuersa, nam fere omnes sentiūt virtutes morales non posse esse sine prudentia cum Aristot. & D. Thom. *supra*, & conueniunt Scotus atque alij. Et sancti ita etiam videntur loqui, nam constituunt prudentiam ducem virtutū omnium. Vnde Aristoteles virtutem definiuit in ordine ad prudentiam, scilicet *vt sapiens determinauerit*, id est, prudens, & supra agendo de his actibus, diximus actum voluntatis numquam esse honestum nisi præcedat iudicium certum, & prudens de honestate obiecti. Nihilominus in cōtrarium est, quia actus aliqui moralium virtutum sunt priores habitu prudente: ergo & habitu: ergo possunt esse sine illa. Primum antecedens patet, quia prudentia, vt diximus, supponit rectam intentionem circa finem, quæ intentio est actus virtutis moralis, ac sufficiens ad illam generandam.

Expeditur 2. comparatio.

VII. De tertia comparatione est prima sententia, quæ negat esse connexas. Ita Scotus, Gabriel, Almayn. & Ocham *supra*, & Albertus 3. *dist.* 36 *art.* 4. videtur fauere Hieronymus *ad Ephesios* 1. Fundamentum huius sententiæ clare refert Caietanus 1. 2. *quæst.* 65. *art.* 1.

Circa 3. cōparationē.

VIII. Secunda sentētia affirmat vnam virtutem in esse

2. Opinio. esse virtutis pendere à concomitantia aliarum. Ita D. Thomas, Bonauent. & alii plures 3. *dist.* 36. & Henricus *quodlibeto* 5. *quæst.* 17. & Burid. 6. *Ethicorum cap.* 16. vbi Aristoteles *capit.* 12. *&* 13. idem sentit & Cicero 2. *Tusculana*, *&* 1. *de officiis*, & fere omnes Philosophi. Item D. Ambros. 1. *de officiis cap.* 25. *&* 27. *& libr.* 2. *capit.* 2. *& oratione de obitu Valenti. & libr.* 5. *in Lucam*, circa illud, *Beati pauperes*, & Gregorius 1. *moralium cap.* 29. *&* 40. *& libr.* 20. *&* 22. *cap.* 1. Augustinus *epistola* 24. *ad Hieron. &* 6. *de Trinitate cap.* 4. *Hærent*, inquit, *sibi, & inter se ita nexæ sunt, vt qui vna caruerit, omnibus careat.* Idem in epistola ad Pammachi. Fundamentum infra subiiciam.

IX. Notatio 1. pro decisione. Notandum ergo quod ordo habituũ pendet ex ordine actuum, ideoque prius explicandus erit ordo quem seruãt inter se actus istarum virtutum. Pro quo aduertendum primo virtutum moralium duos esse actus præcipuos, primus est intentio illius boni honesti quod à tali virtute spectatur, qui actus duobus modis haberi potest, scilicet abstracte, vel in particulari, seu in hac materia, atque hîc & nunc, & cæt. Notatio 2. Secundus actus est electio. Aduertendum secundo omnem actum volũtatis, qui versatur circa obiectum proprium alicuius virtutis, sub ea ratione honesti, quam illa virtus respicit, pertinere ad illam virtutem: quamuis enim Aristoteles definierit virtutem esse *habitum electiuum*, non propterea negandum est illam intentionem boni honesti per se amabilis siue abstracte concepti, siue applicati ad istam materiam, pertinere ad virtutem, vt ad temperantiam, si illud bonum sit temperantiæ, & sic de aliis. Ratio est, quia omnes actus versantur circa obiectum adæquatum illius virtutis. Item quia in omnibus est aliqua difficultas, quæ virtute vinci potest. Nam licet honestas, v. g. temperantiæ, videatur satis per se amabilis, & voluntas ad illam natura sua valde sit propensa: nihilominus quia coniunctas habet difficultates aliquas, & repugnat etiam voluptatibus, ad efficaciter illam amandam plurimum confert virtus: quare cum Aristoteles *habitum electiuum* nominauit, vel imposuit nomen à difficiliori actu, & propter quem maxime necessaria est virtus: vel late vsurpauit *electionis* nomen prout omnis intentio particularis boni est quodammodo electio, in quantum vnum bonum præfert alii, vt supra diximus, & statim dicemus. Contrarium huius indicat Caietanus *supra*, sed nullam affert rationem efficacem.

X. Notatio 3. de iudicio practico præuio ad actũ intentionis variæ sententiæ. Suppono etiam, sitque tertium aduertendum, illam primam intentionem, seu volitionem præcedere iudicium aliquo modo practicum de illo obiecto bono sectando, & amando, de quo primo iudicio controuersia est inter autores à quã virtute intellectus proficiscatur, nam D. Thom. 2.2. *quæst.* 47. *art.* 6. indicat non esse à virtute prudentiæ, vbi Caietanus late hoc disputat cum Scoto, *&* 1.2. *q.* 58. *art.* 4. *& qu.* 66. *art.* 3. Scotus vero in 3. *dist.* 36. *art.* 2. vult esse à prudentia, cum quo sentiunt aliqui Thomistæ: ex quibus nonnulli volunt illum actum esse proprie imperium, atque adeo elici ab ea, quam ipsi dicunt esse prudentiam essentialiter. Alii dicunt tantum esse quoddam iudicium, & procedere ab habitibus, qui comitantur prudentiam. Dicendum tamen videtur iudicium hoc abstractum, *honestum est exequendum*, non esse à prudentia proprie, sed è synderesi, quia isto modo fertur omnino in vniuersale, estque de quodam primo principio per se noto, non de conclusione aliqua: & idem fere est de his iudiciis *temperanter*, vel *fortiter*, vel *iuste est operandum* si abstracte etiam fiant, nam fortasse hæc omnia sunt prima principia practica, licet minus vniuersalia, vel saltem sunt primaria quædam conclusiones vniuersales moralis Philosophiæ, & ideo potius sunt principia prudentiæ, quam actus eius, quia, vt supra diximus, prudentia in hoc à scientia differt, quod applicat vniuersalia ad particularia, consideratis omnibus circunstantiis; quia vero ad actionem virtutis moralis non satis est illud abstractum iudicium, sed oportet in particulari iudicare hîc, & nunc mihi esse certum, & honestum versari circa tale obiectum, & occupari in exercendis talis actibus, ideo ad opus virtutis numquam satis est actus synderesis, sed oportet adiungere aliquem prudentiæ modum. Et ita quodammodo conciliantur opiniones: nam cum quis exercet actum intentionis, duo ibi continentur, aliud intentio obiecti honesti, aliud quasi electio actionis exercendæ hîc, & nũc. Priori ratione nõ esset per se necessaria prudentia, posteriori tamen est necessaria vt ratio facta probat, quia honestas actus, & intentionis pendet ex particularibus circunstantiis, & ideo illa etiam dicitur prudenter fieri, & hoc modo intelligendus est Aristoteles 3. *Ethicorum capit.* 5. *& libro* 6. *capit.* 13. Eodemque modo D. Thomas. Vnde *in* 1. 2. *quæstione sexagesima sexta, artucul.* 3. *ad* 3. ait, prudentiam nõ solum dirigere virtutes morales in eligendo ea, quę sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Hæc de actibus eiusdem virtutis; nam virtutum moralium diuersarum appetitiuarum actus inter se nullum habent per se ordinem.

Accedendo ad habitus notandum quarto, eos posse considerari aut secundum essentiam, seu substantiam; aut secũdum perfectionem totam intensiuam, & extensiuam, secundum quam in triplici statu præcipue considerantur virtutes. XI. Notatio 4. Primus dicitur continentiæ, secundus simplex status virtutis, tertius heroicus, de quibus videri possunt multa in Almayno *tractatu* 3. *moralium cap.* 10. 11. *&* 12. sed omnia sunt iam à nobis fere exposita: solum illud est aduertendum *virtutis* nomen posse significare vel solam essentialem perfectionem habitus, vel perfectionem etiam accidentalem ipsius habitus.

Iam dico primo habitus virtutis moralis appetitiuæ potentiæ, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. XII. 1. Assertio. Est communis, vt vidimus, & ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati; actus enim prudentiæ semper antecedit, & non est minus efficax ad inferẽdum suum habitum quam actus moralis virtutis: ergo. Solum vero potest obiici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posset amitti prudentia, & non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum iudicium, & non exercere actum malum. Respondetur fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidẽs omnino, per se autem ac moraliter loquendo id numquam accidere.

Dico secũdo. Habitus prudentiæ imperfectus, & inchoatus potest antecedere habitũ virtutis moralis appetitiuæ; in hac conuenio cum prima sententia supra citata *num.* 7. & præter rationes eius patet ex dictis de ordine actuum, quia actus prudentiæ est simpliciter prior: ergo, &c. XIII. 2. Assertio. Quæret vero aliquis an hoc intelligatur de prioritate temporis, vel naturæ tantum: quidam videntur approbare hoc secundum, quia verus actus prudentiæ semper infert actũ virtutis in voluntate, & ideo licet antecedat natura, non tamen tempore;

pore: idem ergo est de habitibus. Sed illud fundamentum videtur falsum, suppono enim intellectum imperio suo posse necessitare voluntatem ad primum actum suum, vt suo loco ostendi, dico ergo fieri posse absolute, & simpliciter, (quamuis forte raro id contingat) vt habitus prudentiæ inchoatè in re ipsa adquiratur absque vllo habitu virtutis in voluntate. Ratio est, quia intellectus potest exercere prudens iudicium & voluntas nihil operari, vt ex supradictis satis patet: ergo.

XIV. Obiectio. Sed contra, quia teste Aristotele 6. *Ethicorum capit.* 5. *& libro* 7. *capit.* 8. & D. Thoma 1. 2. *quæstion.* 57. *articul.* 4. recta intentio finis est prudentiæ: impossibile autem est effectum esse prius suo principio. Et confirmatur, quia omne iudicium de honestate aliqua amanda, quod non comitatur actus voluntatis, est speculatiuum, & imperfectũ, & facile perturbari potest quacumque passione: ergo non est prudentiæ ille actus. Confirmatur secundo, quia actus prudẽtiæ pendet à consilio, sed ante cõsilium præcedit intentio; ergo. Ad Aristotelem, & D. Thomam respondetur, loqui de prudentia, quæ est virtus simpliciter, non de hac inchoata, & imperfecta, quæ non necessario supponit elicitam intentionem boni honesti, sed sufficit naturalis propensio quam homo habet ad huiusmodi bona, quæ seminarium est omnis virtutis. Ad primam confirmationem respondetur illum actum posse fieri omnino practice, quantum intellectus potest, vt antecedit voluntatem, & hoc est satis, vt sit actus prudentię; quod vero possit perturbari passionibus, nihil refert; nam hinc solum fit illum pertinere ad imperfectam virtutem. Ad secundam confirmationem respondendum ex dictis supra de actibus, posse directe, & reflexe fieri: cũ ergo fiunt directe, consilium antecedit electionem, & intentio consilium: at cum fiunt reflexe, non est necessarius talis ordo, nam cum quis eligit intendere, non est necessarium formare consilium de hoc, sed virtuale, & ideo non est necessaria intentio formalis, sed sufficit illa, quæ est per naturalem propensionem: in his autem actibus, si aliquod intercedit consilium, & aliquis electionis modus, est quasi reflexe, vt patet ex tertio notabili. Addo etiam posse interdum consilium hoc efficere non ex intentione operandi, sed solum ex intentione prudenter operandi.

(Ad obiect. — margin note beside "tio; ergo. Ad Aristotelem")

XV. 3. Assertio. Dico tertio. Prudentia perfecta, vt est virtus simpliciter perfecta, non potest sine virtutibus moralibus adquiri. Est mens Aristotelis, & D. Thomæ. Fundamentum est, quia non potest homo ita se exercere in actibus prudentiæ, vt sit promptus, & facilis ad iudicandum id quod honestum est in omni materia, quin simul exerceat actus virtutum moralium: huius autẽ ratio est, quia prudentia natura sua est habitus practicus, qui versatur circa singularia agibilia, & ideo natura etiam sua non refertur ad solam cognitionem, sed etiam ad opus, nam cognitio singularium nõ tam spectat ad cognitionem intellectus humani propter se, quam propter opus: ergo prudẽtia natura sua requirit cognitionem cum hoc effectu: ergo quãuis casu posset homo vnum, vel alterum iudicium prudentię sine hoc iudicio exercere, non tamen semper, & in singulis prudenter iudicare, quod honestum sit, nisi etiam recte sit affectus ad honeste operandum, & hoc est quod dixit Aristoteles 6. *Ethicorum cap* 5. prudentiam esse in ratione cũ ordine ad appetitum. Confirmatur, nam docet experientia iudicium prudentiæ plurimum pendere ex affectu: ergo si appetitus non sit per virtutes recte compositus, non potest prudentia perfecte adquiri, vnde omnium sapientium consensus est, eum, qui debet recte iudicare, oportere vacuum esse passione, quia, vt dicitur 4. Ethicorum cap. 4. *Qualis vnusquisque est, talis finis ei esse videtur.* & ideo *libro* 6. *cap.* 5. Aristoteles docet temperantiam conseruatricem esse prudentiæ, & *cap.* 12. neminem esse posse prudentem, qui bonus non sit, nec contra hanc conclusionem vrgent argumenta contrariæ sententiæ.

Ad primum enim respondetur metaphysice, & in vno, vel altero actu, posse esse iudicium intellectus rectum sine defectu voluntatis, non tamen moraliter, & frequenter, secundum modum operandi humanum: quod tamen necessarium esset, vt prudentia adquireretur perfecte sine moralibus virtutibus. Ad primam confirmationem respondetur, omissa sententia eorum qui putant iudicium intellectus de singulari aliquo agibili elicitum, nullo interueniente affectu voluntatis, non esse iudicium prudentię, hoc enim improbatum à nobis iam est, & patet aperte, quia illud iudicium est alicuius virtutis intellectualis, & non alterius, nisi prudentiæ, item quia prudentia non solum imperat, vel iudicat rectum vsum, sed etiam bonam electionẽ, quo iudicio stante, potest nõ sequi bona electio: omissa, inquam, ea sententia, concedo iudicium prudentiæ posse sequi ex proprijs principijs intellectus: ex hoc tamen solum fieri vnum, vel alterum iudicium prudentiæ posse esse sine affectu, non vero posse hominem frequenter versari in his iudicijs, si non habeat perfectum affectum ad opus, quia talis habitus natura sua ad opus ordinatur. Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis, secundum varias rationes, prudentiam esse priorem, & posteriorem virtutibus moralibus: nam secundum primum iudicium antecedit prudentia: tamen secundum consilium & iudicium pertinens ad electionem, vel vsum, moraliter loquendo supponit intentionem finis, vt patet ex supradictis de actibus humanis. XVI. Ad fundament. positum in n. 4.

Dico quarto. Quicumque habitus virtutis moralis potest adquiri & esse in statu saltem imperfecto absque aliis virtutibus moralibus, conclusio est communis, & Caietanus fatetur à nemine negari, pateque satis ex argumentis Scoti & Nominalium citatorum *in num.* 7. atque ex dictis de actibus. Nam potest homo exercere nonnullos actus vnius virtutis, vt temperantiæ, &cæt. priusquam se exerceat in aliis virtutibus, sed illi actus possunt efficere habitum: ergo. XVII. 4. Assertio.

Dico tamẽ quinto. Virtutes morales, illæ pręcipue, quæ ad communem vsum spectant, numquam sunt perfecte in statu suo, nisi sint etiam inter se coniunctæ, & mutuo se iuuent, ita est interpretanda sententia D. Thomæ *in numer.* 8. & communis. Patet breuiter: nam tunc, virtus censetur habere perfectum statum, cum existit cum perfecta prudentia, & bene disponit hominem ad honeste eligendum, & constanter, ac firmiter in omni sua vita & in quocumque euentu, vt patet ex Aristotele 2. *Ethicorum capite primo*, & ex ipso nomine *Virtutis*: non potest autem habere iustum statum perfectum sine connexione ad alias virtutes. Probatur, quia honestas, & rectitudo in materia vnius virtutis sæpe pendet ex connexione & ordine ad materias aliarum virtutum, & ideo oportet aliquam esse prudentiam in vtraque materia, vt recte eligat, similiter actus, & materia vnius virtutis, difficilis reddi- XVIII. 5. Assertio.

redditur ex coniunctione cum materia alterius virtutis, vt materia castitatis, quæ ad temperantiam spectat, interdum est difficilis propter materiam, quæ pertinet ad fortitudinem: & idem est in similibus: ergo vt aliquis sit bene dispositus ad bene tenendum medium in materia temperantiæ semper & in omni euentu, necesse est, vt simul etiam habeat fortitudinem.

XIX. Ex quo intelligitur primo sine causa Durand. *numer.* 1. citatum dixisse virtutes esse connexas per prudentiam, non per se: nam tota ratio connexionis sumitur ex materia, atque adeo ex obiectis ipsarum virtutum, & hoc est ex propriis rationibus illis conuenire. Secūdo colligitur quasi duplicem perfectionem posse in virtute considerari, aliam intrinsecam, quæ consistit in perfectione essentiali, & intrinseco augmento, atque adeo in ipsamet connexione ipsius virtutis: alia est perfectio quasi extrinseca, quæ reuera nihil entitatis addit ipsi habitui virtutis, sed consistit in consortio alterius virtutis, nam hinc sortitur, vt facilius interdum operetur: proprie ergo, & per se pendet vna virtus ab aliis in hac secunda perfectione: in priori vero pendet tantum morali quadam ratione, & quoad acquisitionem suam, quia, moraliter loquendo, numquam aliquis exercet omnes actus perfectos vnius virtutis, quin intermisceat actus aliarum virtutum, quia sæpe occurrit occasio; atque etiam necessitas: simpliciter tamen non repugnaret aliquem habitum virtutis integrū, & perfectum in entitate sua dari absque coniunctione aliarum virtutum omnium: vt enim, post adquisitas omnes virtutes, posset aliquis per actus contrarios vnam earum amittere, nihil operando contrarium aliis virtutibus, ita posset quispiam, si metaphysice loquamur, exercere actus in vno genere virtutis, ac adeo acquirere habitum illius, quin occurreret occasio exercendi alias virtutes, aut resistendi contrariis occasionibus: id tamen morale non esset. Et per hæc satisfieri potest argumentis Scoti, & Nominalium, solum enim concludunt quartam conclusionem, & id quod modo diximus.

XX. *Habitum vnius virtutis non connexum cum reliquis, virtutem non dici putat Caiet.* Sed quæret aliquis, an habitus virtutis carens hac perfectione dicendus sit simpliciter virtus. Caietanus enim simpliciter negat genus virtutis conuenire tali habitui, imo addit virtutem temperantiæ non inclinare ad castitatem seruandam, si adsit metus mortis, & absit virtus fortitudinis. Dico tamen pertinere id magis ad modum loquendi, & absolute negandum non est. Nam ille habitus est eiusdem essentiæ, & speciei, imo idem omnino cum habitu, qui coniunctus est omnibus virtutibus: quoad modum tamen loquendi seruandus est communis vsus, & præcipue sapientium, & Sanctorum, qui nolunt vocare simpliciter virtutem, nisi habitum existentem in tali statu, quo modo nomen hoc *virtutis* non significat totam essentiam habitus, sed simul omnem perfectionem eius: falsum vero est habitum temperantiæ separatum ab habitu fortitudinis non inclinare ad obiectum suum, quamuis coniunctum cum metu, vel difficultate alia, ad fortitudinem pertinente: quia non obstante tali difficultate in illa materia relucet propria species temperātiæ, ad quam talis habitus natura sua fertur, & inclinatur, quamuis aliunde actus semper maneat difficilis ex defectu alterius virtutis.

XXI. Hoc loco peculiariter quæri solet, an ista connexio necessaria sit inter omnes virtutes. Ratio dubitandi est propter quasdam virtutes extraordinarias, quæ non videntur ita necessariæ, vt magnificentia, magnanimitas, & similes: breuiter respondendum, si loquamur de virtute humana, id est, quæ sufficit, vt homo dicatur simpliciter studiosus, & rectus, sufficere connexionem earum virtutum, quarum vsus in humana vita communiter necessarius est, vt sunt quatuor cardinales, & nonnullæ, quæ ad eas reducuntur, vt obedientia, religio, humilitas, &c. Ratio est, quia hæ virtutes sufficiunt, vt communiter, & regulariter homo sit promptus ad virtutem exercendam. Si vero loquamur de virtutibus heroicis, id est, habentibus perfectissimum gradum, & statum, illæ fortasse requirunt connexionem omnium virtutum, quia vir heroicus debet esse ita dispositus, vt in quocumque euentu possit facile & prompte virtute vti, atque de magnificentia, & magnanimitate ego dicerem non solum posse adquiri ab eo qui magnis honoribus, & diuitiis vti potest, sed etiam à quocumque, qui ita est affectus, vt magnos honores, & virtutes despiciat, ac paratus sit in affectu interiori in his rebus medium tenere, si eis vti oporteret, & ita est interpretandus D. Thomas, cum ait has virtutes haberi solum in animi præparatione ab eo, qui non potest exercere exteriores actus: eam enim præparationem animi non intelligo esse solam potentiam, sic enim non esset homo facilis, nec interiori affectu, nec exteriori effectu intelligenda: ergo est vt nunc exposui.

SECTIO X.

De augmento, diminutione, & corruptione virtutum.

Diuus Thomas 1. 2. *quæst.* 66. & 67. multa tradit de excellentia, & duratione virtutum, quæ partim superius à nobis sunt dicta, partim dicemus in propriis locis: in præsenti vero dico primo. Virtutes sicut per actus suos generantur, ita eisdem augentur: patet ex doctrina de habitibus in communi, nam eodem modo probanda est hæc conclusio. Solum aduertimus primo, D. Thomam numerare quatuor causas huius augmenti virtutum, nempe actus ipsos; bonam naturæ dispositionem, perspicax ingenium, gratiæ donum: intelligendum autem est, proximam, & per se causam esse primam, & quodammodo etiam postremam quatenus confert ad efficiendos actus virtutis; alia vero duo solum sunt conditiones adiuuantes. I. *1. Assertio.* *Notatio 1. circa hanc assert.*

Secundo aduertendum D. Thom. constituere differentiam quandam inter augmentum intensiuum, & extensiuum virtutis, vult enim augeri virtutes per actus secundum intensionem, non secundum extensionem: quam differentiam aliqui ita intelligunt, vt dicant habitum virtutis, tametsi imperfectum, ac per vnum tātum actum acquisitum, statim inclinare ad totam suam materiam, atque adeo esse perfectum extensiue, & ideo hoc modo non posse augeri: esse vero remissum, & ideo posse intendi: estque quodammodo simile in habitu fidei, qui licet sit imperfectus, ad omnes tamen fidei veritates se extendit. Ratio autem esse potest, quia formalis ratio obiecti virtutis est vna in omni materia eius, habitus autem inclinat ad omne id, in quo est eius ratio formalis. II. *Notatio 2. de differentia D. Thomæ. Inter intēsionem & extensionem.*

Sed hoc sensu non mihi videtur illa differētia vera, arbitror enim habitum virtutis etiam posse esse imperfectum extensiue, & inclinare ad aliquam partem suæ materiæ, & non ad totam, & con- III.

consequenter posse eo modo augeri. Ratio est, quia partes materiæ vi ius virtutis non æquè participant rationem formalem obiecti virtutis, nec omnino eandem difficultatem continēt: nec etiam actus vnius virtutis sunt omnino similes, & ideo quamuis virtus facilem reddat hominem ad quosdam actus, in quibusdam materiis partialibus, non statim reddet ad cæteras omnes. Confirmatur primo inductione, nam in scientiis id constat. Item in prudentia, similiter & in religione, v.g. qui promptus est ad offerendum Deo sacrificium, non statim est facilis ad orādum: & qui facile seruat medium in quantitate ciborum, non eadem facilitate seruat in qualitate. Confirmatur secundo, quia virtus nō corrumpitur tota per vnum actum vitii contrarii, nimirum quia potest manere facilitas ad alias materias. Tandem confirmatur manifestè, quando actus virtutis sunt diuersarum specierum. Quapropter vt illa differentia D. Thomæ vera sit, aliter est interpretanda: vult ergo perfectam extensionem habitus virtutis, ita pertinere ad perfectum statum virtutis, vt absque ea virtus non mereatur nomen virtutis, non vero vult ita requiri extensionem perfectam, vt citra illam virtus non sit talis essentialiter: & ratio est, quia, vt habitus sit simpliciter virtus, satis est, vt reddat hominem promptum, & facilem in tota materia virtutis, & hoc efficere potest, si sit perfectè extensus, ac debito quodam modo intensus, quamuis non perueniat ad summam intensionem.

VI. *Altera differentia D.Th. inter virtutes intellectuales, & morales enodatur.* Et eodem modo explicanda est differentia, quam idem D. Thomas constituit inter intellectuales, & morales virtutes: nam primas vult extensiuè augeri, non vero secundas. Id est, vult intellectualem habitum posse dici suo modo virtutem, quamuis non sit omnino extensus in tota sua materia, cuius rationem reddit Caietanus, quia virtus intellectualis solum est virtus secundum quid, & ideo satis est, vt quamcumque veritatem euidenter ostendat, vt suo modo dicatur virtus. Addo etiam, quod virtus moralis respicit bonum simpliciter, & ideo ad eius perfectionem spectat, vt excludat omne malum in sua materia, quod facere non potest, nisi in illa habeat perfectam extensionem, virtus autem intellectualis solum reddit hominem scientem, vel artificem, & hoc reuera assequitur, quamuis in vna solum parte materiæ id efficiat.

V. *2. Assertio.* Dico secundo. Vnaquæque virtus augetur per proprios actus, & non per actus alterius virtutis: quo fit, vt non omnes vitutes in eodem existentes sint æquales. Prima pars constat primò experientia: quia videmus eum qui in vna materia virtutis rectè se gerit, non ita passim se gerere in alia. Secundo, quia actus non habet vim efficiendi nisi propriam virtutem, ergo nec augendi. Tertio à simili de aliis actibus extra virtutes. Secunda pars suadetur experientia, nam potest quis plures actus vnius virtutis exercere, quam alterius: constat etiam ex dictis de connexione virtutis, & ex quibusdam testimoniis D. Hieronymi quæ ibi *numer.* 7. adduximus. Videtur tamen obstare D. Augustinus 6. *de Trinitate capit.* 4. dicens non posse vnum esse prudentiorem alio: & esse minus fortem, nec è contrario, & D. Thomas 1.2. *quæst.* 66 *articul.* 2. ait virtutes esse posse materialiter inæquales, formaliter vero posse esse æquales equalitate proportionis. Verum Augustin. non loquitur de augmento, & æqualitate diuersarum virtutum, sed de augmento eiusdem, secundum illas quatuor generales conditiones in omni virtute necessarias, scilicet, vt sit prudens, fortis, &c. quas vult non posse esse inæquales in vna & eadem virtute, quia eque crescunt, aucta virtute, nam quo quis honestius operatur, eo prudentius agit, & constantius, quia per se maiorem difficultatem superat: & iustus similiter quo magis seruat æqualitatem & medium, eo prudentius, & constantius id præstat, &c. D. Thomas vero loquitur de virtutibus, vt sunt in specie, & perfectione virtutis, & vult eas esse æquales in directione prudētiæ, quam vocauit formale virtutis, eamque æqualitatem non simpliciter, sed proportionalem requirit, quia videlicet, sicut vna perfecte dirigitur à prudentia in tota sua materia quantum necesse est ad esse virtutis, ita & omnes reliquæ, nec in hoc possunt ex parte prudentiæ habere inæqualitatem, licet ex parte propensionis ad suos actus posint esse inæquales, & hoc vocauit D. Thomas materiale in virtutibus, quæ tamen omnia moraliter intelligenda sunt, & in sensu exposito *in sectione* 9.

Et ex his duabus conclusionibus facile excluditur Stoicorum sententia, quæ, vt refert Cicero *paradoxo* 1. & Seneca *lib* 9. *epistola* 1. & *lib.* 10. *epistola* 2. dixerunt virtutes non recipere magis, & minus, & ideo omnes esse æquales. Fundamentum erat, quia medium virtutis consistit in indiuisibili, quod tamen falsum est, & præcipuè quoad circunstantias & conditiones, & quoad conatum, & intensionem adhibendam in operibus virtutis. Vide Augustinum *epistola* 29. & Aristotelem 2. *Ethicorum cap. vltimo* vbi Burid. *quæst.* 8. Magistrum, & Doctores 2. *distinct.* 36. VI.

Dico tertio virtutes diminui, & corrumpi per actus, contrarios habitus generantes: patet ex doctrina de habitibus in communi, & disput. sequenti constabit magis de habitibus vitiosis. Solum posset hoc loco quæri: an tota aliqua virtus posit omnino corrumpi per actus vitiosos leues, aut qui tantum versantur in rebus leuibus, quales ij, qui ex vi suæ speciei numquam inducunt grauem obligationem, vt eutrapelia, vel similes: quod si destrui possunt per actus leues similiter & generari. Et hoc secundum videtur simpliciter verum: primum ergo limitandum, vel exponendum est, nam si virtus illa sit semel adquisita, ita vt inclinet ad actus perfectos, & quę versetur in materiis grauibus, numquam corrumpetur, nisi etiam per actus graues contrarios. Secus tamen erit si solum fuerat acquisita in imperfecto gradu per actus similiter imperfectos. Et ratio omnium est, quia virtus per eos actus minuitur, vel corrumpitur, qui generant habitum directe oppositum inclinationi propriæ ipsius virtutis. VII. *3. Assertio.*

Dico quartò. Virtutes existentes in intellectu, & volūtate, non corrumpuntur ad corruptionem hominis, sed manent in anima separata: Secus vero est de illis qui sunt in parte sensitiua. Hæc conclusio est propter D. Thomam. 1. 2. *q.* 67. vbi de hac re multa disputat, sed quæ dicit in quatuor vltimis articulis de fide, spe, & charitate, in tomo de fide, & in opere de gratia habentur. Circa ea verò quo dicit *a.* 1. & 2. aduerte posse loqui nos de anima nostra per se: & natura sua, & hoc modo patet conclusio posita, quia cum voluntas, & intellectus sint subiecta incorruptibilia, ex parte harum potentiarum non possunt corrumpi virtutes: quæ in illis sunt, nec etiam ratione alterius causæ extrinsecæ, à qua essentialiter depēdeant, quia nulla talis est: contraria verò ratione constat. Secunda pars, quia potētiæ illæ sensitiuę corruptibiles sunt ad corrup- VIII. *4. Assertio.* *Probatur considerādo animam secundum se.*

IX. *Quid sit cõsideretur in statu damnationis.* ruptionẽ compositi. Secundo vero modo possumus loqui de anima ratione status post separationem, & hoc modo disputat Diuus. Thomas, dicendumque est in statu damnationis morales virtutes, si quæ erant, manere possunt pro aliquo breui tempore, tamen breui corrumpi, quia destruitur prudentia, & exercentur actus contrarii: intellectuales autem virtutes speculatiuæ perseuerare semper possunt, vt contingit in Angelis, quia illæ non pẽdent à rectitudine voluntatis, & propter euidẽtiam inferunt necessitatem intellectu, nisi quis dicat Deum non conseruare hos habitus in damnatis in pœnam eorum: quod quidem efficaciter impugnari non potest, tamen sine fundamento dicitur. *Quid in statu beato.* De statu verò beatitudinis D. Th. dicit has virtutes manere formaliter in beatis, non materialiter, simpliciter vero sententia Doctorum sanctorum est perseuerare in beatis: ita D. August. 14. *de Trinitate cap. 9. & lib. 6. musicæ c.* 18. Magister 3. *distinct.* 36. Vbi refert Patres. Doctores *ibid.* ita sentiunt, vt Gabriel & Capreolus *q.* 4. Ratio est, quia hæ virtutes sunt bonę perfectiones potentiarum animæ, & nihil est, quod illis in eo statu repugnet.

X. *Obiectio contra proxime dicta.* Sed contra, quia animæ beatæ nullum possunt exercere actum talium habituum: non potest autem habitus manere in potẽtia, quæ non potest actum exercere, si quidem non potest inclinari ad actum, qui est effectus formalis habitus. *1. Responsio.* Respondetur primo negando consequentiam, satis est enim nihil esse in illa potentia, quod repugnet cum habitu: non posse vero exercere actum non est ex parte ipsius, sed fortasse ex defectu materiæ in qua versatur, vnde ipsa potentia manent per se ipsam propensa in suos actus: & eadem ratione potest manere propensior facta per habitum, vnde bene potest ibi virtus habere proprium effectum formalem, nam à virtutibus ipsis, quæ in beato manent, oritur, saltem ex parte, optima compositio, & subordinatio potentiarum, quæ est in beato. *2. Responsio.* Respondetur secundo posse virtutes exercere aliquos actus: & in quibusdam est manifestum vt in religione, in obedientia, in prudentia, & idem est de quibusdam virtutibus, quæ ad iustitiam spectant, vt veritas, fidelitas, &c. fortasse etiam temperantia nonnullam poterit habere materiã in qua versetur, erant enim in eo statu etiam delectationes pertinentes ad sensum quas prudenter, & temperanter amare poterunt beati, imo cuiuscumque virtutis honestatem obiectiuam amare poterunt, ac etiam veluti in præparatione, seu sub conditione exercere actus interiores: quod recte explicauit D. Th 3. *distinct.* 36. *& quæstione de veritate articul.* 2. *ad* 4. dicens in virtute posse considerari finem, & media: finis est pax, rectitudo, & quies, quæ ex moderatione passionum resultat; & quidam alii actus, qui ad huiusmodi finem spectant, vt amor & gaudium vnicuique virtuti proprium. Secundum est dimicare contra passiones: & actus, qui in his mediis versantur, non oportet manere, & fortasse primum horum vocauit D. Thomas formale, alterum vero, materiale, nec obstat quod aliqui dicunt beatos habere istos actus, non vt sunt à virtutibus adquisitis, sed solum vt sunt ab infusis, vtraque enim perfectio manet consummata in beatis, & naturæ, & gratiæ. Vnde sicut in eis durant scientiæ naturales, & cognitio naturalis Dei, ita & amor naturalis, & aliæ virtutes naturales. Solum obiicies, quia ibi summa promptitudine elicient hos actus: ergo non indigebunt habitu. Respondetur: istam facilitatem prouenire partim ab habitu: reliqua quæ D. Thomas de virtutibus infusis & donis, & fructibus desserit, in materia de gratia dicuntur.

DISPVTATIO IV.

De vitiis, vel habitibus prauis.



CVm habitus ex actibus oriantur, & ad illos tanquam ad finem proprium referantur, conuenienter tot genera habituum moraliũ distinguuntur, quot actuum: quapropter sicut disputantes de actibus humanis seperatim de bonis & malis diximus suo loco: ita hic nobis dicendum est, quamuis Theologi de eis proprie, & distincte tradiderint: vitium ergo generali quadam significatione non solum moralibus, sed etiam naturalibus rebus tribui solet, in præsenti tamen solum ad animum humanum refertur. Et interdum habitum prauum, interdum etiam actum significat, vt patet ex August. *lib* 3. *de libero arbitr. cap.* 14. attamen D. Thom. hac voce vtitur ad significandum habitum tantum, ex Augustin. etiam *lib. de perfection. iustitiæ cap.* 4. Ex quo eliciunt aliqui habitum malum, nondum plene firmatum consuetudine, non esse vitium, de quo ad calcem huius disput. *num.* 10. Et si vero D. Thomas, vt diximus, vitiũ pro habitu fere vsurpet, attamen agendo de vitiis & peccatis, de actibus differit, de habitibus vero solum vnum, vel aliud verbum addit, supponimus autem hos habitus esse: quod experiẽtia notius est, quam esse oportet, & ex dictis de actibus satis constat.

SECTIO I.

Quæ sit ratio, & essentia habitus vitij.

SCotus 1. *distinct.* 17. *quæst.* 3. disputans de virtute, indicat non esse de essentia alicuius habitus vitiositatem: & loquitur consequenter, nam idem dixerat de essentia virtutis, contrariorum enim eadem est ratio. Vitium ergo in illius sententia erit habitus inclinãs ad talem materiam, quatenus habet coniunctam relationem ad rationem practice errantem, seu imprudentiam: qua relatione mutata, quamuis maneat habitus in ratione habitus, non tamen in ratione vitii. Fundamentum est iam positum, quia tota bonitas, & malitia apud Scotum est relatio quędam. Item, quia mutata intentione, vel alia simili circunstantia: habitus fit ex bono malus: vel è contrario. Secunda sententia vult hos habitus esse vitia essentialiter per suas differentias positiuas, & essentiales, ita Caietanus 1. 2. *quæst.* 55. *art.* 1. qui putat mutatione facta manere habitum, & non vitium. Idem sentit Durandus *distinct.* 40. *q.* 3. *&* 5. *in fine.* Vbi vult nullum esse habitum indifferentem, & habitus virtutum essentialiter esse tales. Fauet D. Thomas 1. 2. *q.* 54. *art.* 3. vbi ait habitum diuidi in bonum, & malum, vt in species. I. *1. Sententia.* *2. Sententia.*

II. Pro hac re supponendum, cum habitus accommodentur actibus, de eis esse loquendum seruata proportione: vt ergo in actu malo duo suprà distinximus positiua, speciem scilicet, & malitiam, ita in habitibus prauis. *1. Assertio.* Dico primo, habitus vitiorum essentialiter constituuntur in speciebus suis per differentias quasdam positiuas, & essentiales, quæ sumuntur ex obiectis formali-

formalibus, & motiuis, propter quæ tales habitus operantur. Conclusio videtur certa, & communis ratione habituum, & ex dictis supra de specificatione malorum actuum. Denique quia isti habitus, sunt qualitates quędam re ipsa constitutæ in propriis speciebus quæ sub genere habitus continentur, ergo, &c.

III. 2. Assertio. Dico secundo. Habitus vitii, genere conuenit cum habitu virtutis in hoc, quod tendit in aliquod obiectum bonum sub ratione boni: differt tamen essentialiter, & specifice ex differentia, ratione boni, quam in obiecto intuetur, loquor enim solum de vitiis appetitiuæ potentiæ, licet similia possent applicari habitibus intellectus. Prima pars patet, quoniam hi habitus inclinant ad actus positiuos: ergo ad appetẽdum bonum, vel fugiendum malum, & vtroque modo tendunt sub ratione boni. Confirmatur, quia cum habitus prędicti sint quasi quidam impulsus appetitus, sunt etiam quasi quędam qualitates appetitiuæ: ergo tendunt in obiectum sub ratione accommodata potentiæ appetitiuæ: hæc autem est ratio boni: ergo. Secunda pars patet, quia virtus tendit sub ratione honesti, sub qua non tendit vitium: ergo necesse est tendat sub aliquo alio, & ab hac ratione boni sumit talis habitus suam propriam differentiam essentialem, & specificam: per eam ergo essentialiter differt ab habitu virtutis.

IV. 3. Assertio. Dico tertio. Hi habitus non sunt mali, atque adeo nec vitia ex præcisa differentia sua positiua, & ordine positiuo ad obiecta sua. Hæc conclusio videtur certa ex his, quę supra diximus de malitia morali, nam ibi adducta probant non solum actus humanos, sed quamcumque etiam qualitatem, imo & quodcumque ens non posse esse malum à positiua specie sua: idem autem est in proposito, vitium, ac habitus malus, vt patet ex his, quę de significatione huius nominis diximus in principio tractatus sequentis, & ex August. *lib. de perfectione iustitiæ*, vbi in principio definit vitium esse qualitatem malam secundum quam malus est animus. Confirmatur, quia habitus non est malus quatenus inclinat ad obiectum bonum vt sic, sed vt inclinat ad obiectum malum, non inclinat autem ad obiectum malũ per se, & ex vi suæ positiuæ differẽtiæ, sed omnino præter intentionem, & per accidens, quatenus obiecto habenti aliquam rationem boni altera ratio mali coniuncta est: ergo, &c. Hinc D. Augustin. *in Enchiridio cap. 11. & lib. 3. de libero arbitrio cap.* 14. per priuationem boni, & perfectionis debitæ, vitium definit. Ex hac porro conclusione sequitur differentia inter habitus virtutum, & vitiorum. Nam illi habitus qui sunt vere virtutes, id per se primo habent ex propriis differentiis quibus constituuntur: vitia vero non sic, quamuis differentia illa, quæ vitium constituit in specie positiua habitus, hoc ipso essentialiter distincta sit à differentia virtutis, quod nec sufficiens ipsa sit ad constituendam virtutem, & nata sit habere coniunctam aliam rationem à qua denominetur vitium, & ad hunc modum explicandus est D. Tho. cum inquit diuisionem habitus in bonum, & malum esse in species differentes, vide quæ diximus in simili de actibus.

V. 4. Assertio. Dico quarto. Non omnis habitus voluntatis, vel appetitus, qui ex differentia sua essentiali nõ est virtus, hoc ipso vitium est, sed potest esse habitus specie sua indifferens. Probatur, quia habitus per differentiam pręcise, non constituitur in esse vitii, vt dictum est, nec cum tali differentia est semper coniuncta aliqua prauitas, vel malitia, quæ constituat habitum in esse vitii. Patet, quia non semper obiectum illud, à quo talis differentia oritur, est per se rationi contrarium, aut habet turpitudinem coniunctam, potest enim esse illa ratio obiectiua, aliqua ratio delectabilis, vel commoda naturæ, quæ non sit per se mala, sed indifferens. Confirmatur à simili. Nam licet habeat actus speciem proximam ab obiecto non sub ratione honesti, sed sub alia, non ideo statim malus est, sed potest esse indifferens: ergo similiter, &c. Confirmatur secundo inductione. Nam qui per habitum est propensus ad sanitatem, vel scientiam, non quatenus honesta sunt, sed quatenus sunt conuenientia naturæ, vel aliquo modo delectabilia, non propterea habet habitum vitii, nec etiam virtutis, vt ex dictis patet.

Sed argues ex Durando. Quia definitio habitus est, vt bene, vel male disponat subiectum, & non est medium: & ex T. Dhoma qui diuidit habitum in bonum, & malum, vt in sua membra: ergo. Tandem, quia nõ datur actus indifferẽs in indiuiduo, habitus autem generatur ex actibus prout in indiuiduo sunt. Respondetur, cum Aristoteles ait habitum disponere bene, vel male, non loqui de bonitate, & malitia morali, quia ratio habitus latius patet, & definitio illa conuenit habitibus intellectus: intelligit ergo conuenienter, vel disconuenienter naturæ subiecti: habitus ergo voluntatis, qui non est vitiosus, quamuis etiam virtus non sit, dici potest conueniens naturæ subiecti, quia inclinat ad aliquid conueniens naturæ, & per se nullum malum affert: vt propterea disconueniens censeri debeat, & in hoc etiam sensu diuisio illa D. Thomæ habitus in bonum, & malum, erit adæquata & sufficiens: non vero si intelligatur de vitio, & virtute morali. Vnde ad vltimam confirmationem respondetur actum esse in indiuiduo indifferentem secundum speciem proximam, vel essentialem; quamuis ex accidente semper sit bonus vel malus malitia, vel bonitate accidentaria, actus autem generat habitum secundum substantiam suam. Addo tamen fortasse in indiuiduo semper etiam omnem habitum appetitus habere aliquem statum in quo possit denominari bonus, vel malus, non ex sua specie, sed quasi ab extrinseco, vt ex dicendis constabit. Confirmantur hæc omnia ex habitibus intellectus, ex quibus quidam sunt virtutes intellectuales, non tamen omnis habitus intellectus, licet non sit virtus, propterea est vitium intellectus, nam opinio, & similes non sunt paruæ dispositiones, tametsi non sint virtutes, sunt tamen communes dispositiones. VI.

VII. 5. Assertio. Dico quinto. Ille habitus dicitur vitium, qui inclinat ad ea bona, quæ rectæ rationi sunt contraria, talis enim habitus est disconueniens naturæ rationali, vt sic, & hinc *vitium* nominatur. Hæc conclusio sequitur aperte ex dictis, quasi ex sufficienti diuisione: habitus enim non est vitium, à differentia positiua, nec ex negatione ordinis ad honestum, vt sic, vt patet ex quarta cõclusione: ergo ab aliqua disconuenientia quasi priuatiua, quæ quidem consideranda est in ordine ad naturam rationalem vt sic, quia vitia dicuntur talia respectu hominis, vt homo est, & in ordine ad mores, & consequenter in ordine ad rectam rationem, quæ est regula morum.

VIII. 1. *Difficultas ex tradita doctrina.* Sed contra hanc doctrinam occurrit primo difficultas, qualis sit ista priuatio à qua habitus denominatur vitium, & qua perfectione debita illum priuet: nulla enim assignari potest, quæ quasi physicè debeatur: debitum autẽ morale, quo vtebamur in matéria de actibus, no videtur hîc ha-

hîc habere locum, tum quia omne debitũ morale ex lege oritur: lex autem est de actibus, & non de habitibus, tum quia non omni habitui voluntatis est debita honestas virtutis, vt patet in habitu indifferenti: ergo nec illi habitui, qui denominatur vitium, tum quia omne vitium esset peccatum, quia caret debita conformatione ad vltimum finem, in quo consistit ratio peccati.

IX. *2. Difficultas.* Secunda difficultas est, quia si isti habitus dicuntur vitia, quia inclinant ad bonum, cui est adiunctum malum: eadem ergo ratione naturalis propensio appetitus sensitiui natura sua esset mala, quia sæpe inclinat ad bonum, quod habet adiunctum malum, propter quod *Gen. feos* 8. dicitur appetitus hominis ad malum propensus, & *Sapient.* 18. naturalis malitia: propter quod 2. *Ethicorum cap. vltimo* dicitur *oportere studiosos ab his maxime abduci, ad quæ natura inclinat.* vide D. Thomam 2. 2. *quæst.* 116. *art.* 2 *ad* 3. consequens autem absurdum est; cum tota illa inclinatio sit à Deo auctore naturæ. Nec satis est dicere inordinationem eius esse ab originali peccato: nam, vt supra diximus, tota ista propensio est per se naturalis, essetque in homine in puris naturalibus.

X. *3. Difficultas.* Tertia difficultas est, quia sequitur eundem habitum vel simul, vel saltem successiue posse esse bonum, & malum moraliter, & si nunc inclinet ad obiectum, quod est contra rationem rectam, si postea auferatur malitia ab obiecto, & aliunde adiungatur bonitas, habitus iam erit bonus: & idem est de habitu pro eodem tempore, saltem si comparetur ad diuersa obiecta partialia.

XI. *4. Difficultas.* Quarta difficultas est, quia iuxta rationem vitii à nobis expositam, idem habitus specie poterit esse contrarius virtutis specie differentibus, è contrario habitus differens in propriis differentiis positiuis, poterunt esse contrarii eidem virtuti, atque ita habere diuersam rationem vitii.

XII. *Ad 1. difficul. in n. 8.* Ad primam difficultatem dici potest habitum denominari vitium, vel malum non à malitia, quæ veluti hęreat ipsi, sed à malitia, quę est in actu ab eo elicito: quatenus habitus est causa, & principium eius, nam in moralibus, effectus in causam redundat, sed hoc non omnino satisfacit, quia eo modo habitus non esset formaliter malus, sed solum causaliter, per extrinsecam denominationem, & eadem ratione denominaretur peccatum, quia est principium peccati. Addendum ergo est, hoc ipso quod habitus inclinat ad obiectum, in quo est malitia, & inclinat modo quodam non conuenienti rationali naturæ, inueniri in ipsomet habitu quandam disproportionem, & disconuenientiam cum eadem natura. Nam quatenus talis est, continet priuationem illius bonitatis: sicut supra de actibus diximus: & quamuis non debeatur tali habitui, vt in tali specie physice constituto, debetur tamen homini, & voluntati rationali, & ipsi etiam habitui, præcipuè considerato, vt est efficiens talem volitionem, & hoc satis est ad eam priuationem de qua modo loquimur. Vnde ad primum argumen. respondetur debitum legis proximè, & per se cadere in actus: consequẽter tamen redundare in habitibus. Secundo dico non oportere hoc debitum pensari ex lege, sed ex ipsa vi, & conditione rationalis naturæ: nam sicut naturæ ignis debetur calor, & propterea frigiditas est disconueniens naturæ eius, ita naturę rationali debentur principia consentanea, & accommodata operationibus tali naturę conuenientibus. Ad secundum concedo nõ omni habitui hominis deberi, vt sit perfecto modo conueniens naturæ rationali, vt rationalis est, debetur tamen illi, vt non sit difformis, nec auertens à recta ratione, & ideo quasi ex suppositione, si habitus versari debet circa res conformes, vel difformes rationi, debetur illi conformitas, & honestas: opposita vero carentia eius, censetur in proposito moralis forma denominans vitium. Ad tertium respondetur non posse hæc vitia proprie denominari peccata, alias etiam possent denominari mortalia: vel venialia. Item hęc vitia manent in iustificato, in quo nullum est mortale, & fieri potest, vt nullum etiam sit veniale, saltem pro aliquo tempore. Ratio est, quia eiusmodi habitus per se non auertunt hominem ab vltimo fine, nec actualiter, nec habitualiter, nec physice, nec moraliter: ratio autem peccati sumitur ex ordine ad vltimum finem. Sed vrgebis, tales habitus in se carent debito ordine ad vltimum finem, sed hinc actus denominantur peccata: ergo & habitus. Respondetur tamen ordinem, vel defectum debere consistere in priuatione debitæ conuersionis ad vltimum finem, quæ quidem conuersio est debita: & homini, & omnibus actionibus eius, non vero omnibus qualitatibus, vel perfectionibus, quæ ei inhærent, & ideo non omnis qualitas carens hoc ordine habet hac ratione peculiarem difformitatem moralem, à qua peccatum denominetur. Et in hoc multum differunt habitus ab actibus: & oritur hæc responsio ex priori ratione: nunquam enim aliquid habet rationem peccati, nisi ita sit deordinatum ab vltimo fine, vt hominem ipsum in quo est aliquo modo ab ipso fine auertat: quod his habitibus non conuenit, vt diximus.

In secunda difficultate petitur: in quo differat inclinatio vitii, & appetitus sensitiui, & indicat illa quæstio, an appetitus sensitiuus inclinet ad malum: ad quæ breuiter dicendum est, appetitum & habitum vitii conuenire, quia vtrumque inclinat ad bonum sub aliqua ratione boni vel delectabilis, vel conuenientis naturæ. Deinde quia sæpe inclinant ad illud obiectũ, quamuis in illo insit aliqua malitia, vel turpitudo moralis: quæ duo etiam reperiuntur in voluntate ipsa, prout natura dicitur, in eaque reperitur quædam inferior inclinatio, vt supra dictum est. Differunt tamen primo, quia propẽsio appetitus sensitiui est omnino naturalis, & ideo nullo modo per se ad genus moris pertinet: nec bona, nec mala moraliter dici potest: habitus vero vitiorum sunt voluntarii, & per actus malos adquisiti, & ideo defectus illorum magis ad mores pertinent. Secundo, quia propensio appetitus est moderata, & natura sua recte composita, & propterea consentanea naturæ rationali, & simpliciter bona, quia etiam est ab auctore bono: consistit autem hæc moderatio & debitus ordo in eo quod supra diximus, appetitum sensitiuum hominis natura sua inclinari ad obediendum motioni voluntatis, & rationis. Vnde quamuis etiam feratur ad sensibilia, tamen simpliciter, & maxime inclinatur in id quod est simpliciter bonum hominis: quod si interdum aliter in opere cõtingat, id quidem prouenit ex prauo vsu facultatis hominis, & rationis, non ex defectu propensionis naturalis: habitus vero vitiorum nullo modo inclinant ad obediendum rationi, sed solum ad sua bona. Deinde inclinant in debito modo, id est, plusquam natura bene composita requirat, & quasi ex modo, & natura sua inclinant ad prosequendum XIII. *Ad 2. difficultatem.* *Conuenientia inter appetitum, & habitũ vitii.*

dum

dum sua bona contra dictamen ipsius rationis, quia frequētius adquiruntur per actus hoc modo illicitos, contra ipsius rationis dictamen. Potest etiam tertia differentia assignari, quia appetitus sensitiuus oritur ex natura sensitiua, vt sic, ex rationali vero, quodammodo secundariò, quantum ad aliquam perfectionem suam: at verò habitus vitiorum generātur ex actibus, quos exercet homo, vt rationalis, & ideo eorum difformitas prauàque propensio attenditur magis ex ordine ad naturam rationalem, vt rationalis est. Ex quo tandem constat appetitum sensitiuū proprie non inclinare ad malum, quamuis per accidens contingat ob eius inclinationem sæpe eligi id quod malum est.

XIIII. *Pro 3. difficultate. Notatio 1. de diuisione habitus vitiosi.*

In tertia difficultate breuiter exponenda est omnis diuisio habituū vitiorum. Et primo aduertendum est, sicut in actibus quidam sunt intrinsece mali, alii sunt tales ex accidenti, ita in habitibus quidam dici possunt vitia intrinsece, non quia per differentiam positiuam tales sint, sed quia semper cum sua differentia habent cōiunctam illam difformitatem, à qua dicuntur vitia, & huiusmodi sunt habitus, qui inclinant ad illa obiecta, & actus qui nunquam possunt humano modo fieri quin praue fiant: conditio enim habitus ex materia, & actu sumenda est, vt inductione patet. Nam habitus inclinans ad mentiendum, omnino est intrinsece vitium, idem de habitu odii Dei, &c. Alii autem videntur esse habitus, qui ex accidenti vitia interdum sunt, vt si inclinent ad actum non intrinsece malum, sed tantum qui ex accidenti hîc & nunc in hac persona malus est, mutatisque circunstātiis potest bene fieri. Ex quo ad difficultatem positam patet responsio: in prioribus enim vitiis nego eundem habitum posse esse successiue vitium, & non vitium. De posterioribus vero concedo habitum, qui semel vitium est, posse amittere rationem vitii, & manere vel indifferentem, vel etiam quodammodo in statu virtutis, non quod intrinsece & formaliter possit fieri virtus, sed quodammodo per denominationem extrinsecam, vt iam dicam.

XV. *Notatio 2. de discrimine inter actū & habitum vitiosos.*

Namque oportet aduertere in hac re differētiam inter actum, & habitum, vt enim actus nō sit malus, satis est, vt ex obiecto, vel circunstantiis nullam deformitatem accipiat, quia videlicet mutatæ sunt, & mutatio ipsa cognoscatur ab operante, vt autem habitus non sit vitium, non satis est obiectum esse mutatum, & circunstantias: ita vt iam nō sint contra rationē, neque etiam est satis non elicere actum prauum, quia ratio habitus abstrahit ab exercitio actuum: eius ergo bonitas, vel malitia pendeat ex modo, quo disponit potentiam; nam propria deformitas vitii ex hoc potissimum videtur oriri, quia inclinat potētiam ad appetendum aliquod bonum ita effrenate, vt non attendat regulas rationis, & ideo fieri potest, vt mutetur obiectum, ita vt ex ex malo fiat non malum, & nihilominus habitus retineat rationem vitii, quia ad illam rationem boni, quæ in obiecto est, indebito modo inclinat, & propterea oportet, vt habitus, qui erat vitium, fiat non vitium: aliquo modo in se ipso temperari, ita vt inclinet ad rationem boni indifferentem, & quodam etiam modo non prauo, nec rectæ rationi deformi.

XVI. *1. Corollar. ex dictis.*

Ex quo intelligitur primum illud quod *num:* 8. dicebamus, habitum qui ex specie sit indifferens semper in indiuiduo reperiri in aliquo statu, qui ad rationem vitii, vel virtutis pertineat saltem per extrinsecam denominationem, quia sicut agrum petere ob recreationem, est actus indifferens, ita & habitus ei respondens per se est indifferens, attamen dupliciter potest ille actus fieri: primo otiosè: vel ob prauum finem, & habitus inde genitus habebit statum vitii, quamuis ex accidenti, quatenus inclinat ad actus prauo modo exercendos, secundo propter bonum finem, esto obiectum sit indifferens, & tunc habitus habere potest statum virtutis, quia coniunctus est habitui mouenti & imperanti ad talem finem, atque eiusmodi duo habitus ita sunt geniti, vt videantur subordinari, atque vnus per alium informari extrinsece ad eum modum quem supra diximus de actibus, atq; habitibus nonnullis.

XVII. *2. Corollar. exponens diuisione habitus.*

Secundo intelligitur quæ sint genera habituum vitiosorum, & qualis etiam sit illa diuisio habitus in bonum: & malum, & an sufficiens sit: quæ omnia explicari, & confirmari possunt, & ex proportione ad actus: & ad habitus in ellectus, in quibus ita aliqui sunt falsi errores, vt nullo modo possint manere sine illa deformitate: alii vero sunt mutabiliter errores. vt patet ex dictis: quæ differentia oritur etiam in illis, ex parte materiæ. Vltimo patet ex dictis solutio alterius partis, & difficultatis. Concedo enim fieri posse, vt idem habitus prout se extēdit ad multas materias, inclinet & ad actus qui mali sunt, & ad actus qui bene etiam fieri possunt: vt si cōtingat vnam partem materiæ esse indifferētem, & non alteram, nihilominus huiusmodi habitus dicendus esset malus, & vitium, quia malum ex quocumque defectu. Nec est similis ratio de actibus, quia actus est omnino vnus, & quasi indiuisibilis, versaturq; in vnica materia, vnus vero habitus inclinet ad plures actus, & in variis materiis operatur.

3. Corollar. pro 2. parte eiusdem difficultatis.

XVIII. *Pro 4. dific. exponitur oppositio vitii, & virtutis.*

In quarta difficultate explicanda est oppositio, & contrarietas inter vitium, & virtutem. Et primo totum, quod infertur, admitto, nam sicut idem actus vnus genere, & specie: potest habere plures deformitates repugnantes pluribus virtutibus, ita & idem habitus: nam, vt sæpe dixi, seruanda est proportio, & patet etiā inductione: qui enim aliena retinet ex nimio amore ad diuitias, certe vnico habitu & res illas amat, & retinet, & tamen in illo duplex est deformitas, altera auaritiæ, quæ consistit in nimio amore diuitiarum: altera iniustitiæ: idem est de habitu intemperantiæ, qui inclinat ad adulterium, habet etiam malitiam iniustitiæ. Eadem ratione fieri potest vt habitus distincti in positiua specie, & essentia eandem rationem & deformitatem vitii habeant, sicut etiam contingit in actibus. Et ratio est, quia species ista positiua habitus, variatur ex ratione formali obiecti quæ est ratio illa boni, quæ manet: fieri autem potest, vt motiuum sit diuersum, & tamen deformitas sit eadem, quia non tam oritur ex motiua, quam ex ipsa materia, vt si quis amet diuitias alienas immoderate propter voluptatem, alter propter honorem: habitus quidem positiui diuersæ speciei sunt, tamen deformitas vtrique cōmunis vnica, nempe deformitas iniustitiæ.

XIX. *Qualis sit contrarietas hæc.*

Ex quo intelligitur quomodo vitium & virtus contraria sint. quod Aristoteles docuit 2. *Ethicorum cap. 7. & 8.* & D. Thomas 1. 2. *quæst. 71. artic.* 1. nam si cōsideremus speciem priuatiuam vitii, proprie non est contrarietas inter ipsum & virtutem, sed potius reducitur ad priuatiuam oppositionem, vt supra in actibus expositum est: si autem positiuam speciem, & essentiam attēdamus, illa habet quidem repugnantiam cum habitu

bitu virtutis, qui tamen non oritur proprie ex formalibus obiectis virtutis, & vitii, vt ex Aristotele 3. *Ethicorum cap* 7. sumi potest. Nam illæ rationes obiectorum non sunt proprie contrariæ, sed diuersæ, altera enim est ratio boni honesti, altera ratio delectabilis, vel alterius commodi, quæ rationes per se non semper repugnant, sed interdum id contingit ex conditione materiæ in qua versantur. Ex quo fit vt ista oppositio inter habitum vitii, & virtutis, ex ipsis materiis, & ex modo etiam actuum, oriatur: quia videlicet inclinat ad materias habentes oppositas conditiones, vt sunt magna, vel parua quantitas, vel ad motus contrarios, vt sunt fugere, vel aggredi quod etiam in habitibus intellectualibus facile explicatur, nam illi etiã proprie non repugnant inter se propter rationem formalem sub qua procedunt, quia omnes tendunt sub ratione veri; sed opponuntur propter materias, quia vnus inclinat ad affirmatiuam, alter ad negatiuam; & consequenter propter motus etiam contrarios, quia vnus inclinat ad assensum, alter ad dissensum, vnde in his etiam habitibus contingit idem intellectuale vitium contrarium esse multis virtutibus intellectualibus, vt error in hac *Deus est*, & metaphysicæ, & fidei, & Theologiæ repugnat; & è contrario duo habitus erroris possunt esse contrarii eidem vituti intellectuali, vt si versentur in vna & eadem materia tantum sub diuersis motiuis, & rationibus formalibus, quæ sufficiunt ad distinguendos actus, & habitus.

SECTIO II.

De causis vitiosorum habituum.

I. *Affinguntur obiter aliæ quæstiones, quæ hic occurrent.* QVæstiones, quas de diuisionibus virtutum expediuimus, ad habitus vitiorum accommodandæ sunt, nec oportet iterum disputare; habẽt enim illæ diuisiones, etiam in vitiis, suum locum, seruata proportione; quædam enim sunt vitia intellectualia, quædam vero moralia; & inter illa, quædam speculatiua, quædam practica; quæ tot fere modis distinguuntur, quibus sua opposita; solum posset esse dubium, an habitui principiorum sit aliquis habitus contrarius? item qui sint proprii actus cõtrarii prudentiæ, & quod vitium generent? sed prior quæstio agitatur in Philosophia; de secunda in materia de prudentia. Vitia etiam moralia quædam sunt, quæ in passionibus versantur, sicut & in virtutibus diximus: solum addendum est, quoniam virtutes consistunt in medio, vitia ad extrema tendunt plures esse species vitiorum, quam virtutum, nam eidem virtuti plura vitia contrariantur, vt ex dictis supra liquet. Ex quibus etiam colligitur, quæstionem illam de effectu, seu medio virtutis, in vitiis non habere locum, nam vitia non solum non consistunt in medio, sed potius ratio eorum consistit in declinando à medio, quatenus vitia sunt: quod addo, quia quatenus sunt positiui habitus habent etiam suam differentiam, quæ in indiuisibili consistit & suo modo posset dici consistere in medio, quatenus, si illi aliquid addatur, vel quid tollatur, dissoluetur species, quæ ratio metaphysica est, reperiturque in omnibus speciebus. Vide Aristotelem 2. *Ethicorum cap.* 6. reliqua quæ de augmento, diminutione, vel corruptione virtutum diximus nihil peculiare habent in habitibus vitiorum.

De causa subiectiua vitiorum.

Superest dicendum aliquid de titulo proposito in quo tria dubia occurrunt. Primum est de subiecto vitiorum, an sit voluntas, vel appetitus sensitiuus, & est præcipua difficultas in vitiis, quæ versantur circa passiones: nam qui negant virtutes, contrarias his vitiis esse in voluntate, consequenter negant de vitiis ipsis. Nam cum voluntas natura sua sit omnino propensa ad obiecta contraria vitiosa, non potest per vllos actus inclinare ad oppositum, sicut, quia terra natura sua propensa est ad locum deorsum, licet frequenter moueatur sursum, numquam adquiret perfectionem ad illum motum, vt Aristoteles alias dixit. Alii vero negant huiusmodi vitia posse esse in appetitu sensitiuo, nam habitus illæ potentiæ adquiruntur, quę natura sua non sunt satis propensæ ad aliquod obiectum, sed appetitus natura sua est satis propensus ad obiecta vitiosorum habituum: ergo. II. *1. Opinio.* *2. Opinio opposita.*

Sed dicendum primo, habitus vitiorum primario & per se generari in voluntate, cuius soli habitus possunt esse proprie, & per se vitia. Probatur per rationes supra factas de virtutibus, quia voluntas non est ita propensa in bonum honestum, quin possit per se, & ab intrinseco moueri in obiectum turpe, sub aliqua ratione boni, in quo valde differt voluntas à terra sursum mota, quæ nõ ab intrinseco semper sic mouetur: motus autem voluntatis, cum sit ab intrinseco necessario, consentaneus est alicui inclinationi eius: & ideo hæc augeri potest acquirendo habitus. Confirmatur primo, quoniam alias nec vitium iniustitiæ posset generari in voluntate, quia repugnat honesto ad quod ipsa naturaliter est propensa. Confirmatur secundo, quia simili ratione non generantur hæc vitia in appetitu sensitiuo, quia etiam pugnant hæc vitia cum naturali propensione, quam appetitus sensitiuus habet ad obediendum rationi & voluntati mouenti. Iam vero quod illi habitus soli volũtatis sint proprie vitia, constat primo, qa illi soli generantur per actus, in quibus per se, & formaliter malitia moralis reperitur. Secundo, quia illi habitus sunt, qui per se, & maxime repugnant debitę rectitudini rationalis naturę. III. *1. Assertio.*

Dicendum tamen secundo est in appetitu sensitiuo generari quosdam habitus, qui suo modo sunt vitia. Patet à simili ex dictis supra de virtutibus & de habitibus in communi *in Metaph.* vbi ostendimus appetitum sensitiuum esse capacem habitum: ergo maxime horum, nam sunt maxime consentanei naturę eius. Item quia si in appetitu sensitiuo non generaretur talis aliquis habitus, non posset ab illo expelli habitus virtutis semel adquisitus, quia non expellitur nisi à suo contrario: denique licet appetitus sensitiuus natura sua sit propensus ad sensibilia tantum, vt diximus, suo tamen modo fertur ad ea, quæ sunt homini simpliciter bona ex motione saltem superioris rationis cui naturaliter obedit: ergo quo appetitus magis sequitur inclinationem ad sensibilia: eo difficilius potest sequi alienam propensionem perfectiorem: ergo difficultas oritur ex habitu genito, ex quo etiam fit, vt facilius homo sequatur sensibilia etiam contra dictamen rationis. Ex quo tandem arguitur, nã inclinatio illa ad sensibilia est moderata, & subordinata alteri: per habitum autem fit vt excedat debitum modum. IIII. *2. Assertio.*

De causa efficiente vitiorum.

Secundum dubium est de causa efficienti: quoniam vero constat propriam causam esse V.

ipsos

ipsos actus prauos, vt contingit in aliis: quæri tantum solet, an possit Deus per se efficere ipsos habitus solus? Dico *solus*, nam concurrendo cum causa secunda bene potest, quamuis illi non sit tribuenda productio vitii, vt sic: sed illius tantum positiuæ qualitatis, iuxta dicenda de peccatis. Videtur autem posse efficere, quia in Deo est sufficiens potestas productiua talis habitus, & nulla apparet repugnantia, quia habitus non pendet per se & essentialiter ab efficientia causæ secundæ, sicut pendet ipse actus.

VI. *Assertio negans in hoc puncto.* Dico tamen non posse Deum immediate & per se infundere homini huiusmodi habitus, nō quia desit illi potentia actiua sufficiens ad producendam totam illam rem, quæ est habitus vitii. Vnde si vellet Deus per se producere illam qualitatem, sine dubio posset, quia nulla in ea re apparet indecentia, vel repugnantia. Ratio ergo conclusionis est, quia infundere hos habitus homini pugnat cum Dei bonitate, quia reuera esset hominem impellere ad malum. Confirmatur, quia repugnat Deo, eo quod est summe bonus, consilio, vel alio simili modo hominem ad malum operandum mouere: sed motio habitus non est minor, quam reliquæ motiones, quæ illi est tribuenda, qui primo, & per se efficit habitum: ergo. Confirmatur, quia non posset Deus per se infundere habitum inclinantem ad falsum, nam hoc esset virtute mentiri: ergo.

VII. *Obiectio.* Obiicies. Post infusionem talis habitus homo maneret liber, & posset non consentire: ergo adhuc operatio illius habitus non tribueretur Deo. Respondetur negando consequentiam, quia ad rationem causæ moralis alicuius operis non est necesse: vt necessitatem ingerat causæ proximæ, sed satis est si consilio, vel alio modo directe illam impellat, & moueat ad tale opus, vt patet in homine consulente alteri peccata. Sed vrgebis, quia eadem ratione cum Deus producat inclinationem appetitus sensitiui, à qua perficitur malum opus, esset tale opus Deo tribuendum. Respondetur non esse similem rationem, supra enim diximus propensionem appetitus sensitiui esse de se rectam, & conuenienti modo naturæ hominis tributam: propensionē vero habitus non esse huiusmodi. Deinde ad autorem naturæ spectat vnamquamque naturam condere eo modo, & cum illis facultatibus, quæ sunt illi naturales: hæc autem inclinatio appetitus est prorsus naturalis: habitus autem vitiorum sunt præter naturam rationalem, & ideo non est conueniens autori naturæ illos sua virtute infundere.

VIII. *Euasio contra rationē allatam pro assertione.* Dicet tamen aliquis, cum Deus infunderet huiusmodi habitum, conferret simul habitum virtutis contrarium, vel aliunde compensaret illam propensionem, & impulsum praui habitus tantundem gratiæ, vel supernaturalis auxilii conferendo quantum necesse esset ad vincendam propensionem talis habitus, nam hoc posito nihil videtur repugnare Deum hoc modo infundere talem habitum, quia tunc non inclinaret ad malum, cum alias det maiorem propensionem ad bonum: item in eo casu infusio talis habitus non videtur mala, & potest habere finem conuenientem, vt videlicet vincendo propensionem talis habitus, homo magis mereatur. Quod quidem in hoc casu aliquibus nō videtur impossibile: mihi vero non videtur verum, quia per se Deus non potest inducere ad id quod per se malum est, siue alias det auxilium ad vincendam inclinationem, siue non: quia illud esset tentare hominem, & Deus sibi esset quodammodo contrarius. Item directe inclinare ad malum semper est per se malum, etiam curando illud impedire alia via. Quapropter solum permittendo potest Deus illud facere. Vide dicta infra *tract. 5 disp. 6.* in simili de causa peccati.

De connexione vitiorum.

IX. *1. Assertio in hoc puncto.* Tertium dubium est, vtrum vnum vitium ab alio pendeat, atque adeo, an vitia sint connexa. In qua re est dicendum primo, non posse vitia omnia esse connexa ita D. Thomas *quæst. 73 art. 1.* & D. Augustinus *epist. 29. ad Hieron* & colligitur ex ipso Hieron. *dialog 3. contra Pelagian.* & constat, quia nonnulla vitia sunt contraria: ergo non omnia possunt esse simul. Ratio vero à priori est, quia virtus versatur circa bonum honestum, vt sic: bona autem honesta inter se non sunt contraria, sed solum se iuuant. Præterea virtutes omnes ad eundem finem vltimum natura sua referuntur: vitia vero in primis versantur circa bona delectabilia, & temporalia, quæ sæpe contraria sunt. Deinde, quamuis omnia referantur ad amorem proprium: attamen sæpe habent fines extrinsecos valde diuersos, inter se etiam repugnantes. Addendum vero est secundo quædam vitia interdum generare alia: *2. Assertio.* & ideo quędam esse valde inter se connexa, quomodo docuit Gregorius *lib. 14. moralium cap 18.* cum superbia multa esse alia vitia connexa: & *lib. 7. cap. 12* de aliis vitiis id pronuntiat. Et ratio sumi potest tum ex dictis suo loco de actibus peccatorum: sæpe enim vnum ex alio nascitur, tum etiam ex mediis ipsorum vitiorum, quæ interdum huiusmodi sunt, vt vnum ad consequendum alterum vel necessarium sit, vel admodum vtile.

X. *Quæstiūcula annexa resoluitur.* Sed quæret aliquis, vtrum sicut vna virtus separata ab aliis non censetur habere statum virtutis, ita nec vnum vitiū si existat sine aliis quibus iuuari potest. Respondet Aristoteles 7. *Ethicorum cap. 1.* sicut fecerat in virtutibus, & ita in vitiis distinguit tres status quos vocat incontinentiæ, vitii, & feritatis: itaque vult vitium non significare habitum prauum in quocumque statu, nam in primis cum habitus est imperfectus, dicitur incontinentia: cum vero creuit vltra cōmunem modum peccandi, dicitur feritas, vitiū vero vocatur quando iam est habitus stabilis, quo homo facile, & frequenter in materia talis habitus deficit, quia vero virtus habet rationem boni, & perfecti, vitium autem defectum importat, ideo non videntur tot requiri ad statum vitii simpliciter, quot ad statum virtutis, & ideo si habitus sit constans & facilis, quamuis non omnino se extendat ad totam suam materiam, nec habeat totam deformitatem, quam in suo genere, vel ordine habere potest, atque adeo quamuis non sit coniunctus cum omnibus habitibus vitiorum, à quibus in omni occasione iuuari possit, dici potest habitus ille simpliciter vitium, quia *malum ex quocumque defectu*, & quia simpliciter reddit hominem promptum ad peccatum committendum. Hactenus de vitiis, quibus adiici possunt dicta in materia de peccatis initio.

(o)

Finis tractatus quarti.

ELENCHVS

DISPVTATIONVM

QVINTI TRACTATVS,

De vitiis, & peccatis.

PROOEMIVM.

DISPVTATIO I.

De essentia, & grauitate peccati, continens sectiones duas.

1. *Quid sit actuale peccatum.*
2. *Quid sit grauitas, & quantitas peccati, & vnde sumatur.*

DISPVTATIO II.

De peccato mortali, & veniali, continens sectiones octo.

1. *An sit aliquod peccatum mortale, & quæ sit eius grauitas.*
2. *An deformitas propriè constituens peccatum mortale sit distincta ab illa, quam actus habet ex obiecto.*
3. *An malitia peccati mortalis sit infinita.*
4. *An sit aliquod peccatum ex natura sua veniale, & quæ sit eius ratio.*
5. *Qualis sit diuisio peccati in mortale, & veniale.*
6. *An peccatum veniale posit fieri mortale.*
7. *An in omni subiecto, in quo potest esse mortale, posit esse veniale.*
8. *An peccatum mortale necessariò debeat præcedere veniale, vel è contra.*

DISPVTATIO III.

De diuisione peccati in commissionem, & omissionem, continens sectiones quinque.

1. *Qualis sit prædicta diuisio, & quo modo eius membra differant.*
2. *Vtrùm de essentia omissionis sit aliquis actus positiuus.*
3. *Vtrùm actus qui fit eo tempore, quo omittitur præceptum, & est incompossibilis actui præcepto, sit peccatum.*
4. *Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.*
5. *De grauitate omissionis, vnde sit sumenda.*

DISPVTATIO IV.

De peccato ex passione, ignorantia, & malitia, continens vnicam sectionem.

1. *An peccatum rectè diuidatur in illa tria membra.*

DISPVTATIO V.

De causis propriis, & interioribus peccatorum, continens sectiones nouem.

1. *An in voluntate possit esse peccatum.*
2. *An in intellectu possit esse peccatum.*

3. An

DISPVTATIO VI.

De cauſa extrinſeca peccati, continens vnicam ſectionem.

DISPVTATIO VII.

De effectu actualis peccati, qui eſt pœna, continens ſectiones quatuor.

DISPVTATIO VIII.

De peccato habituali, quod ex actuali naſcitur, continens vnicam ſectionem.

DISPVTATIO IX.

De peccato originali, continens ſectiones ſex.

TRACTA-



TRACTATVS QVINTVS DE VITIIS, ET PECCATIS.

PROOEMMIVM.

TRACTATVS præſens complectitur doctrinam à D. Thoma traditam *in 1.2. à quæſt 71. vſque ad* 89. vitium ergo generali quadam ſignificatione non ſolùm, moralibus, ſed etiam naturalibus rebus tribui ſolet: tamen in propoſito ſolum ad animum humanum refertur, & interdum habitum prauum, interdum etiam actum ſignificat, vt patet ex Auguſtino *lib.3. de libero arbitrio cap.* 14. tamen D. Thomas vtitur hac voce ad ſignificandum habitum tantum ex Auguſtino etiam *lib. de perfectione iuſtitiæ cap.* 4. ex quo eliciunt aliqui, vt tractatu præcedenti initio diſputationis 4. dicebamus, habitum malum nondum plenè formatum conſuetudine, & vſu non eſſe vitium: vnde Ariſtoteles 7. *Ethicorum cap.* 1. hoc modo videtur diſtinguere vitium ab incontinentia, quod videtur pertinere ſolum ad modum loquendi: nam in re conſtat eundem eſſe habitum, & numero, & tempore, & imperfecte acquiſitum, ſeu inchoatum, & iam plene formatum, & perfectum. Peccatum quoque commune nomen eſt rebus naturalibus, & proprie ſignificat actionem, vel defectum monſtruoſum deficientem à fine à natura intento, 2 *Phyſicorum cap.* 8. tamen in propoſito ſignificat voluntarium defectum naturæ rationalis, & *D.* Thomas vult ſolum ſignificare actum, licet interdum latius pateat vox *peccati*, vt ſtatim dicam. Aduertendum autem præterea eſt peccatum & actum malum coincidere moraliter, tamen actum malum formaliter importare defectum in ordine ad ſubiectum: peccatum vero defectum rectitudinis in ordine ad finem: quod ſi finis ſit particularis, in quo tamen deficiat actio humana, & non à fine vltimo, actus poterit dici peccatum non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, id eſt, in genere actionis, &c. & hæc peccata nihil referunt in præſenti, importat ergo peccatum, de quo loquemur, defectum rectitudinis in ordine ad finem vltimum: nunc autem hoc ſupponatur, nam poſtea probabimus.

DISPVTATIO PRIMA.

De eſſentia, & grauitate peccati.

VT hæc tota materia breuiter comprehendatur, notandum, tametſi ſupra dictum ſit, nomen *peccati* ad actum moralem pertinere: latius tamen interdum patere rationem eius: diſtingui enim ſolet à Theologis peccatum in actuale, & habituale: actuale propter conuerſionem, & moralem malitiam, quas ſupra explicauimus, adiunctam habet inordinationem quandam à Deo vltimo fine, ratione cuius præcipue à Theologis conſideratur, & peccatum nominatur, vt 1.2. *quæſt.* 71. *art.* 6. *ad* 5. D. Thomas aduertit, hoc autem peccatum quatenus conuerſio eſt, habitum, ſeu vitium generat, quod vere peccatum non eſt, quia per ſe non auertit à Deo hominem in quo inhęret, vt dicemus: vt tamen, peccatum actuale auerſio eſt à Deo vltimo fine, quoddam habituale peccatum in anima relinquit, à quo tranſacto actu denominatur homo peccare, vt infra patebit: & hoc habituale peccatum, aut propria voluntate cōtrahi poteſt, & dicitur perſonale: aut aliena, & dicitur originale peccatum. Ergo de actuali peccato tanquam fōte agendum nobis eſt: poſtmodum vero de habituali, perſonali, & originali, quia illa participant rationem verę culpę, & veluti effectus quidam ſunt actualis peccati. De ratione autem generali, & communi horum omnium, ſolum hoc videtur conſiderandum in eo conuenire, quod omnia continent auerſionem, vel deordinationem voluntariam ab vltimo fine, reliqua omnia in ſingulis peccatis meliùs explicabuntur de habitibus autem vitioſis D. Thomas in tota prima ſecundæ nihil dixit præter ea, quæ in præcedenti tractatu notauimus.

SECTIO I.

Quid sit actuale peccatum.

I. Prima propositio. Peccatum est actus, seu trāsgressio libera diuinæ legis, in hac definitione in se, omnes conueniunt cum D. Thoma & Mag. d.35. & sumitur ex Ambrosio *libro de Paradiso cap.* 8. Augustin. 22. *contra Faustum cap.* 27. Nam quod ait ipse, *dictum, factum, vel concupitum*: nomine actus voluntarii comprehendimus. Idem *lib. 2. de consensu Euangelistarum cap.* 4. *& lib. de duabus animab. contra Manich. capite vndecimo, & 1 retractationum capite decimoquinto*, peccatum ait esse voluntatem faciendi quod iustitia vetat, nomine *iustitiæ* legē significans, *actus* ergo dicitur peccatum, vt illud ab *habituali* peccato distinguamus: *liberum*, vt à peccato naturæ separetur, & hoc modo dicit D. Augustinus *libro tertio, de libero arbitrio, capite decimoquinto, & sequentibus*, non esse peccatum, nisi sit *voluntarium*: & *lib. de perfectione iustitiæ, responsione* 4 *& de vera religione, capite decimoquarto, de Natura, & gratia capite sexagesimoseptimo, & locis citatis*, docet *libertatem* esse de ratione peccati: Ambros. *libro septimo de Cain, & Abel capite septimo, & in Psalmum* 40. Epiphan. *hæresi* 16. *liberum arbitrium* dicit esse auctorem peccati, quod infra latius dicemus *in disputat.* 6. & ratio sumi debet ex dictis de malitia morali supra: est enim moralis priuatio vel honestatis, vel rectitudinis debitæ ad vltimum finem: non est autem moralis priuatio, nisi vbi adesse potest obligatio, & debitum: non est autem obligatio & debitum nisi vbi libertas: quia qui necessario agit, neque indiget lege, neque propter transgressionem eius, iuste puniri posset: vide Augustinum *libro de gratia & libero arbitrio cap.* 2. *& epistola* 46. *ad Valenti. & de correptione, & gratia*, fere per totum. Quia autem duobus modis contingit actum esse liberum, scilicet per se, vel per alium: definitio ab vtroque modo abstrahit vt comprehendatur etiam actio exterior. Reliqua definitionis pars distinguit actum peccari ab actu virtutis, & indifferenti. Dicitur autem *contra legem Dei*, non quia transgredi leges humanas non sit etiam peccatum, sed ad indicandum defectum peccati potissime sumitur in ordine ad Deum, & ad comprehendendum leges omnes: nam ideo transgressio cuiusque legis peccatum est, quia ibi includitur transgressio legis diuinæ naturalis, sicut nulla est potestas nisi à Deo, ita nulla lex obligat nisi in virtute diuinæ legis.

1 Propositio

II. Sed contra est primo, quia hæc definitio neque peccato omissionis, neq; veniali conuenit, quia illud non est actus, & hoc non est contrá legem. Respondeo primo actum non pertinere ad formale, sed materiale peccati, omissi autem fere semper fundatur in aliquo actu, licet per se, & formaliter non sit de essentia eius. Secundo ideo dixi, esse actum, vel transgressionem, vt comprehenderem omnem præuaricationem, & inobedientiam diuinę legis. actualem tamen, & voluntariam, siue in agendo, siue in non agendo: aliter, & bene respondet Diuus Thomas, vt licet videre in illo 1. 2. *quæst.* 73. *art.* 1. De peccato veniali nunc breuiter dicitur, sicut analogice est peccatum, ita analogice definitionem peccati conuenire illi, vt suo loco dicemus *disp.* 2. *sect.* 4.

Obiectio 1.

III. Sed contra secundo ex Gregor. 2. d. 34. & 36. vbi negat peccatum esse actum, vel aliquid simplex, *sed est* (inquit) *quoddam complexe significabile*, scilicet, agere contra legem, ex D. August. *libro* 1. *de libero arbitrio, cap. vltimo*, dicente peccatum esse neglectis rebus æternis, temporalia sectari. Idē fere *lib.* 83. *quæst. q.* 30. Fundamentum eius est, quia non prohibetur actus, sed agere. Hoc vero nihil ad rem facit: nam quidquid est siue simplex sit, siue compositum, tamen suo modo vnum est, quod incomplexè potest, & debet concipi, & significari, vt peccatum significatur nomine *furti*, vel similium: quod autem isto modo concipitur, potest sic definiri: vere ergo dicitur peccatum: seu quod subest huic nomini, esse actum: licet peccare sit agere Vide Caietanum *citato art.* 1. *q.* 73.

Obiectio 2.

IV. Secūda propositio. Peccatum vt sic, est quoddam malum morale: id est, malū rationalis naturæ, vt ratione vtitur. Est communis Theologorum, & significat sacra Scriptura, cum dicit peccatores fieri similes iumentis insipientibus, *Psalmo* 48. & ideo habere animam suis, 2. *Petr.* 2. vnde Augustin. 1. *ad Simplic. q.* 2. Propterea dicit peccatum esse hominis deordinationem, & peruersitatem, & ratio est, nam peccatum formale est contra legem: ergo contra rectitudinem rationis: ergo morale malum. Loquor autem formaliter, quia peccatum defectum significat, & ideo propria forma eius est deformitas, vt patet ex dictis.

2. Propositio.

V. Tertia propositio. Peccatum essentialiter etiam includit deordinationem aliquam ab vltimo fine. Est certa, nam propterea in scriptura peccatum, vt *lib.* 7. *de gratia cap.* 14. *à num.* 46. probamus, dicitur offensio Dei, impietas, &c. *Isai* 1. *Ierem.* 2. *Psalm.* 13: & punitur: quod etiam ex parte Philosophi cognouerunt, vt patet apud Aristotelem 10. *Ethicorum cap.* 8. & apud Platonem *in Phædone*. Et ratio est: quia peccatum formaliter significat defectum rectitudinis debitæ operationis humanæ in ordine ad finem: hæc autem rectitudo pręcipue attenditur circa vltimum finem. Confirmatur. nam lex est regula, quæ præscribit homini modum, quem seruare debet in suis operibus, vt ad finem vltimum perueniat: ergo hoc ipso quod peccatum est deordinatio à fine vltmo, est nonnulla iniuria ipsius legislatoris. Vnde ad Roman. 2. *Per præuaricationem legis Deum inhonoras.* Nam qui peccat virtute saltem, non vult habere Deum pro vltimo fine in illo actu, sed hoc ipsum est deordinatio quædam: ergo. Vide D. Thomam *citato loco, & 1. p q.* 48 *art.* 6. *&* 2. 2. *q.* 10. *art* 3.

3. Propositio. *Quod peccatum sit iniuria & offensa Dei lib. 7. de gratia cap. 14. à num. 46.*

VI. Ex dictis definitur dubium, quod Caietanus eodē loco disputat, an peccatum eo ipso, quod contra rationem est, sit aliquo modo contra Deum, & definit esse: quod principium verum est de peccato mortali, nam veniali solum analogice inconuenit, vt *disputatione seq. sect.* 4. melius exponetur. Addendum solum est non oportere hoc loco distinguere de Deo, vt finis naturalis est, vel supernaturalis, quia solum agimus de peccato actuali, huiusmodi autem peccatum semper continet deordinationem à fine naturali, à supernaturali vero cōsecutione quadam. Tum quia peccatum contra legem naturæ est etiam contra legem gratiæ, & virtutes infusas: tum etiā, quia supernaturalis beatitudo sine naturali rectitudine consistere non potest: si autē peccatum sit directe cōtra legē supernaturalem, primo auertit à fine supernaturali, ex cōsequēti vero à naturali, quia, vt supra dictum est tale peccatum aliquo modo, scilicet cōcomitāter, est cōtra naturalē rationē, quia hęc vetat deficere à Deo fine supernaturali debite ꝓposito.

Sed quæret aliquis, quæ inordinatio sit magis essentialis peccato, illáne, q; sumitur ex ordine

ne ad rationem: an illa, quæ sumitur ex ordine ad vltimum finem. Ratio, & interrogatio supponit has inordinationes esse distinctas, quod non est certum sed in disputatione: tamen quia saltem ratione differunt dico breuiter, sicut actus virtutis, vt respicit bonum obiectum, bonus est, & inde habet debitum ordinem ad vltimum finem, ex quo denominatur *rectus actus*, ita actus peccati ex deformitate ad rectam rationē proprie dicitur *actus malus*: *peccatum* vero dicitur ex carentia rectitudinis ad vltimum finē, quod patet ex vsu omnium loquentium de peccato, & ex his, quæ initio diximus de notione eius, & quia supremus defectus actus humani est, qui sumitur in ordine ad Deū, & vltimum finē: peccatum autem est supremus defectus creaturæ rationalis.

VIII. Sed contra. Nam si quis cognosceret actum aliquem esse contra rectam rationem, vt tamen inuincibiliter ignoraret Deum, ille peccaret cōtra rectam rationem, & tamen nihil inordinatum ageret contra vltimum finem, quia vbi non est voluntas, ibi non est moralis deformitas, & vbi est ignorantia inuincibilis, non est voluntas. Respondeo quidquid sit an talis ignorantia sit possibilis, tamen illa posita, actus malus etiam careret illo ordine quem habere debet ad vltimum finem, & hoc non pendet ex cognitione, vel voluntate operantis, quia intrinsece, & essentialiter conuenit hoc actui malo, vt malus est, sicut è contra, actus virtutis ratione suæ honestatis habet rectitudinem debitam ad vltimum finem, licet ab operante non referatur, vel etiam non cognoscatur. Aliam quæstionem tractat *ibidem* Caietanus, quid sit magis de essentia peccati auersione, an conuersio; & definit conuersionem esse magis necessariam, quæ tamen nobis non est necessaria, nam dicendum est, cōuersionem esse materiale peccati, auersionē vero esse formale, reliqua quæ hic dici poterant de specificatione, & distinctione specifica peccatorum, petenda sunt ex dictis supra de malitia: aliquid tamen de peccatis mortalibus addemus *disputatione sequenti*.

SECTIO II.

Quid sit grauitas, & quantitas peccati, & vnde sumatur.

I. *Notatio 1. pro decisione.* SVpponendum primo est aliquam esse in peccato grauitatem, vel quantitatem, quod ex modo loquendi patet in scriptura Apoc. 14. *iuxta quantitatem delicti*, &c. Deuteronom. 21. *quantum glorificauit se*, &c. item patet, quia proprietates, vel deordinationes quantitatis peccato tribuūtur, vt esse magnum, vel paruum: æquale, vel inæquale, quæ omnia per metaphoram intelligenda sunt, eo modo quo dicuntur in qualitatibus. Aduerte vero secundo quod in peccatis

Notatio 2. de quadruplici quantitate peccati. quadruplex quantitas cōsiderari potest ad modum, quo calor abstrahendo ab omni intensione habet primo certam quantitatem perfectionis essentialis. Secunda quantitas est quasi multitudinis, vt cum plures rationes peccatorum in eodem actu coniunguntur, quæ omnia patent ex vsu loquendi, & ex sufficienti enumeratione.

II. *De prima quātitate.* Tertio ex dictis facile colligitur, vnde metienda sit quantitas peccati, prima enim, quæ ad essentiam pertinet, inde mensuratur, vnde oritur, scilicet proxime ex bono quo priuat; remote, & quasi ex radice, ex obiecto, vt D. Thomas 1. 2. *quæst*. 73. *articul*. 3. docuit: ex quo principio definit ipse *artic*. 4. illud peccatum grauius esse, quod perfectiori virtuti opponitur. In quo aduertere oportet eidem virtuti plura peccata specie diuersa posse esse contraria, vt iustitiæ furtum, & homicidium, &c. non est ergo intelligendum omnia peccata contraria virtuti perfectiori, esse in specie sua grauiora, quam peccata contraria virtuti inferiori, sed intelligendum est peccata ex genere suo esse grauiora, quæ meliori virtuti contrariantur propriè vtendo nomine *generis*, atque adeo maximum peccatum contrarium meliori virtuti esse maius maximo contrario inferiori. Contingere tamen potest aliquod peccatum contrarium inferiori virtuti esse in specie sua maius, quam aliquod aliud cōtrarium superiori virtuti, vt fornicatio est maius peccatum, quam furtum, & ratio est, quia vnum peccatum non destruit totam vnam virtutem, sed quasi particulam eius, & ideo si peccatum minimū quid destruat in superiori virtute, aliud vero destruat maximam perfectionem inferioris virtutis, hoc erit ex specie sua maius, vt furtum, quod solum destruit æqualitatem in rebus exterioribus remanētem, quod minoris momenti est, quam destruere castitatem. Sed contra. Nam minima rectitudo nobilioris virtutis, vt iustitiæ est maioris momenti, quam maxime inferioris. Respondeo negando antecedens, nam imo secundum rectam prudētiam, quæ debet esse iudex huius existimationis, actus inferioris virtutis sæpe est nobilior.

Sed quæret aliquis in vitiis, quæ opponuntur eidem virtuti per excessum, & defectum, vnde intelligemus quod sit maius in sua specie, quia ipsum positiuum, quo priuant, non potest esse rectum, & in huiusmodi lege, v.g. vitium per excessum est maius, in liberalitate vero vitium per defectum est maius. Respondeo, in genere dici potest ex Aristotele 6. *Ethicorum cap*. 6. & 7. in his vitiis illud esse maius, quod magis destruit rectitudinem virtutis, cui opponitur: possumus autem aduertere quasdam virtutes per se ordinari, vt cohibeant hominem, vt humilitas: alias vero vt magis impellant, vt liberalitas. In prioribus virtutibus peccatum per excessum est maius, in posterioribus peccatum per defectum, cuius signum est manifestum, quia tale vitium semper est tali virtuti magis dissimile, vt auaritia liberalitati magis quam prodigalitas. III.

Ex hoc eodem principio definit D. Thomas *in ea quæst*. 73 *articul*. 5. ex D. Gregorio peccata spiritualia esse grauiora carnalibus: quod eodem modo interpretandum est, ex genere suo, sicut præcedens doctrina: peccata enim spiritualia ex genere suo grauiora sunt, non tamen singulæ species peccatorum spiritualium excedunt singulas species peccatorum carnalium: imo in genere loquendo, quoad multas conditiones sunt peccata carnalia grauiora, quarum vna illa est, quia sunt magis turpia, & ideo maiorem inurūt infamiam, vt D. Thomas *citato articul ad septimum* adnotauit, & indicat etiam Gregorius, & August. 1. *soliloquiorum*, *cap*. 10 quomodo autem non semper peccatum, quod est turpius: sit etiam grauius, docet bene D. Thomas 2. 2. *quæst*. 119. *artic*. 2. *ad* 2. & q. 142. *artic*. 4. IV. *Spiritualia & carnalia in hac 1. quantitate comparātur.*

Quare quoad secundam grauitatem peccati dico oriri eam ex illis circumstantiis, quæ speciem non mutant, & quoad hoc eadem est ratio de peccato, quæ de malitia: quare conditiones quædam peccatorum, quæ à D. Thoma inter causas peccati enumerantur, vt ignorantia, passio, & malitia, & peccatum augere possunt; quo circunstantiarum numero continentur, fere enim omnes illæ reducuntur ad circunstantiam quomo- V. *De 2. quantitate peccati allata n.*

quomodo: & ratione etiam huius grauitatis efficitur sæpe, vt peccatum ex specie sua minus graue, sit simpliciter maius, quam aliud: & ratio est, quia licet grauitas essentialis præcipua sit, tamen illa etiam, qui ex circunstantiis sumitur, tanti est in materia morali, vt interdum plus conferat secundum prudentem existimationem ad peccati augmentum morale, quam ipsum obiectum. Dices. Numquam in naturalibus contingit, vt res, quæ in essentia specifica est minus perfecta, in indiuiduo sit perfectior propter circunstantiam. Respondeo primo. Multi hoc negant, vt patet in cœlo cõparato ad multa animalia, & ratio reddi potest, quia absoluta perfectio creaturæ non ex sola substantia, sed etiam ex accidentibus magna ex parte constat, vt D. Thomas 1. *part. quæstion.* 5. *articul.* 6. docet. Respondeo secundo, licet physicæ species maneant in indiuiduo; tamen in ordine ad mores, & vsus hominum in indiuiduo indicantur melius propter accidentia, vt patet in argento comparato ad aurum: in proposito ergo malitia, qua physice videtur esse in essentia perfectionis speciei, in indiuiduo propter accidentia est simpliciter deterior in ordine ad mores hominum. Cuius signum etiam est, quia secundum rectam prudentiam tale peccatum existimatur maiori pœna dignum.

VI. *De 3. quantitate peccati posita nu. 2.* De tertio grauitatis genere, nihil aliud dicendum est, quam illam ex circunstantiis, quæ speciem mutant, oriri: ex quo etiam fit, vt peccatum ex obiecto leuius, propter hanc quantitatem censeatur simpliciter grauius: quare hæc omnia pensanda sunt, ad ferendum iudicium de grauitate peccati, & illud præterea in his præcipue, quæ ex iure positiuo pendent: quam scilicet vim habet præceptum impositum, & quam obligationem legislator potuerit, & voluerit imponere, quod partim ex materia, partim ex forma, & verbis legis colligendum est.

VII. Ex his tandem facile euertitur Stoicorum error, qui, vt refert Cicero 3. & 4. *de finibus*, & latius *paradoxo* 3. & 4. dixerunt omnia peccata esse paria, quos sequutus est postea Cyprianus, teste Augustino *de hæresibus in* 82. & videtur fauere D. Basilius *in quæstionibus breuioribus in* 293. dicens in Testamento nouo nusquam peccatorum distinctionem maiorum, ac minorum reperiri, contra quem errorem disputat Augustinus *supra, & epistola* 29. *ad Hieron.* ad Hieronym. *libro* 2. *contra Iouinianum, & epistola ad Celantiam*, & ex Scriptura patet quædam peccata esse maiora, quædam minora, *Matthæi* 5. *à versu* 19. Ioann. 19. *Qui me tradidit tibi maius peccatum habet*: & Ezechiel. 16. versu 47. & experientia, atque ratione constat, quia cum grauitas peccatorum, ex tam multis iam enumeratis insurgat, quæ non æque in omnibus peccatis reperiuntur, constat non omnia esse paria. Ratio etiam D. Thomæ 1. 2. *quæstion.* 73. *articul.* 2. optima est, quia non omne peccatum omnem ordinem, & rectitudinem rationis destruit. Et hoc sensu ait, peccatum non esse puram priuationem: non quia necessarium sit omne peccatum, præcipue quoad formale eius, aliquid positiuum continere, nã tota peccati deformitas priuatio est, & vere potest dari pura omisio, de *disp. seq.* sed quia nullum peccatum contrarium est omni rectitudini rationis, sed aliud rectitudini solum iustitiæ, aliud solum temperantię, &c. quia igitur non totum bonum tollit, ideo est non pura, id est, non totalis priuatio. Ex quo euidenter sequitur posse esse magis, vel minus grauem, sicut etiam perspicuum est, plura peccata destruere magis rectitudinem rationis, quam vnum, & consequenter e[...] minus malum.

Rationes Stoicorum omitto, neq; D. Basilius contrarium sentit, *homilia* enim 12. *ex variis, & homilia in Psalmo* 7. *& in* 14. aperte docet fidei veritatem: quare ille liber quæstionum multis non probatur tanquam Basilii. Alii dicunt illa verba fuisse inducta ab hæretico, vel incipienti: vel certe Basilium solum docere Euangelium non attulisse distinctionem peccatorum, non tamen dicit eam abstulisse: vel, quod verisimilius est, vult perfectionem legis Euangelicæ à nobis requirere, vt peccata omnia diligenter caueamus, & quoad hoc nullam distinctionem faciamus peccatorum maiorum, vel minorum: quam tamen ipse indicat *quæstion.* 4. *in eodem libro*, & eodem modo Hieronym. *in epistola citata ad Celantiam.* vbi ex professo constituit inæqualitatem peccatorum, dicens in quolibet gradu æquale peccatum esse vel prohibita admittere, vel iusta non facere: solum enim vult ista omnia præcepta æqualiter, id est, sine distinctione personarum omnes obligare.

DISPVTATIO II.

De peccato mortali, & veniali.



IN disputat. præcedenti nonnullas diuisiones peccati explicatas reliquimus, quia faciliores erãt, nunc tres præcipue supersunt cognoscendæ, & exponendæ: quæ ad cognoscendam peccati essentiam, & grauitatem necessariæ sunt. Prima est ea, quam proposuimus, in qua peccati deformitas erit radicitus explicanda: de qua D. Thom. 1. 2. *quæstione* 73. *articul.* 5. *& quæstion.* 88. *&* 89. nos vero de tota re hîc dicemus.

SECTIO I.

An sit aliquod peccatum mortale, & quæ sit eius grauitas.

PRima propositio. Certũ est de fide multa dari peccata mortalia. In hac cõueniunt Catholici omnes, & hæretici, vt patet ex illis locis, in quibus peccatum vocatur mors animæ *Matthæi* 18. *&* 19. *ad Roman.* 8. *ad Galatas* 5. 1. Ioan. 8. *Qui non diligit, manet in morte.* In explicanda autem huius peccati ratione, est magna dissensio, & omissis hęreticis, cum quibus disputabimus *sect.* 4. prima sententia est peccatum mortale esse illud, cui æterna pœna lege Dei debetur, quam putat probatiorem Scotus 2. *d.* 21. & ea vti videtur D. Thomas *supra*, & August. *tom.* 9. *in Ioan. & Enchirid. cap.* 64. quæ sententia verum quidem dicit à posteriori: non tamen explicat rationem peccati mortalis, mortale enim est non quia tali pœna punitur: periurium enim est peccatum mortale, licet non puniretur à Deo, & dæmones peccata mortalia committunt, quæ non puniuntur nouis pœnis. I. *1. propositio dari peccatum mort. De quidditate eius 1. sententia.*

Secunda sententia affirmat peccatũ esse mortale, quia diuino præcepto aduersatur, ita Scotus *supra*, & Gab. 2. *d.* 2. Quod si obiicias hoc esse commune omni peccato. Respondet Scotus solum peccatum mortale esse verum, vt solũ peccatum, & reliqua non esse contra præceptum, sed II. *2. Sentent.*

sed cōtra consilium, quod non esse recte dictum infra demonstrabitur: & ideo Adrianus *quodlibeto 7. q. 3.* explicans hoc, dicit peccatum mortale esse contra præceptum in re graui, quod licet in re forte verum sit, tamen non explicat istius peccati rationem. Tertia sententia est D. Thomæ, qui istius peccati rationem in duobus ponit, in auersione scilicet peccantis ab vltimo fine vero, qui Deus est, & conuersione eiusdem ad creaturam tanquam ad vltimum finem, iuxta quam sententiam.

3. Sententia verior.

III. *2. Propositio pro 3. sententia.*

Secunda propositio est. Mortalis peccati deformitas in hoc consistit, quod per illud virtualiter, & moraliter plus amat peccator creaturā, quam Deum. Colligitur hæc conclusio ex illo Ioan. 10. *Qui diligit patrem plus quam me, non est me dignus*, id est, (vt exponūt sancti) qui ob amorem patris præcepta mea transgreditur, Ioan. 12. *dilexerunt gloriam hominum plus quam Dei*, quod colligit Euangelista, quia timore humano non audebant confiteri Christum, quem cognoscebant. Ieremi. 2. *dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas*, &c. & ad Philippenses 3. *quorum Deus venter est.* ad Galat. 5. ideo auaritia dicitur *idolorum seruitus*. Idem potest colligi ex Tridentino *sess. 6. c. 5.* Augustinus 3. *de libero arbitrio cap. 24.* peccatorem (ait) velle sibi esse Deum, iuxta illud, *eritis sicut dij*. idem 10. *de Trinitate cap. 10. & 14. de Ciuitate cap. 24. & lib. 21. cap. 26. & lib. 83. q. in 30.* Chrysost. *homil. 13. ad Philipp.* conueniunt fere Theologi, & D. Thomas 1. 2. *q. 53. & 2. 2. q 34. art. 3. & q. 7. de malo artic. 9.* Bonauent. *in 2. d. 42. art. 2.* Albert. *q. 3.* Durand. *q. 6.* Caietan. 1. 2. *q. 1. art. 5.* & videri potest Richard. *l. de distinct. peccati mortalis à veniali.* Ratione probatur quia per peccatum mortale homo auertitur à Deo, secundum fidem: ergo non habet vltra Deum pro vltimo fine: ergo sua voluntate aliquid virtute dilexit tanquam vltimum finem: ac proinde super omnia. Secundo, qui mortaliter peccat, non diligit Deum super omnia, dicitur enim Ioan. 15. *Qui diligit me mandata mea seruabit*: ergo aliquid præter Deum diligit super omnia. Quia necesse est amorem hominis esse in aliqua re positum, iuxta ea, quæ diximus disput. 1. *de vltimo fine in tract. 1.* Tertio ex effectibus peccati, moraliter id potest probari: propterea n. est irreparabile humanis viribus, quia ipsum finem vniuersalem tollit, qui est totius boni principium, & præterea etiam illi est iniuncta pœna æterna, vt supra diximus. Ex quibus intelligitur, quomodo mortale peccatum dicatur charitati contrarium: non enim contrarietas physica, sed moralis: eo modo, quo grauis iniuria est contraria amicitiæ, & eam dissoluit, & præterea quia forte priuat actum speciali honestate charitatis, vt infra dicemus. Ex dictis etiam fit, non quamcumque deordinationem, quæ circa Deum ipsum proxime versari potest, ad peccatum mortale pertinere: vt patet in odio Dei indeliberato, sed solum illam, quæ ita actui coniungitur, vt operantem ipsum ab vltimo fine auertat, & virtute, & moraliter faciat creaturam illi anteponere, ex quibus soluuntur facile nonnulla, quæ Scotus in hac D. Thomæ doctrina cauillatur, quæ videri possunt in Caietano, qui omnes dissoluit rationes.

IV. *Arguitur 1. contra hāc proposit.*

Alia via arguit contra hanc veritatem Adrianus *supra*, primo, quia contingit mortaliter peccare ex ignorantia, imo putando obsequium se præstare Deo: ergo si quis ita peccat, non amat aliquid plus quam Deum, nam ex amore ipsius Dei peccat. Secundo sæpe aliquis ita peccat circa vnam creaturam, vt illi multas alias præferat vt cū quis peccat propter diuitias, propter quas non perderet vitam, neq; honorem, & tamen illemet paratus est vitam ponere pro Dei fide: ergo signum est non amare illam creaturam, scilicet diuitias plusquam Deum. Confirmatur, sæpe aliquis ob amorem amici peccatum vitat, quod alias non vitaret: ergo plus diligit amicū, quam obiectum illius peccati, & tamen Deum plus diligit, quam amicum: pono enim amicitiam esse honestam: ergo, &c. Et idem argumentum est. Si quis ob amorem amici vnum Dei præceptum transgrediatur, nouem tamen obseruet propter amorem Dei, ille enim non videtur amicum diligere plusquam Deum, quandoquidem ex Dei amore plura facit bona. Tertio sæpe quis peccat spe veniæ, quam si non haberet, non auderet peccare, quia re vera non vult semper carere Deo: ergo signum est super omnia retinere amorem Dei, & solum in illo actu non exercere illum. Propter hæc argumenta Adrianus discedit à communi sententia, & negat eum, qui mortaliter peccat, constituere suum finem vltimum in creatura, & eam plus diligere quam Deum, qui tamen concedit, eum qui mortaliter peccat, iam non diligere Deum super omnia, in quo neque satis sibi constat, neque satis conuenienter loquitur.

Pro explicatione aduertendum est verum esse eum, qui mortaliter peccat, neque semper expresse contemnere, aut odio habere Deum, neque formaliter & explicite creaturam aliquam plusquam Deum, & cætera omnia diligere, neq; etiam se, & sua omnia formaliter referre in aliquam creaturam, tanquam in finem vltimum: hanc enim expressam voluntatem non reperiri constat experientia euidenti: igitur secundum implicitam, & interpretatiuam voluntatem explicandum hoc est, nam re vera ita se gerit qui peccat mortaliter, vt moraliter censeatur, & conuincatur Deum deserere, & alterum finem vltimum sibi proponere: & ratio est, quia voluntarie complectitur id quod Dei amicitiæ repugnat: item quia medium deserit ad verum vltimum finem consequendum necessarium, vnde quod in se est perpetuo se illa felicitate priuat. V. *Notatio pro responsione prædictorum argumentorum.*

VI.

Ad primum igitur argumentum Adriani respondetur ex D. Thoma *quæst. 7. de malo artic. 5.* eum qui ex ignorantia peccat, licet putet se amare Deum, re tamen vera non amare, & ipso opere potius contrarium facere: esset simile, si quis ex beneuolentia amici emitteret sagittam, vel ense luderet, tamen ita incaute, vt amicum occideret. Vnde *ad Romanos 10.* eos Paulus dixerat *æmulationem Dei habere non secundum scientiam*. Et subdit, *ignorantes iustitiam Dei, & suam volentes statuere, iustitiæ Dei non esse subiectos.* Ad secundum respondeo, eum qui peccat, practice valde errare, & sibi ipsi non constare, nam sæpe non intelligit, quid magis, vel minus velit, & affectus habet contrarios, quia ista contrarietas non est expressa & formalis, sed, vt dixi, est interpretatiua secundum veram & prudentem existimationem moralem: & idem dicitur ad confirmationem, quæ fere idem probat. Atque idem est de illo casu, si quis nouem præcepta custodiens vnū prætermittat, nam hoc ipso totam Dei amicitiam parui pendit, quia hæc consistere non potest nisi integra legis obseruatione. Ad tertium respondetur idem, quod ad præcedens, nam illud de spe veniæ nihil refert, non enim tollit prauam voluntatem, sed auget potius, & ille nihilominus quod in se est omnino deserit vltimum finem, quem per se iterum non potest obtinere.

SE-

SECTIO II.

An deformitas proprie constituens peccatum mortale sit distincta ab illa, quam actus habet ex obiecto.

I. *Argum. negatiue.* NOn videtur esse distincta: quoniam malitia ipsa moralis ex obiecto sumpta per seipsam reddit actum inordinatũ circa vltimum finem, & in hac deordinatione consistit ratio peccati: ergo non oportet fingere aliam grauitatem: sicut cum quis committit actum iniustitiæ, non sunt ibi duæ deformitates, alia contra rationem, & operantem ipsum, alia contra proximum, sed est vna, & eadem, quæ respicit rationem, vt regulam, & operantem, vt subiectum: & proximum, vt obiectum: ad hunc enim modum videtur peccatum mortale esse contra rationem, & Deum. Confirmatur primo. Nam diximus supra generales circumstantias actuum humanorum non addere specialem malitiam: actum autem aliquem esse deordinatum ab vltimo fine, est generalis conditio actus mali: ergo. Confirmatur secundo. Nam ista ratione rectitudo actus virtutis cum vltimo fine non reddit nouam honestatem, & simili modo agere contra obedientiam Dei non addit specialem deformitatem, quia id non est per se intentum.

II. *Resolutio vera.* Respondeo tamen peccatum mortale, vt sic, constitui ex speciali quadam deformitate, quam talis actus habet in ordine ad Deum vt vltimum finem, quæ fere semper distincta est à malitia, quam habet actus ex obiecto. Hoc satis indicat D. Thomas in tota hac materia de peccatis, & 3.p q 86.*art*.4.*ad quintum*, & alii Theologi, & sancti citati, & vt probetur, & intelligatur, aduertendum est actum moraliter malum hoc ipso, quod est malus necessario carere debito ordine ad vltimum finem, & carentia huius rectitudinis, vt sic, non addit malitiam distinctam, vt fere probant argumenta facta, & exemplum de rectitudine actus virtutis: tamen non est ista carentia, quæ constituit peccatum mortale, vt sic: nam vt videbimus cõmunis ea est peccato veniali. Præter hanc igitur carentiam rectitudinis addit peccatum mortale propriam quãdam offensionem ipsius vltimi finis, & amoris illi debiti, quæ non iam consistit in illa carentia ordinationis, sed in quodam quasi contemptu virtuali ipsius vltimi finis. Ex quibus facile patet cõclusio posita, quoniam ista propria deformitas, & malitia, quæ peccatum mortale constituit, sub diuersa ratione formali magis aduersatur rectæ rationi, quã deformitas ex obiecto sumpta: nam hæc est contra rationem, prout est regula iustitiæ, temperãtiæ, &c. Illa est contra rationem, vt recte dictat de amore, & existimatione habenda de vltimo fine: nam illa omni ratione est finita, hæc vero quodammodo infinita est, vt infra videbimus, illa pertinet ad malitiam conuersionis, ista vero ad malitiam auersionis, quibus malitiis secundũ Theologos diuersæ pœnę attribuuntur quod signum est illas esse distinctas. Et tandem istæ deformitates separari possunt saltem per ignorantiam inuincibilem, vt videbimus.

Notatio pro resolutionis probatione.

III. *Quæstiuncula suborta ex resolutione diluitur.* Sed quæret aliquis, in quo genere, & specie malitiæ sit hæc propria deformitas, quæ peccatum mortale constituit. Respondeo ex sententia Sanctorum, & D. Tho. *supra* tractata peccatum mortale vt sic, contrarium esse charitati, atque adeo deformitatem hanc ad speciem malitiæ odii Dei esse reuocandam, eo modo, quo malitia omnis, quæ ex circunstãtia indirecte volita oritur, ad illud vitiũ reducitur, ad quod pertineret si directe esset volita. Dices hæc deformitas nõ consistit in priuatione honestatis debitæ actui, quæ ad charitatem Dei pertineat, nulla enim talis honestas debetur semper actui morali. Respondeo non deberi absoluto præcepto, deberi tamẽ quasi conditionato præcepto, vel ex hypothesi, nam si homo operatur, tenetur suã actione non lædere amicitiam Dei. Ex quibus infero omnia peccata mortalia, vt mortalia sunt, habere aliquam deformitatẽ eiusdẽ speciei moralis, in quã conueniãt, licet differant in malitiis sumptis ex obiecto: id patet, quia conueniunt in ista malitia auersionis, quo modo intelligitur illud Iacobi, *Qui in vno offendit factus est omnium reus.* Aduertendum est autem in hoc aliquid speciale habere odium Dei formale, nã in illo est illa malitia quasi perfectissima, & formaliter, & directe, quia tale peccatum veluti directe fertur in ipsam auersionem, & ideo non videntur in illo actu esse duæ deordinationes, neque ideo minus peccatum est, tum etiam, quia illa vna deordinatio est fortasse maior, quam duplex alia in aliis peccatis intenta: tum etiam, quia veluti duplici titulo virtute continet tale odium Dei, istam deordinationem, primum directe, vt dictum est, deinde virtute, quatenus tale odium ex aliquo inordinato amore alicuius creaturæ procedit, quam creaturam virtute creatori præfert. *Notatio pro Dei odio.*

IV *Ad argum. in initio.* Ad argumentum initio propositum patet solutio ex dictis, neque est simile illud de iustitia: quia reuera proximus pertinet ad obiectum iustitiæ, & consequenter etiam ad iniustitiæ obiectum. In proposito vero malitia, quam peccatum mortale habet in ordine ad Deum, distincta est ab illa, quam habet in ordine ad obiectum: negandum tamen non est vtramque esse cõtra rectam rationem, sed diuerso modo, vt dictum est. Ad primam confirmationem patet etiam respõsio: nam finis vltimus ratione quadam est circumstantia generalis, quia omnes actus honesti saltem natura sua debent tendere in illum, & iidem si turpes sint carent debito ordine ad illum, tamen idem finis vltimus habet rationem particularis obiecti, vel circunstantiæ, quatenus proprio, & peculiari modo potest vel amari, vel odio haberi, &c. & hoc modo versatur circa illum peccatum mortale, vt mortale est; & per hoc etiam patet ad secundam confirmationem. Illud vero quod de inobedientia affertur, non est simile, quia actus turpes non semper sunt peculiari modo contra virtutem obedientiæ, neque formaliter, neque virtualiter, sed materialiter tantum: nam licet sint contra pręceptum tamen non omnis præcepti obseruatio per se, & formaliter pertinet ad obedientiam, sed singula præcepta ad singulas virtutes referuntur, vnde offendere isto modo Deum, vt legislatorem, non est proprium inobedientiæ, sed generalis conditio omnium vitiorum.

V. *Dubium.* Sed superest vna difficultas circa dicta in hac, & præcedenti sectione. Nam fieri potest, vt aliquis cognoscens homicidium esse malum morale, etiam contra charitatem proximi, inuincibiliter ignoret esse contrarium Deo, vel vltimo fini: tum quia non est ita per se notum actum malum esse cõtra Deum, tum etiam quia potest ignorare quis inuincibiliter occidere proximum esse contra vltimum finem, quia neque formaliter, neque virtute talis ignorans vult auerti ab vltimo fine. Consequens videtur absurdum; primo quia ad peccandum mortali-

ter satis est transgredi legem naturæ cognitam, & præcipue agere contra charitatem proximi, Secundo, quia alias omnes gentes quæ ignorant Deum, vel istam offensionem Dei per actus nostros, non peccarent mortaliter: non ergo punirentur pœna æterna propter actus suos malos.

VI. *Vulgaris dissolutio huius dubij.* Ad difficultatem hanc communis solutio esse videtur, non obstante quacumque ignorantia inuincibili, vel de Deo, vel de fine vltimo, actum humanum moraliter malum, hoc ipso, quod est contra rationem in re graui, habere necessario coniunctam illam deordinationem & grauitatem, quæ propria est peccato mortali: quia hæc ex natura rei sequitur, & ideo nulla ignorantia impediri potest. Quæ quidem responsio haberet locum, si deordinatio hæc solum esset illa carentia rectitudinis actus moralis ad vltimum finem, quia hæc nullam grauitatem addit malitiæ morali, quam actus habet ex obiecto, sicut etiam patet in rectitudine actus virtutis: & hoc modo loquuti fuimus supra *section.* 1. non tamen videtur posse habere locum ista responsio in deordinatione ista, quæ propria est peccati mortalis: primo, quia ista deordinatio, & auersio propria peccati mortalis est deordinatio moralis vere, & in specie distincta à malitia sumpta ex obiecto: ergo debet esse voluntaria, hoc enim est de ratione malitiæ moralis: ergo debet esse aliquo modo cognita. Secundo ista conuersio ad creaturas, vt ad vltimum finẽ, non est per expressam, & formalem voluntatem: debet ergo imputari secundum rectam moralem prudentiam, sed vbi est illa ignorantia, cum non sit neq; virtualis voluntas, non potest homini rationabiliter imputari: ergo. Tertio qui id faceret, quod est peccatum mortale inuincibiliter ignorans, & putans esse veniale, sine dubio non committeret illam deordinationem propriam peccati mortalis: huiusmodi autem videtur esse dispositio operantis in casu difficultatis propositæ, nam, vt infra videbimus, peccatum mortale nihil aliud est, quam malum quoddam morale contrarium vltimo fini: tale vero non putat esse suum opus ille, qui cum tali ignorantia operatur.

VII. Quare dicendum videtur posita illa ignorantia, actum illius hominis habere totam illam malitiam moralem, quæ nata est oriri ex obiecto prauo cognito, non tamen illam propriam deordinationem & prauitatem, quam proprie constituere diximus peccatum mortale. Ad inconuenientia illa, quæ inferuntur. Respondeo primum inconueniens esse ponere talem ignorantiam inuincibilem, quæ forte per multum tempus in paucis hominibus reperietur: tamen illa posita concedenda sunt cætera, quæ sequuntur: quod vero attinet ad pœnam tali actui debitam, an futura esset æterna, quando quidem actus ille per se non priuat vltimo fine: an vero temporalis esse posit, dicemus infra agentes de peccatorum pœnis.

SECTIO III.

An malitia peccati mortalis sit infinita.

I. *1. Sententia.* Theologi affirmant, vt patet apud D. Thomam 1. *part. quæstion.* 1. *art.* 2. sed in modo explicandi differunt, quidam censent illam malitiam esse infinitam simpliciter, quod tenet Medina. *Codic. de pœnitentia tit. de satisfactione quæst.* 1. Fundamentum sumitur ex argumentatione calculatoria, quia dignitas personæ offensæ aggrauat malitiam: ergo si dignitas Dei offensi est infinita simpliciter, etiam offensa. Confirmatur primo, quia in Deo sunt infinitæ perfectiones, quibus omnibus contrarium est peccatum mortale: sunt etiam infinitæ rationes propter quas prauum est offendere Deum, quæ omnes augent malitiam. Cõfirmatur secundo, quia peccatum mortale constituit alium finem vltimum, tum etiam, quia quod in se est infert tristitiam Deo. Confirmatur tertio, quia hac sola ratione non potest creatura condigne Deo pro peccato vno satisfacere, quia non potest tantum reddere bonum, quãtum abstulit. Alii vero Theologi communiter *in* 3. *distin.* 20. Paludan. *quæst. articul.* 2. & *in* 4. *distin.* 15. Scotus §. *quoniam ad primum*, censet totam istam malitiam esse infinitam secundum quid, quod sequitur Caietanus 3. *p.* & mihi videtur verius. *2. Sententia.*

II. *Notatio pro decisione.* Aduertendum est quæstionem esse non de illa malitia, quam habet peccatum ex obiecto prauo, nam illam omnes censent esse finitam, sed de illa peculiari deformitate, quam peccatum habet contra Deum, vt est auersio ab vltimo fine, in quo duo possumus considerare, primo speciem illius malitiæ, secundo quãtitatem, & quasi intensionem illius malitiæ. Sit ergo prima propositio. Malitia illa secundum suam speciem non potest dici simpliciter infinita, sed bene secundum quid. Prima pars patet, quia est in specie malitiæ certa & determinata, quæ ab aliis speciebus distinguitur, & illas neque formaliter, neque eminenter continet: non formaliter, quia alias illa malitia formaliter esset malitia iniustitiæ, infidelitatis, &c. non eminenter, quia non est veluti principium primum, & causa aliarum deformitatum, licet sit cõiuncta sæpe cum multis malitiis. Confirmatur, quia hæc deordinatio ad speciem malitiæ odii Dei reducitur, imo in illa specie ex modo, quo committitur, habet imperfectam rationem: at vero odium Dei, & eius malitia est determinata & finita species vitii, & malitiæ: ergo, &c. Secunda pars probatur primo, quia hæc malitia est contra infinitum obiectum: quare hoc modo dicitur obiectiue infinita, sicut charitas, vel lumen gloriæ: item quia ex specie sua est summe praua, & turpis inter omnes malitias, quæ esse possunt, etiamsi illæ in infinitum multiplicentur, quia inter mala maius est malum culpæ, quam pœnæ, & inter mala culpæ maxime in essentiali grauitate, est odium Dei, & hanc grauitatem peccatum mortale participat, & hoc etiam confirmant rationes factæ initio. Dices, isto modo dicitur peccatum contra Deum infinitum secundum quid. Respondeo concedendo: tamen in ista infinitate potest esse magis, & minus: quod aperte docet illam esse infinitatem secundum quid, & in hoc gradu peccatorum, caput continet odium Dei, & ideo illud est maxime infinitum. *1. Propositio.*

III. *2. Propositio.* Secũda propositio. Hæc malitia peccati mortalis non est infinita in quantitate, vel intensione. Probatur primo, quia, supra diximus, non omnia peccata sunt æqualia, sed alia aliis maiora, vel minora: ergo non est infinita eorum malitia, sed habet terminum. Antecedens suadetur, quia peccata mortalia non solum sunt inæqualia secundum eam malitiam, quam habẽt ex conuersione ad obiectum, sed etiam in ea, quam habent ex auersione à Deo, quod patet, quia illa prior malitia fit grauior, vel minus grauis propter diuersum modum voluntarii, & ob diuersas circunstantias, sed ipsa etiam auersio potest esse diuerso modo voluntaria, & cum variis circũstantiis, quæ semper conferunt ad maiorem vel minorem

norem grauitatem cuiuscumq; malitiæ moralis, quia illa non oritur ex obiecto solum, sed ex his omnibus, vt dictum est, & per se videtur notum. Confirmatur, nam maior malitia est contra Deũ velle eum non esse, quam id velle indirecte, & in alio, v.g. volendo furtum: ergo inter ipsas malitias directe volitas, poterit esse inæqualitas ratione diuersi voluntarii, & circunstantiarum: nam generaliter, & per se loquendo, cum peccatum mortale grauius sit ex proprio obiecto, & per se: etiam est grauius, vt est contra Deum, quia in hoc est maior contemptus Dei, eo quod in se magis auertit à fine vltimo.

IV. *Euasio factæ probationis.* Dices illam malitiam esse infinitam quidem simpliciter, & nihilominus posse esse maius crimen, quia tota hæc infinitas licet dicatur simpliciter, in ratione quantitatis & intentionis, tamen absolute est infinitas secundum quid, scilicet intra certam speciem: in infinitis autem secundum quid, vnum potest esse maius alio. Sed hoc recte non dicitur inter infinita etiam secundum quid: quia qua ratione alias finita sunt, potest quidem esse vnum maius alio, non tamen sub ea ratione, quâ sunt infinita simpliciter, in quantitate: vt si esset calor simpliciter infinite intẽsus, posset quidem esse alia qualitas absolute maior, vel efficacior propter perfectionem essentiæ, non autem posset intelligi calor intensior: sic autẽ est in proposito, nam ista deformitas, de qua loquimur, in omnibus peccatis mortalibus est eiusdem rationis: quare si in omnibus est infinita simpliciter, non esset maior, neq; minor, & hæc conclusio magis ostendetur soluendo argumenta.

V. *Ad fũdam. in num. 1.* Ad primum respõdetur, illum modum argumentandi potissimum habere locum in his, quæ sunt eiusdem speciei, vel ordinis, nam si arguendo fiat transitus ad res diuersarum specierum tantum concluditur infinitas secũdum quid, vt patet à simili in cognitione, vel amore Dei, arguendo illo modo, quo amor est perfectioris obiecti, eo est perfectior, &c. vnde tantum concluditur illam speciem quæ versatur circa infinitum obiectum esse altioris rationis Potest quis obijcere. Quomodo ergo ex simili argumentandi modo concludunt Theologi meritum Christi esse infinitum simpliciter, & dignitate personæ merentis. Respondeo nunc non agimus de dignitate meriti, vel pœnæ, sed de rectitudine, & deformitate, & quoad hoc eadem est ratio de operibus Christi, nam illa etiam habebunt finitam bonitatem, & intrinsecam.

VI. *Ad 1. confir. ibid.* Ad primam confirmationem respondeo non proprie dici, sed per exaggerationem esse infinitas rationes non peccandi, aut infinitas perfectiones in Deo, nam in se est vna ratio adæquata, & vna perfectio: & licet per plures conceptus nostros possit distingui, tamen semper ratio formalis specificans hanc malitiam, vnica est, & vna honestas ipsi opponitur.

VII. *Ad 2. confirm. in eod. num. 1.* Ad secundam cõfirmationem dico etiam non proprie dici peccatum esse destructiuum, & contristatiuum Dei per se: quia reuera etiam quantum est de se non habet vllam vim ad inferendam tristitiam, quia nihil potest efficere, quod vere sit Deo malum: nihil autem potest esse contristatiuum Dei; nisi quod est vere malum eius: & in hoc valde est diuersa conditio hominis, & Dei. Deinde licet sit peccatum de se contristatiuum Dei, non propterea tantam habere malitiam, quantam si destrueret Deum. Patet à simili, quia peccans contra Sanctum blasphemando illum, de se contristat illum, & consequenter tollit beatitudinem, non tamen ita grauiter peccat, ac si reuera illi tolleret beatitudinem. Præterea in actionibus moralibus actionem esse damnificatiuam per se, si qui operatur est certus nullum de facto illaturum damnum, non multum aggrauat malitiam eius, pensandum est ergo tantum ex affectu operantis, vnde in proposito concedo, eum qui mortaliter peccat, propterea grauissime peccare, quia virtute vult Deum non esse Deum, & aliquid præfert amori eius, & virtute vult alium vltimum finem sibi constituere præter Deum: & quia duo fines vltimi hominis simul esse non possunt, virtute vult Deum non esse, non tamen propterea voluntas hæc tantam habet malitiam, quanta videtur esse in illo obiecto, scilicet *Deum nõ esse*, quia, vt sæpe dixi, non semper voluntas contrahit totam bonitatem, vel malitiam obiecti, & ideo voluntas occidendi infinitos homines, non est infinite mala, & ratio est, quia malitia actus non consistit in obiecto; sed in tendentia ad obiectum, & in modo quo versatur circa obiectum: licet autem obiectum sit ratione aliqua summe malum, actus poterit versari circa illum, modo non summe malo, sicut etiam è contra contingit in actibus bonis.

Ad vltimam confirmationem respondeo non esse illam rationem, propter quam creatura non potest æqualiter satisfacere Deo pro iniuria illa, sed quia non potest suis viribus se conuertere ad Deum, à quo peccando se auertit, & quia maiorem habet improportionem ad satisfaciendum, quam ad faciendam iniuriam, quod latius exponitur initio operis de Incarnatione. VIII. *Ad 3. confirm. in n. 1.*

SECTIO IV.

An sit aliquod peccatum ex sua natura veniale, & quæ sit eius ratio.

Prima sententia omnino negat, quam tenuit Iouinianus, & Pelagius, vt patet apud Hieron. *lib. contra Iouinianum*, maxime *dialog. 2. contra Pelagium*, hi enim sine distinctione vlla faciebant omnia peccata mortalia. Secunda sententia est similiter hæreticorum, qui etiam peccata omnia rẽ ipsa mortalia esse fatentur, & tamen quodam modo venialia à mortalibus distingui. Hanc tenuit Vuicleph, referente Vualdensi *tom. 2. de Sacramentis cap. 154.* qui dixit omnia peccata reproborum esse mortalia, prædestinatorum vero omnia venialia: hæretici vero huius temporis, aiunt esse mortalia, tamen quædam à Deo non imputari ad pœnam, & ideo esse venialia; vnde Lutherus omnia peccata infidelium dicit esse mortalia, renatorum vero dicit omnia esse venialia; præter infidelitatem. Melanchton addit etiam in renatis esse quædam alia mortalia, illa scilicet; quæ committunt aduertentes se esse renatos, & idem fere dicit Bucerus, qui peccata omnia & sola ex malitia commissa, dicit esse mortalia in renatis Fundamentum harum hæresum totale sumitur ex quibusdam locis sacræ Scripturæ, vbi sine distinctione asseritur peccata mereri mortem, Deuteron. 27. & Ezech. 18. *Anima quæ peccauerit, ipsa morietur*, & alia, de quibus infra. Ad hanc fere accedit tertia sententia Catholicorum, quæ etiã affirmat peccata omnia de se, si districte iudicemus de illis, esse mortalia, & mereri pœnam æternam, tamen ex Dei benignitate factum est, vt quædam peccata venialia censeantur, neque expellant gratiam, neq; puniantur æterna pœna, ita Gerson *de vita spirituali sect. 1.* Almayn. *tractatu 2. moralium cap. 32.* & Roffens. *art. 32.* Fundamentum I. *Varia hæreticorum placita.* *Quorundam Catholicorum sententia.*

mentum esse potest, quia omne peccatum etiam minimum habet eam deformitatem, & malitiæ infinitatem, quam habet peccatum mortale: patet, quia omne peccatum est offensio Dei, & præuaricatio legis eius.

II. *Notatio pro decisione.* Aduertendum est nomen peccati venialis variis modis interdum à Patribus vsurpari, aliquando enim vocant veniale ex effectu, illud cuius veniam consequimur: aliquando vero ex causa, quod aliquo modo venia dignũ est, quia ex passione, vel ignorantia commissum: ita Ambrosius *libr. de Paradiso cap. 1.* August. 21. *de ciuitate cap. vltimo, & libro de vera, & falsa pœnitentia capit.* 18. tamen proprie veniale peccatum, de quo est quæstio, illud dicitur quod neque spiritualem mortem affert animæ, neque æterna pœna per se punitur.

III. *1. Propositio.* Propositio prima Quædam sunt peccata modo nunc exposito, venialia propric & vere: est de fide definita in Tridentino *sectio.* 8. *capit.* 11. & 13. *Can.* 23. & 25 & *sect.* 14. *cap.* 5. & *Canon.* 7. & Mileuitan. *cap.* 7. & 8. quam late ostendunt contra hæreticos Roffensis *supra*, & Vualdensis Cocleus *libr.* 2. *contra Caluinum tract.* 9. Vega 14. *in Tridentinum*, Castro *verbo Peccatum, hæresi* 11. Soto *in* 4. *distinct.* 15. *q.* 2. Et probatur primo. Nam sunt quædam peccata, quæ non excludunt gratiam, neq; iustitiam coram Deo, quod inde colligitur, quia in sacra Scriptura tribuuntur iustis perseuerantibus in amicitia Dei, Prouerb. 14. *septies in die cadet iustus.* 1. Ioannis 1. Iacobi 2. *In multis offendimus omnes.* quæ loca ita intelligit Augustinus *tract.* 41. *in Ioan.* & *in Enchiridio capit.* 78. & *de natura, & gratia cap.* 36. & 38. & eodem modo dicit esse *libr.* 1. *contra duas epistolas Pelagian.* dicenda esse à iustis illa verba *dimitte nobis debita nostra*, &c. propter venialia peccata, quæ quotidie committunt. Idem D. Hieronym. *dialog.* 2 *contra Pelag.* vbi etiam vtitur illa sententia Psalmi 31. *Pro hac orabit ad te omnis sanctus in tempore opportuno:* & illud *Hebr.* 5. de sacerdote, qui offerre primum debet pro peccatis suis; nam *si iustus*, inquit, *non esset, non iuberetur offerre; neque etiam pro se si omni peccato careret.*

IV. Secundo, quia etiam Scriptura docet esse quędam peccata, quæ non puniuntur æterna pœna, quod Hieron. colligit ex illo Matth. 6. *Reus erit iudicii; reus erit gehennæ ignis.* vbi distinguuntur duo genera iracundiæ: alterum subijcitur gehennæ ignis, & pœnæ æternæ: alterum vero non: vt exponit etiam Chrysostom. *homilia* 16. *in Matthæum*, & Gregor. 21. *moral capit.* 5. & primo colligitur idem ex 1. *ad Corinth.* 18. vbi de illo, qui *superædificat lignum fœnum, & stipulam*, dicitur saluum fore, *sed quasi per ignem.* in quibus verbis sancti peccata venialia intelligunt, quæ non igne æterno, sed quasi temporali puniuntur, quæ late prosequitur D. Thomas 1. 2. *quæst.* 89. *art.* 2. ex Augustino *lib. de fide, & operibus cap.* 25. & *in Enchiridio. cap.* 78. & Ambros. Gregor. Hieron. & alios refert Vega *lib.* 14. *cap.* 4.

V. Ex quo loco sumitur etiam tertia ratio, nam sunt quædam peccata, quæ in sacra Scriptura per res leuissimas significantur, quæ dicuntur etiam sine plena voluntate committi, & facili negotio condonari, quæ non conueniunt in peccatum mortale. Antecedens patet ex *dicto loco*, & ex *Matth* 5. vbi Hieron. ait significari per *nouissimum quadrantem* cum Origene *homil* 35. *in Lucam*, & *Matth.* 7. dicit significari per festucam. Idem Tertullian. *libr. de anima cap.* 17. & *Matthæi* 23. ait significari nomine *culicis.* Idem Cyprian. *sermone de eleemosyna*, & *libr.* 4. *epistola* 2. Ambros. *Lucæ* 12. Emissenus Eusebius *homil* 3. *de Epiphan.* Augustinus *sermone* 29. *de verbis Apostoli*, ait, *in capit.* 5. *ad Ephesios*, per *maculam*, significari peccatum mortale, per *rugam* vero, veniale. Idem *libro de bono coniugali*: & *in Enchir. c.* 43. & in illis verbis Iacobi 1. *concupiscentia parit peccatum*, intelligit veniale, quod sine pleno consensu committitur, nam de mortali statim additur, *cum consummatum fuerit generat mortem*, id est, plene deliberatũ. Item illud Iacobi 5. *Si in peccatis fuerint, dimittentur eis.* scilicet per extremam vnctionem. De venialibus peccatis intelligit Gregor. 31. *moral. capit.* 1. & cum eo Theologi *in* 4. *d* 71. Idem etiam Gregorius 4. *dialogorum capit.* 23. docet ex *Matth.* 12. esse quædam peccata, quæ licet non remittantur in hac vita, remittentur in futura. Ex quibus etiam satis cõstat hanc conclusionem haberi ex traditione Patrum, vnde Alexander Papa quintus post Petrum, instituit aquam benedictam in remissionem venialium, *de consecratione dist.* 3. *cap. aqua.* & in eadem veritate consentiunt Scholastici *in* 2. *dist.* 21. 35. & 42 & *in* 4. *d* 41. ratione agemus statim. vide quæ pro hac 1. propositione scribimus *lib.* 11. *de grat. cap.* 3. *à num.* 14.

Secunda propositio. Peccata hæc non sunt venialia propter extrinsecam conditionem personæ committentis illa: neque quia Deus non imputat. Hæc etiam est de fide contra dictos errores, & patet primo quod non propter illas conditiones reprobi, & prædestinati: nam quid sit veniale, quid ve mortale peccatũ, & per se patet, & colligitur ex Tridentino *sect.* 14. *cap.* 5. Quis autem sit reprobus, vel quis prædestinatus, non constat nobis, iuxta Tridentinum *sess.* 6. *cap.* 5. Secundo, quia sacra Scriptura docet prædestinatos mortaliter interdum peccasse Dauidem, Petrum, Paulum, qui blasphemum, & contumeliosum seipsum vocat: reprobos vero venialiter interdum peccare, de se est euidens, nam verbum otiosum in reprobo non est mortale. Hæc vero sententia erronea supponit alium errorem, scilicet reprobis nullum peccatum vere remitti: prædestinatis autem nullum peccatum vnquam imputari, contra veritatem, & necessitatem Sacramẽti Baptismi, & Pœnitentiæ. Et adductæ rationes fere eædem valent contra Lutherũ, quia etiam illæ conditiones personarum, scilicet esse iustos, vel non esse renatos, non sunt nobis omnino notæ, & præterea Patres, & sacræ Scripturæ non ex conditionibus personarũ, sed ex conditione, & veluti merito ipsarum actionum distinguunt venialia à mortalibus. Deinde sancti censent peccata Christianorum cæteris paribus esse grauiora, propter maiorem scientiam, & accepta beneficia, vt supra agentes de malitia diximus; & colligitur ex 6. & 10. *ad Hebræos*: ergo mendacium leue, vel verbum otiosum, non minus est in infideli: quam in renato. Præterea hic error supponit alios, scilicet peccatum verè mortale posse esse in iusto, conseruata iustitia, contra Paulum *ad Romanos* 8. & totam primam Canonicam Ioan. Item supponit iustitiam nullo peccato amitti, nisi infidelitate, contra quod diffe- rimus in materia de gratia. VI. *2. Propositio.* *Probatur specialiter contra Luther.*

VII. Ex quibus colligitur hæreticum esse dicere peccatum veniale tale esse, quia Deus non imputat, licet in se mortale sit, est enim hoc contra innocentiam iustorum, quam, vt diximus, sacra Scriptura prædicat. Item est contra iustitiã Dei: & ea sacræ Scripturæ loca, quæ peccata committentibus dignas minantur pœnas, *ad Galat.* 5. *ad Ephesios* 1. 1. *ad Corinth.* 6. & passim. Item contra bonitatem Dei, & ea loca sacræ Scripturæ, quibus dicitur Deum odisse impium, & impietatem eius, Iacobi 2. *Qui in vno offendit, factus est omnium reus*, & definitur hoc in Tridentino *sess.* 6.

Cano-

Mortaliter etiam peccatur & ignorantia, aut passione.

Canone 15. tandem constat ex dictis hæreticum etiã esse dicere omnia peccata esse venialia, quæ fiunt ex passione, vel ignorantia, tum quia ipsa ignorantia potest esse peccatum mortale, 1. ad Corinth. 14. *ignorans ignorabitur*; tum etiam, quia ex ignorantia committuntur grauissima peccata, vt Paulus de seipso fatetur 1. ad Timoth. 5. *Blasphemus fui persecutor, & contumeliosus, sed ignorans feci in incredulitate*, &c. Colligitur ex 15. Ioannis, *sed hæc omnia facient vobis propter nomen meum quia nesciunt eum qui misit me.* & capite decimosexto, *quia non nouerunt Patrem, neque me.* Marci vltimo, *exprobrauit incredulitatem eorum.* Actorum 13. *hunc ignorãtes*, &c. & cap. 17. *tempora quidem huius ignorantiæ despiciens Deus.* Simili modo Petrus, licet ex passione peccaret, tamen non ignorabat peccatum; dum flebat amare. Idem constat de peccato Dauid, quod fuisse mortale ignorabat ipse, quod indicat, dicens *filius mortis est hic, qui fecit hoc.* Cui consentit Nathan, dicens, *tu es ille vir*, 2. Reg. 12. è contra vero posse esse veniale peccatum sine ignorantia, vel passione, constat in verbo otioso, vel mendacio leui.

VIII. 3. Propositio

Tertia propositio. Peccata venialia talia sunt natura sua. Est contra tertiam sententiam *in n. 1.* quæ omnino falsa est, & fortè plusquam temeraria. Hæc est communis conclusio Theologorum, & probari potest ex dictis, ideo enim sacra Scriptura comparat hæc peccata leuissimis rebus, vt ostẽdat has culpas per se, & in se ipsis, esse leuissimas. Præterea Patres non ex Dei reuelatione, sed ex conditione, & circunstantiis operis docent quid veniale sit, quid vero mortale, quod non posset fieri si hoc totum ex extrinseca Dei voluntate penderet. Et ratione patet, nam dupliciter potest intelligi, peccata, quæ nõ sunt venialia, benignitate Dei censeri talia; primo, quia reuera eam turpitudinem habent quæ inest propriè peccato mortali, Deus tamen eam dissimulat, & in hoc sensu coincidit hæc sententia cum illa hæretica de non imputatione, Secundus sensus est, omnia hæc peccata ex sua natura apta esse contrahere illam deordinationem, quia posset Deus, si vellet, talibus legibus hominem obligare, vt sub reatu mortalis culpæ teneretur omnia illa peccata vitare, quæ nunc venialia sunt; tamen iam in his peccatis illam deordinationem non inueniri, quia noluit Deus hominem ita obligare, quæ Dei est voluntas, & benignitas, non rei natura. Et hic sensus cùm secundum naturas rerum procedat, & in illis fundetur, falsus est, non tamen hæreticus, nam ex natura rei præcepta Dei non magis hominem obligant, quam ipsis rebus, & actionibus sit consentaneum: vnde si expendamus naturalem rationem quæ legem ostendit naturalem, nulla esset talis lex quæ obligaret hominem sub mortali ad vitandas istas leues culpas, quia ipsamet naturalis ratio dictat hæc ex natura sua esse leuiora. Confirmatur, nam si talis lex naturalis esset, illa certè nunc vigeret, quia gratia, & benignitas Dei non tollit obligationem naturalis legis, sed vim præbet ad illam seruandam; ergo si de facto non est talis lex, signum est non esse naturalem; neque dici potest eam quidem legem & nunc obligare, & tamen transgressionem eius esse, & reputari venialem ex Dei benignitate: hæc enim implicant, scilicet peccatum actu esse contra legem obligantem ad mortale, & non ignoratam: & peccatum esse reuera veniale.

IX.

At dicet aliquis. Licet lege naturali transgressio aliqua non sit mortalis, tamen positiuo præcepto posset Deus illam prohibere sub mortali. Respondeo, de potentia absoluta, & vt supremus Dominus non videtur dubitari, quin Deus possit: & hoc modo eius benignitati tribui potest, quod non fecerit, & fortè in hoc sensu pie exponi potest illa Catholicorum sententia, vt non coincidat cum hæretica: is tamen præcipiendi modus neque diuinæ sapientiæ, neque suaui eius prouidentiæ est consentaneus, & præterea non ideo esset negandum peccata aliqua esse ex natura sua venialia, nam præceptis positiuis non fit, vt ea quæ ex sua natura mortalia sunt, fiant venialia, sed potius è contra talibus præceptis fieret, vt quæ ex se tantum essent venialia, ob legis obligationem essent mortalia: sicut etiam interdum ea, quæ de se indifferentia sunt, possunt prohiberi sub peccato mortali, vel veniali.

Propositio quarta. Ratio venialis peccati in hoc consistit, quod præter moralem malitiam, quam ex obiecto & propriis circunstãtiis habet, non habet illam propriam deformitatem mortalis, quæ in auersione à vero vltimo fine, & in conuersione virtuali ad creaturam, vt ad vltimum finem posita est. Hanc intendit D. Thomas in tota hac materia *de peccatis, & quæst. 7. de malo art. 1.* & ratione probatur ex dictis, nam peccatum veniale ex natura sua differt à mortali: ergo natura sua caret ea deformitate quæ & propria est peccati mortalis, & quæ illud constituit. Ratio autem à priori istius carentiæ est, quia sunt res quædam, quæ licet minus rectæ sint, tamen adeo sunt parui momenti, & ponderis natura sua, vt non sint media simpliciter necessaria, vel ad obtinendum vltimum finem, vel ad cõseruandam Dei amicitiam, & ideo, qui in his delinquit, neque expresse, vt constat, neque tacite, neque virtute auertitur, à Deo vltimo fine, vt patet ex cõtraria ratione, propter quam peccatum mortale virtute includit istam deformitatem. Antecedens primo in genere patet, quia ratio amicitiæ postulat, vt non pendeat ex rebus leuissimis, & idem est de adeptione vltimi finis, quæ res est omnium grauissima. Secundo in particulari patet, maxime in his peccatis venialibus, quæ ex subiectione, & ex indeliberatione committuntur, nam istæ actiones indeliberatæ vix dici possunt humanæ, nisi imperfectissimo modo, & ideo non possunt esse media necessaria ad vltimum finem, quia finis vltimi amor est res, quæ maximè indiget deliberatione: ergo, &c. vnde D. Thomas etiam illa peccata mortalia, quæ circa Deum ipsum videntur versari, vt odium Dei indeliberatum, non vult circa illum versari tanquam circa vltimum finem, sed potius ille defectus est quasi circa quoddam medium secundum prudentem existimationem moralem, est enim defectus quidem circa debitum vsum, & exercitium ipsius voluntatis hic; & nunc, & in hoc actu: atque adeo retardatio quædam in operatione circa vltimum finem quasi materialiter sumptum, in aliis autem peccatis venialibus, quæ talia sunt, vel ex genere, vel ex leuitate materiæ, satis constat ex conditione ipsius materiæ, vel actionis, circa quas versantur talia peccata, illas non esse res necessarias simpliciter ad vltimum finem. Sed contra. Nam D. Chrysostomus *homilia 40 ad populum*, inquit, non leuius esse peccatum furari duos obolos, quam magnam auri quantitatem. Respondeo, aperte loquitur de eo, qui voluntatem habet furandi plura, si posset, tamen in effectu solum furatur duos obolos, quia non inuenit aliam quantitatem, & hoc ex contextu facile colligitur.

X. 4. Propositio.

XI.

Sed obiiciunt hæretici, nulla actio potest re-

Obiectio hæreticorum refellitur. putari parui momenti, quæ impedit executionem maximi præcepti charitatis, quo tenemur Deum semper tota mente amare. Respondeo; idem argumentum fieri potest de quolibet humano opere: non ergo tenemur illo præcepto semper occupari in actuali amore Dei, sed suo tempore & modo: habitualis vero Dei amor non repugnat esse cum peccatis venialibus quia hæc, vt dictum est, non sunt contrariæ amicitiæ. Aliter etiam obiicitur contra vltimam conclusionem, nam per veniale peccatum constituit homo alium vltimum finem præter Deum, quia illud peccatum habet aliquem vltimum finem, & non Deum: ergo. Respondebit quis esse verum de fine operis, non vero operantis, vt diximus *sectione* 1. Contra est: nam hoc ipso tollitur Deo tota ratio vltimi finis, sicut qui à prima causa aliquid eius vel minimum subtraheret, quod ab ipsa nō fieret, totam rationē primæ causæ euerteret, ita etiam qui à fine vltimo aliquid subtrahit. Respondeo, licet is, qui venialiter peccat, non referat peccatum suum in Deum, vt in vltimum finem, non propterea virtute aut interpretatiue vult illum non esse vltimum finem. Ratio est, quia non ideo non refert, quia vel expressè, vel tacite indicet, aut velit Deum non esse illum, in quem bona omnia sunt referēdā, sed solum vult nonnihil circa creaturam immorari; non est autem de ratione vltimi finis, vt omnia quæcumque, & qualiacumque illa sint, siue bona, siue mala, in illum referantur, sed solum ea, quæ bona sunt: vnde qui peccatum veniale in Deum non refert, nihil Deo subtrahit, quia illud non est referibile in Deum, licet hoc ipsum (scilicet aliquid velle quod in Deum referibile non sit) aliquid malum sit, non tamen est grauis iniuria ipsius vltimi finis, & ad illud de prima causa agente patet eadem responsio, est enim de ratione talis causæ esse causam omnium bonorum, non tamen peccatorum, vt sic.

XII. *Ad fundam. in n.1.* Ad fundamentum hæreticorum in principio positum, respondeo in illis, & similibus sacræ Scripturæ locis, sermonem esse de peccato tantum mortali, vt *sect. sequenti* melius exponemus, vbi etiam satisfaciemus illi fundamento contrariæ sententiæ.

SECTIO V.

Qualis sit ista diuisio peccati in veniale & mortale.

I. IN hac quæstione multæ includuntur, quæ ad duas reuocari possunt. Prima est, quomodo ista membra inter se differant. Secunda, quid sit id quod in ea diuiditur, & quomodo conueniat membris diuidentibus. In priori quæstione prima sententia affirmat peccatum veniale, & mortale accidentaliter differre, quia per se in aliqua specie malitiæ conuenire possunt, in qua differunt secundum maiorem, vel minorem grauitatem: ita multi Thomistæ opinantur propter doctrinam D. Thomæ 1.2 *quæst* 72. *art.* 5. Secunda vero sententia affirmat, hæc duo membra differre essentialiter, quæ colligitur ex D. Thoma 1.2. *q.* 74 *art.* 3 *ad* 1. *&* 2. *& artic.* 1. *&* 2. dum inquit, hæc esse analogicè peccatum, nam analogia non est inter ea quæ sunt eiusdem speciei. Idem *quæstione tertia de malo, articulo octauo*, Bonauentura 2. *dist.* 42. *articulo secundo, quæstione prima.* Carthusian. 2. *dist.* 1. *quæstione* 5. Capreol. *d.* 48. *&* 49. Nauar. *in præludio* 9. qui refert alios, tamen hæc res ex dictis facile potest expediri.

1. Sententia de differētia accidentali inter veniale & mortale.

2. Sententia opposita.

II. *1. Propositio* Prima propositio. Peccatum mortale de se, & vt tale est, habet aliquam deordinationem specie distinctam ab omni ea, quæ est in peccato veniali. Probatur, nam illa prauitas, quæ est directe contraria ipsi vltimo fini, ratione cuius homo auertitur ab ipso, & conuertitur ad creaturam vt ad vltimum finem, est propria species deordinationis, & prauitatis mortalis, & hæc non potest reperiri in peccato veniali, vt etiam ostensum est, & in hoc sensu vera est secunda sententia.

III. *2. Propositio* Secunda propositio. Malitia, & deordinatio mortalis, quæ sumitur ex obiecto proximo, esse potest eiusdem speciei in peccato mortali, & veniali, ita inteligendus est D. Thomas citatus, & conciliari potest, nam patet conclusio in furto graui & leui: si enim considerentur quatenus habent malitiam iniustitiæ, conueniunt in specie, habent enim idem obiectum, solumque differunt in quantitate materiæ, quæ est accidentalis circunstantia. Confirmatur, nam ab eodem vitio secundum eandem propensionem fiunt, & hoc modo dicunt etiam Theologi circunstantiam, & si non mutet speciem, posse interdum mutare actum de veniali in mortale, quatenus ratione circunstantiæ fit, vt ea malitia in propria specie sit grauior, ex quo consequitur altera deordinatio.

IV. *Dubium* Dicet quis: Quomodo potest fieri, vt malitiæ conuersiones sint eiusdem speciei, & tamen propter solam accidentalem grauitatem ex vno sequatur illa grauissima deformitas, quæ est in peccato mortali, & non ex alia, nam ex eadem essentia eædem proprietates sequuntur. Respondeo quantitatem, v.g. materiæ circa quam, vel aliam similem circunstantiam posse efficere, vt secundum rectam prudētiam ea res existimetur medium necessarium ad conseruandam charitatem Dei, vel proximi, & non in minori quantitate, & ideo solum augmētum in huiusmodi circunstantia posse esse sufficiens ad cōtrahendam deordinationem mortalem, neque enim ista deordinatio auersionis sequitur ex illa malitia conuersionis tanquam proprietas ex essentia, sed quasi concomitatur illam, quia est virtualiter voluntaria. Sed contra, ergo odium Dei, quod est veniale ex indeliberatione actus, habet malitiam mortalem eiusdem speciei cum odio, quod est peccatum mortale, nam illi actus habēt idem obiectum: & differunt sicut furtum graue, & leue. Respondeo primò, licet in aliqua malitia cōueniunt, tamen in odio deliberato semper est aliqua deordinatio in qua differunt, quia scilicet illud odium perfectum est conuersio virtualis ad creaturam, vt ad vltimum finem, & perfecta, & quasi formalis auersio à Deo, quæ non conueniunt odio indeliberato. Secundo potest negari consequentia, quia actus indeliberatus in genere moris quasi differt genere ab actu perfectè humano, & ideo omnis malitia, quæ in tali actu fundatur, est quasi genere diuersa; quod apertè docuit D. Thomas 1.2. *quæst.* 88. *art.* 6. vbi Caietanus multum laborat, tamē res non videtur difficilis, quia cum istæ deordinationes, aut malitiæ sint morales priuationes, vt diximus, & priuatio respiciat subiectum, & capacitatem eius variatā subiecti capacitate, (vt variatur in actu deliberato, & indeliberato) variatur etiam ratio priuationis, quod bene indicauit Durandus 2. *d.* 42. *quæst.* 6. & iuxta hanc doctrinam secunda conclusio solum habet locum in actibus perfectè humanis, & deliberatis.

Instantia.

V. Iam circa secundam partem huius sectionis variæ sunt etiam sententiæ: prima dicit istam diuisio-

1\. Opinio de qualitate diuisionis peccati in mortale & veniale.

uisionem esse subiecti in accidentia, quia illa deformitas mortalis peccati, veluti accidit actui morali: & tamen non negat hæc sententia mortale, & veniale realiter & specie differre, sicut lucidum, & tenebrosum formaliter specie differũt, licet diaphanum diuidatur in illa duo membra tanquam subiectum in accidentia. Sic ergo mortale, & veniale ad actum malum moralem comparantur, quatenus ille constitutus est in prima sua specie malitiæ: quod ex dictis probatur, quia illa deformitas, quæ constituit peccatum mortale, est quasi indirecte volita, & secundario, & potest adesse & abesse manente eadem specie malitiæ, vt magis ex infra dicendis constabit.

VI. Refellitur hæc opinio & consurgit 2. opinio.

At enim non solum isto modo diuiditur actus moralis, vt malus est, in peccatum veniale, & mortale, sed etiam formaliter peccatum, vt peccatum est, nam hoc modo videntur peccatum veniale, & mortale in aliqua communi ratione conuenire. Et hoc modo est secunda sententia quæ affirmat hîc diuidi quandam communem rationem peccati, quæ vniuocè dicitur de peccato mortali, & veniali: ita Durandus *supra*. Et probatur, quia in sacra Scriptura nomine *peccati* absolutè dicti, comprehenditur veniale, Ioannis 20. *Quorum remiseritis peccata*. Item 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus*. & eodem modo *de consecratione d.* 3. dicitur simpliciter aquam benedictam remittere peccata, & Sancti & Concilia definiunt nullum hominem sine specialissimo priuilegio carere peccato actuali, item Augustinus *lib. de mendacio, & contra mendacium*, absolute docet omne mendacium esse peccatum, & tamen illud esse veniale tantum ex suo genere. Ratione etiam probatur. Peccatum veniale est simpliciter actus malus, & rationi deformis: ergo simpliciter peccatum. Patet consequentia, nam omnis actus bonus eo quod est bonus, eo ipso est rectus: ergo omnis actus malus hoc ipso, quod malus, est obliquus, & hoc est esse peccatum. Confirmatur, nam pœna respondet culpæ, & peccato, sed pœna peccati venialis est simpliciter pœna: ergo illud est simpliciter peccatum.

VII. 3. Opinio.

Tertia sententia negat veniale peccatum esse simpliciter peccatum: & consequenter affirmat diuisionem esse analogicam. tenet D. Thomas *suprà*, & Caietan. & alii *in* 2. *dist.* 42. & Vega 14. *in Tridentinum cap.* 13. admittit diuisionem esse analogicam, & tamen veniale peccatum esse omnino simpliciter. Probatur ista sententia primò,

Suadetur 1.

quia sacra Scriptura nomine peccati simpliciter dicti frequentius intelligit tantum mortale. Ezechielis 18. *Anima quæ peccauerit, ipsa morietur*. circa quem locum videatur Augustinus 6 *contra Iulian. cap.* 45. Item *ad Romanos* 6. per totum, Ioan. 3. *Qui in eo manent, non peccant*: & Iacobi 2. & Matth. 5. & Deuteron. 26. in quibus locis sermonem esse de solo peccato mortali constat, tum ex pœna quæ apponitur, & exemplis, quæ in illis locis subiiciuntur, & ex ipso contextu, & intentione.

VIII. Suadetur. 2.

Ratione quoque probatur, quia, vt initio huius tractationis diximus, ratio peccati sumitur ex deordinatione circa vltimum finem: hæc autem deordinatio proprie, & per se reperitur in mortali, in veniali vero tantum secundum quid, quia non per propriam, & specialem prauitatem, sed generali quadam ratione. Confirmatur, quia veniale peccatum de se est quasi deordinatio circa medium: circa finem vero, non nisi consecutione quadam: mortale vero directè importat deordinationem circa finem. Hæc tamen controuersia magis ad modum loquendi, quam ad rem ipsam spectat, & ideo si rem tantum metaphysice consideremus, reuera hic non apparet analogia, quia veniale peccatum in se habet, quasi inhærẽtem sibi quendam defectum debiti ordinis circa vltimum finem, & ab illo potest denominari absque vllo ordine ad peccatũ mortale: vbi vero non est respectus vnius ad alrum, non est proprie analogia: tamen, loquendo moraliter, & Theologicè, dicitur hæc denominatio analoga & secundum quid, quia in moralibus, quod adeo leue est, quasi nihil reputatur: item quia hæc deordinatio venialis peccati maximè ponderatur in moralibus quatenus est dispositio ad mortale: tum demum quia peccatum veniale non denominatur tale solum, quia caret illo debito ordine ad vltimum finem, sed etiam quia caret illa propria deformitate peccati mortalis, & hoc modo in tali denominatione habet semper respectum ad mortale peccatum. Quocirca in sacra Scriptura raro nomine *peccati* simpliciter dicti, comprehenditur veniale: & quando id contingit, ideo est, quia ex adiunctis, vel qualitate materiæ facile intelligi potest de qua re sit sermo, sicut etiam nonnunquam pœna vocatur simpliciter peccatum ad Romanos 7. per totum. 2. ad Corinth. 5. *Pro nobis peccatum fecit*, &c. cum tamen propriè non sit peccatum, quod ex adiunctis constare potest.

Primum dubium ex dictis definitur.

Ex decisione huius difficultatis facile potest alia similis definiri, videlicet: An veniale peccatum sit contra legem, necne: nam quidam simpliciter affirmant, sic Durandus *supra*, & Vega Adrian. *quodlibeto 6. articulo secundo*, Castro *lib.* 1. *de lege pœnali capite quinto*, & Nauarr *præludio sexto*, *num.* 17. Alij simpliciter negant, & volunt tantum esse contra consilium. Scot *in* 1. *dist.* 21. Gabr. *d.* 22. sed non recte loquuntur, quia consilium nullam inducit obligationem, & ideo agere contra consilium per se non est malum, alias non seruare virginitatem esset malum, contra Paulum. Aliorum sententia dicit non esse contra, sed præter præceptum. Alia deniq; sententia distinguit præcepta maiora, & minora, iuxta illud, *Qui soluerit vnum de mandatis istis*, & dicit veniale peccatum esse contra præcepta minora: ita ait Latomus contra Lutherum. IX. Veniale an sit contra legem.

Prima propositio. Peccatum veniale aliquo modo est contra præceptum. Probatur, quia est contra dictamen rectæ rationis, item quia vbi non est lex, ibi neque malitia, *ad Romanos* 3. Item aliqua lex prohibet mendacium, Leuit. 19. *Non mentiemini*, & Eccles. 17. *Noli velle mentiri*, &c. ergo mendacium licet sit ex suo genere veniale, tamen est contra legem. X. 1. Propositio

Secunda propositio. Moraliter loquendo veniale peccatum non censetur contra legem, nisi secundum quid. Colligitur assertio ex Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*: & qui venialiter tantum peccat, ad vitam ingredietur, seruat ergo mandata. Ioan. 14. *Si diligitis me, mandata mea seruate*. diligit autem, licet peccet venialiter: vnde *Lucæ* 1. dicitur de Elizabeth & Zacharia, *incedentes in mandatis Domini sine querela*: qui tamen sine dubio venialiter peccauerant: & tandem omnis iustus dicitur legis seruator, *ad Romanos* 3. Respondet Vega illud esse, non quia veniale peccatum non sit contra legem, sed quia cum sit minima quædam transgressio, non denominat eum, qui præcipua obseruat mandata: sicut minimus calor non denomi- XI. 2. Propositio.

nominat subiectum in quo est, proprie calidum. Sed contra, quia non solum subiectum, sed etiam actio non dicitur in sacra Scriptura praeuaricatio legis: deinde iustus non solum praecipua, sed etiam omnia praecepta obseruat: ergo nullum transgreditur proprie, licet venialiter peccet.

XII. Secunda ratio reddi potest pro eadem assertione, primo ex morali existimatione, vt *sect. praecedenti*. Secundo, quia adimpletio legis est charitas, *Matthaei* 22. Vnde primum praeceptum est praeceptum charitatis: reliqua vero in tantum habent rationem praecepti, in quantum illo nituntur, iuxta illud Matth. 22. *Vniuersa lex pendet, & Prophetae*: quare licet praecepta reliqua sint distincta in se à charitate, tamen id, quod charitati contrarium non est, nulli praecepto censetur esse perfectè contrarium: veniale autem peccatum est tantum praeter charitatem, id est, secundum quid contra illam. Tertio. In peccatis venialibus ex indeliberatione ratio reddi potest, quia lex non imponitur nisi ratione intensionis: actus autem indeliberatus non simpliciter, sed secundum quid est rationalis, & humanus, & ideo non simpliciter, sed secundum quid, est transgressio legis. In aliis vero peccatis venialibus ex leuitate materiae, ratio potest sumi ex fine, est enim praeceptum regula quaedam praescribens medium, quo perueniendum est ad finem; & ideo solum illud dicitur simpliciter praeceptum, quod est simpliciter, & absolute necessarium ad finem consequendum: huiusmodi autem praeceptum non frangitur nisi per peccatum mortale, quod bene docuit Bernardus *libro de praecepto, & dispensatione*.

XIII. *Satisfit aliis sententiis in num. 9.* Et ad hanc ferè sententiam accommodari possunt aliae *in num.* 9. relatae: Scotus enim late vsus est nomine *consilij*, vt comprehendit omnia, quae ad salutem non sunt simpliciter necessaria: cum tamen *consilium* proprie non ita late pateat, sed directionem solam significet ad ea, quae meliora sunt eligenda, vt patet 1. *ad Corinth.* 7. Eodem etiam ferè sensu distinguit Latomus praecepta maiora à minoribus, licet non semper peccatum veniale, & mortale aduersentur diuersis praeceptis; vt patet in incestu graui, & leui: interdum vero contingit legem aliquam solum prohibere venialia, quę merito dici potest solum esse praeceptum *secundum quid*, & veluti quoddam medium inter praeceptum, & consilium.

Dubium 2.

XIV. *Veniale an sit offensa Dei.* Secundo definitur ex dictis aliud dubium. An peccatum veniale sit offensa Dei? nam D. Bonauent. *supra* simpliciter negat; quia hoc peccato non praefertur creatura Deo. Alij simpliciter affirmant, vt Vega *supra*, cui fauet illud Iacobi 2. *In multis offendimus omnes*, quod de peccatis venialibus intelligitur. Dicendum tamen est primo sicut in praecedentibus. Primo hoc peccatum aliquo modo esse offensionem Dei. Patet primò, quia aliquam deordinationem continet in ordine ad vltimum finem, alias non esset vllo modo peccatum. Secundo, Deus omne peccatum etiam veniale odio habet, quia aliquo modo pugnat cum eius bonitate infinita. Tertio, tale peccatum est contra legem aliquo modo, ac praeter Dei voluntatem, & propter haec Sancti exaggerant quodcumque veniale peccatum. vide Vegam *supra cap.* 16. & hoc praecipue verum habet in quibusdam peccatis venialibus, quae non solum respiciunt Deum, vt finem vltimum, sed etiam, vt obiectum, & praecipue si deliberatè fiant vt verbum otiosum, mendacium, vel alia transgressio legis, vel voti in leui materia. *1. Propositio*

XV. *2. Propositio* Secundo addendum est, non simpliciter, neque propriè veniale peccatum esse offensam, vel iniuriam Dei, sed tantum secundum quid, & analogicè. Et in primis si sit actus indeliberatus, id constat, quia offensio, vel iniuria proprie non fit sine actu humano: at vero illa non est simpliciter actus humanus. Deinde si veniale sit quod ad Deum non pertinet, non est alia ratione offensa Dei, quia peccatum mortale non est, neque ex hac offensione contrahit propriam speciem malitiae, & ideo quasi materialiter potius quam formaliter est Dei offensio. Tandem si malitia ipsa venialis peccati versetur proxime circa Deum, & non versetur circa illum formaliter, vt vltimus finis est, adeo est leuis, vt nihil fere censeatur ad Dei honorem pertinere secundum moralem existimationem.

Dubium 3.

XVI. *An veniale habeat malitiam infinitam.* *1. Propositio* Tertio definitur aliud dubium, an in peccato veniali sit infinita malitia? Et dico breuiter primo non esse in peccato veniali illud genus malitiae infinitae, quod est in peccato mortali. Hoc patet ex dictis, quia in peccato veniali non reperitur illa malitia: ergo neque infinitas eius.

XVII. *2. Propositio.* Secundo dico malitiam peccati venialis non posse proprie, & simpliciter dici infinitam; nam maxime talis diceretur ex deordinatione circa Deum, sed propter hoc non: quia illa deordinatio non confert specialem grauitatem formalem, sicut neque è contra actus bonus, licet natura sua rectus sit in ordine ad vltimum finem, quae tamen intelligenda sunt de peccato veniali, quod non versatur circa Deum proprie. Nam ea peccata venialia, quae versantur circa Deum, vt obiectum, quendam modum infinitatis habent: ex illo obiecto tamen secundum quid, & imperfectè.

XVIII. *3. Propositio.* Tertio dicendum. veniale hoc ipso, quod malum culpae est, posse dici continere aliquo modo quandam infinitatem secundum quid, quatenus vnum veniale peccatum maius malum est, quam omnis poena, id est, altioris cuiusdam ordinis: vnde propter nullam vitandam poenam committendum est. Et hac etiam ratione veniale peccatum tantae est malitiae, vt quamdiu in anima habetur, conspectum Dei impediat, licet simpliciter non impediat, quia, per se loquendo, auferri potest, quomodo intelligitur illud Apocalyps. 21. *Nihil coinquinatum introibit in eam*, licet aliqui illud intelligant de peccato mortali, & eodem modo intelligunt Origenes, & Bernardus *de Coena Domini*, illud Ioan. 13. *Si non lauero te*, quod ipsi de peccato veniali intelligunt: Basilius autem *lib.* 1. *de Baptismo cap.* 2. intelligit de peccato mortali, quod Petrus committeret: si Christo obedire recusasset.

Dubium 4.

XIX. *De signis distinguendi veniale à mortali.* *1. Propositio.* Quarto colligitur: quibus signis, vel regulis interdum nobis discernendum sit peccatum mortale à veniali, de qua re vide Richardum *supra*, & Vegam *capite duodecimo*, Nauarrum *praeludio* 9. Dico primo aduertendam esse vim, & obligationem praecepti, ex qua maximè pendet turpitudo peccati. Et quidem si praeceptum aliquo modo continetur in sacra Scriptura, ponderan-

deranda sunt illius verba; nam cum inquit aliquando actionem esse dignam morte, aut excludere à regno, aut esse execrandam, & abominabilem, vel similia, satis indicat esse prohibitam sub mortali. ad Romanos 1. *Qui talia agunt, digni sunt morte.* ad Galat. 5. *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*, ad Ephesios 5. Ezechiel. 18. Cum vero vtitur sacra Scriptura mitioribus verbis, signum est esse venialia, & cum stultiloquio, & scurrilitate Paulus supra loquens solum dicit *ad rem non pertinere*, & Iacobus docet, *peccatum non consummatum non generare mortem*, & hoc idem considerandum est in præceptis iure humano latis. Nam primo est aduertendum, an ipsa verba sint ex his, quæ habent vim obligandi, ex quibus etiam colligenda est intentio legislatoris. Consideranda est etiam pœna qua sancitur lex, &c. Quod si nullum sit scriptum, aut præceptum quod hic, & nunc vere obliget, neque consuetudo, vel traditio, quæ illi æquipolleat, ratione naturali est vtendum, nam hac discernimus bonum à malo, & consequenter grauius à leuiori, & tandem in ferendo hoc iudicio de peccato veniali, vel mortali, adhibenda est sententia Doctorum, & Patrum in hac materia, quia in re morali plurimum valet autoritas.

XX. 2. Propositio. Secundo dicitur. Quando nulla est lex, aut sacra Scriptura, ex qua satis colligatur, an sit peccatum mortale, & consideranda est res in qua peccatum versatur, an ad Dei, vel proximi charitatem seruandam spectet, & grauis sit: nam *finis præcepti charitas est*, 1. ad Timoth. 1. nam ex hoc fine recte colligitur peccati grauitas. Item aduertendum est, an aliqua virtus ex his, quæ homini maxime necessariæ sunt, grauiter lædatur illo actu, ita Diuus Thomas 1. 2. *quæstione octuagesimaoctaua, articulo secundo.* Durandus 2. *dist.* 42. *quæstione sexta.* Quod autem dicimus de charitate proximi, intelligendum est de charitate propria, maximè si peccatum afferat peccāti aliquod nocumentum, vel in spiritualibus bonis, vel in his, quæ ad conseruationem corporis necessaria sunt: nam in aliis fortunæ bonis facilius potest homo cedere iuri suo; quod si ex omnibus modis positis non inuenitur præceptum obligans ad mortale, licet sit aliqua deformitas, culpa erit venialis; & hinc sumitur primum genus peccati venialis, quod dicitur ex genere suo; & est illud, cuius malitia ex obiecto desumpta, ita est natura sua leuis, vt per se prohibita non sit graui præcepto, vt *sectione sequenti* constabit. (1. Genus peccati venialis.)

XXI. 3. Propositio. Tertio dicitur. Si præceptum obligat sub mortali, vlterius consideranda est materia, quia licet præceptum ipsum graue sit, tamen leuiter ab illo deficere perinde est, atque leue præceptum transgredi, & hoc est secundum genus peccati venialis, quod dicitur ex leuitate materiæ, quare cum in Scriptura sacra peccata aliqua tanquam mortalia damnantur, intelligendum est ex genere non in omnibus indiuiduis: quæ autem sit materia leuis, vel grauis, prudenter pro qualitate rei, vel materiæ pensandum est. Aduertendum est, id non solum pendere ex qualitate, vel quantitate materiæ absolute considerata, licet id plurimum conferat, sed etiam ex cæteris circunstantiis, præsertim ex conditione personæ fieri potest vt hæc materia in ordine ad furtum, vel iniuriam talis personæ, sit grauis, quæ per se considerata censeretur leuis. (2. Genus peccati venialis.)

XXII. 4. Propositio. Quarto si materia, & præceptum grauia sint, considerandum est, vtrum consensus hominis fuerit perfectus, & deliberatus, nam hoc necessarium est ad perfectum actum humanum, qualis debet esse peccatum mortale, & hinc oritur tertium genus peccati venialis, quod dicitur ex indeliberatione, & imperfectione, quod difficile cognosci potest, quando alia adsunt, quæ ad mortale peccatum sufficiunt: dicemus tamen de hac re in sequentibus. Aduerte quosdam Thomistas putasse hoc genus peccati venialis tantum contingere in rebus alias grauibus, sed non ita est. Nam in rebus etiam ex genere suo venialibus, & ex leuitate materiæ potest contingere peccatum veniale ex indeliberatione, & in mendacio & similibus, quod satis indicat Caietanus *quæst.* 89. *artic.* 8. & ratio est, quia in his actibus est sufficiens libertas ad peccandum venialiter: ergo licet obiectum sit leue, actus tamen habet aliquam malitiam. (3. Genus peccati venialis.)

SECTIO VI.

An peccatum veniale possit fieri mortale.

I. Diuus Thomas 1. 2. *quæst.* 88. quatuor vltimis articulis tractat hanc quæstionem. Potest autem habere tres sensus, primus est, vtrum veniale propter multiplicationem efficiat mortale? Secundus, an actus, qui est ex specie sua venialis, ex accidenti possit esse peccatum mortale, vel è contra. Tertius, an idem actus numero possit esse veniale peccatum, & mortale simul, vel successiuè. (Triplex quæstionis sensus. Vide lib. 3. de Angel. c. 8. à num. 7.)

II. 1. Propositio. Prima propositio pro primo sensu. Peccatum veniale nō fit mortale propter solius actus multiplicationem, vnde neque multa venialia æquiualent mortali. Est certa, & communis. Ratio est, quia veniale, & mortale differunt genere, & non solum tanquam magis, & minus graue in eadem specie: ergo, &c. Confirmatur primo, quia per multa etiam venialia non constituitur finis vltimus in creatura. Confirmatur secundo, quia eodem præcepto prohibentur decem mendacia, quo vnum: sed totum illud præceptum non est de re ad salutem necessaria: ergo transgresio eius, siue vna, siue multiplex, non est mortalis; quæ ratio solum procedit in venialibus ex genere. Confirmatur tertio, quia nullus numerus venialium signari certā ratione potest, qui sufficiens sit ad mortale constituendum: ergo si aliquis numerus nobis ignotus esset sufficiens, in quocumque peccato veniali exponeremus nos periculo peccandi mortaliter, & hoc ipso mortaliter peccaremus. Dices eodem argumento probaretur quodlibet veniale ratione periculi esse mortale, quia disponit ad mortale. Respondeo non esse simile, quia licet veniale sit dispositio, tamen est remota, quæ per se non est moralis occasio peccandi; vnde si solus numerus peccatorum venialium constitueret mortale, de quocumque veniali esset timendum, an expleret illum numerum. Tandem confirmatur ex illo Prouerb. 24. *Septies in die cadit iustus*, vbi numerus certus pro incerto ponitur, & tamen tribuitur iusto.

III. Contra hanc veritatem docuit glossa *cap. tria sunt, de pœnitentia, dist.* 1. propter verba Augustini *epistola centesimasexta ad Iulianum*, vbi de venialibus loquens ait, *si collecta contra nos fuerint, ita nos grauabunt, sicut vnum grande peccatum.* Tamen pie exponenda sunt ista, videlicet posse multa peccata venialia ita nocere dispositiuè, quia sunt occa-

occasio committendi peccata mortalia, quod asserit D. Thomas *articul. 4. ad 1.* & eodem modo est interpretandus Augustinus, *tractatu 11. in Ioan. & serm. 88. de tempore, & 41. de Sanctis*, quomodo dixit etiam Sapiens, *qui spernit modica, paulatim, decidet*; Ecclesiast. 19.

IV. Alij, vt refert Victoria *relectione de charitate*, licet non verbis, tamen re ipsa consentiunt cum illa glossa, nam dicunt peccatum veniale aliquid charitatis tollere, ex quo fit, vt paulatim possit homo propter multiplicationem venialium, ad eum statum peruenire, vt si vnum vel leuissimum committat, omnino à charitate excidat: tamen addunt hoc non esse, quia multa venialia efficient mortale: sed quia illud vltimum: quod alias leue esset, propter detrimentum charitatis, fit mortale: quæ sententia non minus est falsa, quam præcedens, & non minus exponit se homo periculo peccandi mortaliter in quodlibet actu, nam quis scit an habeat charitatem ita remissam? Deinde licet peccatum mortale ideo destruat habitum charitatis, quia habet deformitatem illi contrariam, non tamen deformitatem contrahit, quia destruit charitatem: non ergo ex illo detrimento tanquam ex prima radice recte dicunt peccatum illud veniale esse mortale. Tandem hæc sententia supponit aliam falsam, scilicet veniale peccatum remittere charitatem, quã suo loco impugnamus.

V. Sed contra. Nam si quis vnum, & alterum leue furtum committat, & sæpe id faciat, tandem peccabit mortaliter in illis actibus, alias posset furari magnam quantitatem sine peccato mortali. Respondeo, si quis habeat voluntatem furandi sæpius illo modo, illa voluntas est peccatum mortale, atque adeo actus omnis, vt ab illa procedit, & ferè ita peccant omnes ij, qui habent voluntatem furandi, & consuetudinem in illo modo: si tamen non adsit vna voluntas, neque formalis, neque virtualis, contingere poterit furari magnam quantitatem sine peccato mortali, quamuis retentio omnium partium sit mortalis, non quia ex venialibus fit factum mortale, sed quia est ibi nouus actus, vel noua omissio non restituendi cadens in materiam grauem. Vide Vegam *lib. 4. cap. 11.* & Sotum *3. de iustitia q 3 art. 3.*

VI. Sed vrgebit quis: ergo si quis habet voluntatem formalem, vel virtualem omittendi partem aliquam leuem diuini officij, aut Missæ, aut earũ precum, quas Deo vouit, erit in statu mortalis. Respondeo de his latius in proprijs materiis esse agendum: solum certum est nunc, peccata venialia non posse efficere mortale, nonnunquam autem materiam aliquam integram, quæ in multis actibus diuersis non faceret singula mortalia, per vnum actum intenta faceret mortale, quoniam tota illa materia facit vnum obiectum graue cõtra vnum præceptum, quod ex suo genere ad mortale obligat, vt contingit in furto. Quando vero illæ singulæ partes non faciunt vnum, quod vni præcepto sit contrarium, actus non erit mortalis ex vi illius obiecti, sed habebit quasi malitiam multorum venialium, & ita contingit in casibus illis partialibus, licet illud de voto habeat maximam difficultatem.

VII. *2. Propositio communis.* Secunda propositio pro secundo sensu. Nullum est peccatum mortale, quod ex accidenti non possit fieri veniale. Est certa, & communis, nam ex indeliberatione actus, omnia: ex leuitate autem materiæ; ferè omnia ex genere possunt in indiuiduo esse venialia.

VIII. *3. Propositio bipartita.* Tertia propositio. Peccatum veniale ex suo genere numquam fit mortale, nisi addatur circunstantia speciem mutans, aut quidam amor directè charitati contrarius. Ratio prioris partis est, quia hoc differt veniale ex genere suo à mortali ex genere, quod illius malitiæ ex natura, & vi sua nunquam est coniuncta deformitas mortalis. Confirmatur, nam si intra propriam speciem posset hoc veniale fieri mortale, iam quando tale non esset, non esset ex defectu suæ speciei, sed quia non habet totam illam grauitatem speciei, quam haberet veniale ex leuitate materiæ, vel ex imperfectione actus.

Dices illo modo nullum est veniale ex genere, quia nullum est peccatum, quod ex vi speciei suæ non pugnet cum aliqua virtute: nulla autem est virtus, quæ per se interdum non obliget ad mortale. Confirmatur, nam peccatum potest destruere virtutem contrariam omnino, hoc autem non videtur fieri sine mortali. Propter hæc dicunt aliqui nullum esse veniale ex genere nisi illud, quod per se est indifferens; & sine honesto fine fit, sed hoc est contra communem sententiam, & non necessarium ad soluendas difficultates. IX. *Obiectio.*

Dico ergo primò, posse virtutem aliquam habere materiam adeo leuem, & ad conseruationem charitatis non adeo necessariam, vt numquam propria sua virtute ad mortale obliget, nisi accedat obligatio superioris virtutis, vt Eutrapelia. X. *Vnum pronuntiatum pro vera responsione.*

Secundo dico eidem virtuti multa vitia specie diuersa posse esse cõtraria; ex quibus aliquod esse poterit in sua specie adeo leue, vt neque possit omnino, neq; grauiter virtutem contrariam destruere, & ideo numquam mortale fit, specie sua. Vltima pars conclusionis posita est propter D. Thomam dicentem peccatum veniale interdum fieri mortale, si quis in obiecto eius finem vltimum constituat, quod est omnino certum, quomodo intelligi potest illud Exechielis 10. *Nihil iniquius, quam amare pecuniam*, & Iacobi 2. *Qui diligit mundum, nõ est charitas in eo.* Quomodo etiam Augustinus ait summam esse peruersitatem frui vtendis, & ratio est, quia tenemur solum Deum diligere, vt vltimum finem. XI. *Alterum pronunt.*

Sed obscurum est in hac sententia D. Thomæ, quid sit constituere finem vltimum in obiecto venialis peccati. Dicunt quidam id esse peccare venialiter solum propter peccare. Ita Gerson *de vita spirituali lectione 3.* Sed non recte, nullus enim peccat, qui non sub aliqua ratione boni velit peccare, & ex illo motiuo attendenda est grauitas: vnde si quis vellet ipsum peccare formaliter, vt contemneret Deum, esset quidem peccatum mortale: si vero peccaret vt peccando haberet materiam confessionis, non ideo grauius peccaret. XII.

Alij dicunt constituere finem vltimum esse maxime diligere creaturam, Deum autem remissius, Ita Adrianus *quodlibeto 7. art. 2. & 4. materia de pœnitenia*, & Petrus Soto *tractatu de pœnitentia lectione 14. & 15.* videtur fauere Augustinus *1. de Ciuitate cap. 10.* indicat enim interdum peccare hominem mortaliter amando temporalia, licet illa Christo non præferat, & Hieronym. *lib. 1. contra Iouinianum*, & habetur *32. d. quæst. 4. cap. origo*, indicat amorem vxoris propter maximam intensionem fieri peccatum mortale: & ratio est, quia ob hanc intensionem fieri potest, vt homo magis diligat obiectum illud, quam ipsum Deum. Dices illud esse verum intensiue, non appretiatiuè. Sed contra, nam ex illa maiori intensione sequitur illa oppositio maior: nam si intensius diligit creaturam, quam Deum, firmius adhæret per amorem creaturæ, quam Deo: ergo qui ita amat ita est dispo- XIII.

dispositus, vt si occurrat occasio deserendi vel Deum, vel creaturam potius derelinquat Deum, quam creaturam.

XIV. Sed hæc sententia mihi nullo modo probatur, & falso nititur fundamento, teneri nos magis intensiue diligere Deum, quam cætera omnia, quod falsum esse in materia de charitate, & pœnitentia latius ostendo. Nunc breuiter ratio est, quia intensio per se neque cadit, neque potest cadere sub præcepto, quia nullo modo potest homini cõstare qua intẽsione, & quo conatu amet. Deinde intensio actus non efficit actum malum per se, vnde si rationes dictæ sententiæ vrgerent, etiam probarent non tantum actum venialem ex obiecto, sed etiam indifferentem, imo & bonum propter intensionem posse fieri mortale peccatum. Præterea sequitur omnes, qui ardenter aliquid amant, exponere se periculo peccandi mortaliter: quod est absurdum: præterea vel ista intensio, quæ facit veniale mortale, est determinata, vel non, sed non respectiue est consideranda, si primum sit, v.g. vt decem, vel vt octo: ergo quicumque amat illud obiectum intensiue, vt octo, peccat mortaliter: ergo etiamsi habeat charitatem Dei vt centum, & creaturam illam amet, vt octo, peccabit mortaliter, quod euidenter est falsum, quia ille nullo modo diligit creaturam plusquam Deum, vel ille gradus intensionis non est certus, & ideo debet sumi ex comparatione ad dilectionem Dei, ita vt tunc solum, & semper sit mortale, quando in eodem subiecto excedit in intensione intensionem charitatis. Et hoc primo est contra rationem, quia peccatum per se ex propriis, obiecto scilicet, & circunstantiis, habet propriam deformitatem: illa autem intensio per se non est mala, & remissio amoris Dei per se non est mala: ergo quod illæ coniungantur in eodem, non possunt efficere actum illum peccatum mortale, alias quicumque remisse amaret Deum, deberet moraliter timere in se peccatum mortale, & peccatores in quocumque amore creaturæ peccarẽt mortaliter, quia intensius amant creaturam, quam Deum, quem non amant, nam tenemur Deum magis non solum intensiue, sed etiam appretiatiue diligere, vt communiter docent Theologi cum Augustino 21. *de Ciuitate cap.* 26. Neque verum est per intensionem actus semper firmius adhærere voluntatem si amores non sint eiusdem rationis, vt in proposito contingit, nam verus Dei amor ex charitate ex vi suæ essentiæ, licet sit remissus, firmius coniungit voluntatem cum suo obiecto quam quilibet amor intensus creaturæ, quod intelligendum est per se loquendo, nam per accidens ex fragilitate amatoris potest interdum inferior amator vincere. Ex quib⁹ colligitur per solam actus intẽsionem numquam veniale peccatum fieri mortale, per se loquendo: per accidẽs vero interdum posse si quis aduerteret inde sibi oriri moralem quandam occasionem transgrediendi aliquod diuinum præceptum, tunc enim esset peccatum mortale non propter intensionem, sed propter periculum.

Cõcluditur numquam veniale fieri mortale, nisi forte ex accidenti.

XV. Dicendum est ergo tunc aliquem constituere finem vltimum in obiecto peccati venialis, quãdo ex affectu ad illum paratus est alia præcepta grauiora transgredi, quod contingere posse videtur dupliciter. Primo, si quis directe, & expresse id animo concipiat, quod directe est contra charitatem Dei, & hoc sensu procedit secũda pars conclusionis. Secundo modo potest contingere implicite tantum, vt cum voluntate aliquis in actu exercito transgreditur graue præceptum, vt si otiose loquatur, v.g. vel cum huic periculo voluntarie se exponit, vt dictum est: tamen in eo casu illa transgresio præcepti iam est circunstantia mutans speciem; vide Syluest. *verbo Peccatum*. §.3.

XVI. Sed tunc quæret aliquis an in huiusmodi euẽtu ita augeatur malitia ex illo obiecto desumpta, vt intra propriam speciẽ putanda sit grauis, & mortalis. Respondeo ita videri cum Almaino *tractatu* 1. *moralium capite* 12. itaque qui ex nimio amore ludendi furatur, non solum furando, sed etiam ita amando ludum, peccat: quia ille amor non intensiue tantum, sed etiam appretiatiue est nimius: neque satisfaceret confesioni dicendo se fuisse furatum, nisi addendo ex nimio amore ludendi, quod sentit Caiet, *q.* 88. *citata art.* 4. *& disputatione sequenti*, agentes de omisione à nobis diligenter exponitur.

XVII. *4. Propositio.* Propositio quarta. Circa tertium sensum quẽuis actũ numero posse esse succesiue veniale, & mortale peccatum. Conclusio de exteriori actu est per se manifesta: de interiori probo. Quia idem actus potest esse in principio indeliberatus, & si ratio magis aduertat, & voluntas in eodem actu magis perseueret, & consentiat, erit peccatum mortale: & potest è contra in principio actus esse deliberatus, postea vero fieri potest, vt homo pasione aliqua, vt ira, &c. paulatim accendatur, ita vt impediatur vsus perfectus rationis. Præterea idem patet in actu veniali ex leuitate materiæ: nam sicut potest idem actus succesiue intendi, & remitti, ita ad maiorem, vel minorem materiam extendi. Idem patet, si in principio actus sit forte otiosus ex materia indifferente; & perseuerante eodem actu accedat grauis prohibitio homine aduertente, & illam considerante. Et ratio est, quia deformitas mortalis licet sit de essentia mortalis peccati, tamen accidit ipsi actui voluntatis, & ideo potest interdum esse & abesse ipso actu mutato tantum accidentaliter: indicat tamen D. Thomas 1. 2. *quæstione* 88. *articulo quarto*, illum actum manere eundem in esse naturæ non in esse moris, quia magna mutatio moralis in illo facta est, quod pertinet ad quæstionem de nomine, nam res per se patet.

XVIII. *Exponitur propositio præcedens.* Dixi tamen in conclusione *succesiue*, quia simul non videtur, per se loquendo, eundem actum posse esse veniale, & mortale peccatum, quia istæ denominationes includunt oppositionem, & repugnantiam: licet negandum non videatur posse eundem actum simul habere malitias morales veniales specie diuersas, & ita fieri potest, vt vni earum sit coniuncta malitia mortalis, & non alteri: vt cum quis mentitur contra iustitiam, ibi est malitia contra veritatem, quæ non est mortalis, & est contra iustitiam, quæ est mortalis, & idem est notandum in similibus.

SECTIO VII.

An in omni subiecto in quo potest esse mortale, posit esse veniale.

I. *Proponitur duplex sensus quæst. & expeditur alter eorũ.* Tractat hoc D. Thomas 1. 2. *quæst.* 89. *articulo* 2. *&* 4. Aduertendum est duobus modis intelligi posse aliquem carere potestate peccandi. Primo propter interiorem bonam dispositionem diuinæ gratiæ sibi inhærentem. Secundo modo propter extrinsecum Dei fauorem, & protectionem. De posteriori hoc modo non est quæstio: nam certum est posse Deum aliquem in gratia ita confirmare, vt mortaliter peccare non posit: tamen posit venialiter, & è contra potest relin-

linquere cum potestate peccandi mortaliter, & nullo modo permittere, vt venialiter peccare possit, quamdiu mortaliter non peccauerit, & hoc saltem modo concessum fuisse priuilegium hoc in statu innocentiæ hominibus est mihi verisimium, quod in prima parte demonstratur. Vide *tractatum de opere sex dierum lib.* 3. De altero autem sensu est difficultas, & supponendus est ille duplex modus peccandi venialiter, vel ex indeliberatione actus, vel ex paruitate materiæ, quibus suppositis.

II. *1. Propositio pro 1. sensu.* Prima propositio. Fieri potest, vt aliquis possit peccare mortaliter, & non venialiter per indeliberationem. Probatur, quia potest fieri, vt aliquis natura sua non sit capax actus indeliberati, qui tamen sit liber ad peccandum, vt patet in Angelo vel etiam in anima separata; & idem putant aliqui factum fuisse in Adamo in statu innocentiæ, sed licet verum sit in eo statu non fuisse futuros actus indeliberatos; tamen non censeo illud prouenisse ex solis habitibus, & iustitia inhærente, sed necessarium præterea esse arbitror singularem Dei potestatem, & fauorem ad eum effectum præcipue.

III. *2. Propositio.* Secunda propositio. Quicumque potest mortaliter peccare, potest etiam venialiter, quantum est ex intrinseca eius dispositione, ita Scotus, & Gabr. 2. d. 21. & 24. & Almain. *tractat.* 3. *capite vigesimosecundo*, & refert Almainus, Altisiodo. 2. *p. Summæ.* Et probatur: nam qui potestatem habet peccandi mortaliter, potest eligere bonum delectabile turpe, omisso honesto, & hoc in graui materia: ergo eadem ratione poterit idem peccare in materia leui, quia non potest intelligi intrinseca dispositio, quæ vnam istarum libertatum auferat, non vero alteram, vt statim magis patebit.

IV. Confirmatur in Adamo, de quo est potissima controuersia. Nam tota illa intrinseca dispositio, qua erat optimè affectus, nō potuit illum necessariò continere, ne committeret cōtra legem obligantem ad mortale: ergo si lex illa solum obligaret ad veniale, vt potuit fieri, eadem ratione non minus posset illam transgredi. Deinde sicut comedit de illa arbore sic prohibitâ, potuit comedere ex alia nullo modo prohibitâ, sine necessitate tamen, vel honesto fine. Tandem ne id faceret, non poterat necessario impediri ab aliquo habitu. Nam ipsimet habitus, in eo potissimum, qui Deum non videt, subditi sunt libero arbitrio; nam habitibus vtimur cum volumus, teste Aristot. nullus ergo habitus potest inferre per se necessitatem. Neque vero aliqua cognitio poterit illam inferre, quia Adamus non nessario actu considerabat omnia, alias neque mortaliter peccaret eadem ratione: præter has autem nulla alia perfectio intrinseca fingi potest, cui iste effectus tribuatur: ergo.

V. *Extenditur præcedens propositio ad Angelos.* Porro eisdem rationibus concluditur Angelum natura sua posse venialiter peccare, quandoquidem potest mortaliter, nam sicut potest inconsiderate agere in materia graui, ita in materia leui. Dixi tamen *natura sua*, quia Angeli, & Sancti ob statum beatitudinis, nullo modo peccare possunt, Angeli vero mali propter obstinationis statum fortè semper peccāt mortaliter. Cōtra istam partem arguit D. Th. *supr. art.* 4. Nam Angelus nihil vult, quod non referat actu in vltimum finem, quia Angelus natura sua omnia resoluit ad prima principia. Primum autem principium in operabilibus est finis vltimus: ergo nō potest Angelus deficere in medio, quin deflectat ab vltimo fine, quod est mortaliter peccare. Et eodem ferè argumento vti videtur *art.* 3. de homine in statu innocentiæ, in quo hic ordo erat firmiter constitutus à Deo, vt quamdiu suprema portio hominis esset rectè subdita Deo, omnes inferiores hominis partes essent optimo modo, & ordine subiectæ superioribus: ergo quamdiu homo in illo statu haberet Deum pro vltimo fine, non posset non velle omnia propter eum finem: ergo non posset venialiter peccare.

Ad primam rationem respondeo primo non videri necessarium, Angelum natura sua omnia necessario referre actu in vltimum finem, quia nulla est ratio, quare nō possit velle aliquod particulare obiectum propter propriam eius bonitatem, nihil cogitando de alio fine. Confirmatur: nam Angelus etiam cum moraliter peccauit, non retulit expressè & formaliter actum suum in creaturam, & in vltimum finem, sed solū in virtute, vt homines faciunt: patet etiam exemplo, quo Diuus Thomas vtitur, nam licet Angelus possit conclusionem, quam considerat, resoluere vsque ad prima principia, non tamen semper actu id facit necessario: sed deinde licet demus Angelum semper cogitare de vltimo fine, & referre omnia, quæ sunt referibilia in illum, tamen si vellet ob delectationem, vel aliam similem causam leuem, quod videret non esse referibile in ipsum verum vltimum finem, tamen esse referibile in istud bonum in communi, posset illud isto modo appetere, & non mortaliter peccaret, nam illa circunstantia, vel aduertentia non addit mortalem malitiam, & homo potest interdum isto modo peccare venialiter. VI.

Ad secundam concedo illum ordinem fuisse statutum à Deo in statu innocentiæ: dico tamen non potuisse infallibiliter seruari propter ea tantum dona, quæ in homine inhærebant, quia illa non efficiebant vt homo omnia opera sua in eo statu necessario actu referret in verum vltimum finem: oportet ergo præterea addere singulare præsidium, & Spiritus sancti auxilium, vt alibi diximus. VII.

Propositio tertia. Per se, & absolute inuincibili ignorantia nullus potest venialiter peccare, qui non possit etiam mortaliter, quantum est ex intrinseca dispositione eius. Probatur: nam duobus modis potest id contingere, primo si quis haberet imperfectam quandam libertatem, quæ sufficiens esse solet ad peccandum venialiter, & tamen non haberet perfectam libertatem ad peccatum mortale: quem modum censent aliqui contingere in pueris ad vsum rationis accedentibus, nam prius habent imperfectum rationis vsum, & idem putant posse contingere in aliquibus amentibus, & dormientibus, quod etiam censet probabile Victoria cum Nominalibus *p.* 2. in relectione de peruenientibus ad vsum rationibus: hunc autem modum esse impossibilem apertè indicat D. Thomas 1. 2. *quæst.* 89. *artic.* 6. & *in* 4. *d.* 91. *artic.* 4. Probatur, quia nullus potest peccare, quia non habeat eum rationis vsum, quo possit honestum à turpi discernere, & quod velit horum eligere, sed qui habet istam facultatem rationis, & libertatis, potest mortaliter peccare: ergo, &c. Maior patet, quia omne peccatum essentialiter includit priuationem honestatis debitæ in esse: ergo omne peccatum necessario supponit potestatem honestè operandi: ergo, &c. Confirmatur, nam peccatum veniale minus malum est, quam mortale, qui autem potest cognoscere minus malum, potest cognoscere maius in eodem ordine: ergo, &c. Confirmatur secundo, quia qui potest peccare VIII. *3 Propositio. Vnus modus contrarius huic propositioni.*

care venialiter, potest mereri, & potest se ipsum referre in vltimum finem, & suas actiones: nam si venialiter peccat, est quia non refert: ergo potest peccare mortaliter.

IX. *Alter modus etiam reijcitur.* Secundo modo potest accidere si aliquis ita perficeretur gratia Dei, vt necessario contineretur ne peccaret mortaliter, non tamē venialiter. At neque hic modus potest admitti, propter rationes ferè factas in secunda cōclusione *num.*3. & 4. quia omni illa intrinseca dispositione, quæ fit per habitus, vtimur cum volumus: ergo nullam infert necessitatem. Confirmatur, nam omnes illi habitus per se non coniungunt hominem cum vltimo fine perfectè, & non minus permittunt non considerare cum homo operatur in materia graui, quam cum operatur in materia leui: ergo, &c. Tandem id patet inductione in Adamo. & Angelis: & in ipsis beatis, solum actualis visio, & amor potest auferre potestatem peccandi.

X. *Obiectio.* Sed arguitur contra priorem partem. Nam in motibus secundo primis reperitur libertas sufficiens ad peccandum venialiter, & non mortaliter: ergo. Confirmatur, nam peccatum veniale est quid imperfectum in genere moris: ergo imperfecta ratione, & libertate committi posset. Sed hæc esse potest in aliquo, vt in paruulo: ergo. Propter hoc dicunt quidam conclusionem habere verum in peccato veniali quod per deliberationem perfectam committitur, sed non est necesse. *Vera responsio ad obiect.* Dico ergo propterea addi in conclusione *per se*, in motibus enim secundo primis per accidens est hominem non exercere actum ea libertate, & rationis perfectione, qua reuera præditus est, quam si modo haberet non imputaretur sic operanti defectus illius actus, qui propriæ culpæ tribuitur: quia absolute potuit vitari ab homine habente perfectam facultatem, & libertatem arbitrij: quia vero homo neque actu vtitur illa facultate, neque moraliter potest sine magna difficultate, propterea culpa illa venialis est: quocirca licet demus pueros paulatim peruenire ad vsum rationis, & prius habere aliquem modum discursus, & quandam forte indifferentiam in suis actibus: tamen donec ratione, & libero arbitrio perfecte vti valeant, neque sunt domini suorum actuum, neque etiam vllam venialem contrahunt culpam. Vnde ad confirmationem dico, ad peccandum venialiter sufficere quidem imperfectum vsum libertatis: dico tamen necessariam esse perfectam vim deliberandi in eo, qui sic imperfecte operatur.

SECTIO VIII.

An mortale debeat necessario præcedere veniale.

I. QVæstionem hanc tractat D.Th. 1.2. *q.* 89. *artic.* 6. sub hoc titulo, vtrum peccatum veniale possit esse cum solo originali, quia hoc loco non est quæstio de homine in statu innocentiæ, de quo iam diximus. Est autem eadem controuersia de homine in puris naturalibus: sed eodem modo definienda quo de homine lapso, vt etiam docuimus *in tract. de opere sex dierum lib.* 3. *cap.* 12. *à n.* 15. Aduertendum ergo est omnes in hoc conuenire, quod si homo quando ad vsum rationis peruenit, in primo forte suo actu se se ad Deum conuertat, & gratiam consequatur, postea posse peccare, & indifferenter incipere à peccato veniali, aut mortali. Difficultas est ergo de homine peccante tam mortaliter, quam venialiter. Et partem affirm. docuit Diuus Thomas *citato artic.* 6. *& quæstione vigesima prima, de veritate articul.* 3. *ad* 4. *& de malo artic.* 2. *& in* 2. *d* 42. *q.* 1. *art.* 5. *ad* 7. Fundamentum est, quia homo in primo instanti vsus rationis tenetur se conuertere ad Deum, quod si faciat iustificab tur; si non faciat, mortaliter peccabit. Maior patet primum quod in eo instanti primo homini occurrit, est deliberatio de se, & de suo vltimo fine: ergo, &c. Confirmatur primo, quia alias posset mori homo in peccato originali, & solo veniali, & consequenter absque vlla pœna alterius vitæ. Consequens videtur falsum, nam posset in eo statu mori: nullus est autem locus in inferno, in quo puniri possit iste homo. Confirmatur secundo; Nam *in cap. maiores, de Baptismo*, indicatur hominem adultum in originali existentem semper habere adiunctum mortale peccatum.

II. *Exponitur quæstionis sensus, quoad* 1. *eius partem.* In hac quæstione quid sit præceptum videamus. Secundo respondebimus quæstioni. Aduertendum est, quid vocemus primum instans vsus rationis: nam cum ratio sit vis intellectus ad ratiocinandum, & conferēdum vnum cum alia, ex qua vi sequitur potestas libere eligendi, peruenire ad vsum rationis est peruenire ad eū statū, in quo homo habet facultatem humano modo operandi: primum autē instans vsus rationis hoc loco non sumitur mathematice pro illo primo instanti tēporis: quo homo incipit esse dispositus vere, ad vtendum ratione: neque etiam significat illud, in quo primo incipit deliberare, sed significat illud instans, vel tempus, in quo perficit suam primam actionem perfectè liberam quoad exercitium, & specificationem, vnde humano modo loquendo, inter illud instans primum, de quo homo est aptus ad ratiocinādum, & instans, quo potest peccare, est aliquid temporis, quia deliberatio humano modo non fit sine tempore, imo addit Victoria *in relectione de hac re*, non cēseri primum instans vsus rationis, donec aliquis censeatur percipere actu aliquid tanquam honestum, vel turpe, & ita eligat, vt stimulum conscientiæ sentiat, quod probabile est, licet forte non sit simpliciter necessarium. Hoc posito vult D. Thomas teneri hominem ex singulari præcepto efficere, vt ille primus actus, quem in prima deliberatione efficit, sit conuersio ad Deum, tamen in hoc explicando Thomistæ non consentiunt.

III. 1. *Interpretationis opinionis D. Th.* Quidam illorum dicunt debere illam conuersionem esse necessario amorem Dei verum super omnia, ita Capreolus 2. *d.* 40. *art.* 3. ad argumenta Soto *libro secundo, de iustitia quæst* 3. *artic.* 2. & Nauar. *capite septimo, num.* 11. *& cap. quando num.* 47. & verè videtur sensus D. Thomæ, quia vult istam conuersionem esse dispositionem sufficiētem. Ratio esse potest, quia nullum præceptum, nisi charitatis, obligat hominem vt conuertatur in Deum per se: hoc autem præceptum cum affirmatiuum sit, & non obliget pro semper, nunquam videtur melius obligare, quam in primo opere, nam illo transacto non erit maior ratio de vno tempore, quam de alio, vsque ad extremum vitæ periculum. Est autem absurdum tanti præcepti obligationem eiicere in vltimum vitæ terminum: ergo. Confirmatur, quia ordo naturæ postulat, vt cum homo inchoat vitam rationalem, incipiat à cognitione vltimi finis, nam ex ea pendet bona institutio vitæ. Sed huic sententiæ contradicunt reliqui Thomistæ, & reliqui omnes Theologi, quia non est credibile Deum obligasse hominem in prima illustratione rationis ad primum, & difficillimum præceptum statim exequen-

quendum. Confirmatur, quia cognitio Dei est homini valde difficilis, & non potest multa disciplina, & tempore comparari, & præcipue illis, qui educantur inter homines, qui veram fidem Dei non habent.

IV. 2. Interpretatio. Alij ergo dicunt illam volũtatem liberam debere esse conuersionem quandam in bonum honestum in communi, id est, propositum sequendi in omnibus, quod est rectum, quam dicunt conuersionem in confuso in Deum, ita Caietan. *citato articulo, & 1.2 q. 10 articulo quarto*, Victoria, *suprà* & fauet Diuus Thomas *q. 14. de veritate articulo 11. ad 1.* Probatur quia cogitatio de bono honesto in communi est facilis, & conuersio in illud obiectum est necessaria, vt cætera opera hominis procedant ex appetitu boni honesti, ad quod tandem homo refertur. Confirmatur: nam præcepta negatiua obligant hominem in primo instanti: ergo & aliquod affirmatiuum: ergo maxime hoc. Confirmatur secundo, quia in illo instanti proponitur homini lex naturalis per ipsum naturæ lumen: ergo tenetur tunc acceptare illam legem, atque adeo proponere in omnibus parere ill. legi.

V. Displicet præcedens interpretatio, & impugnatur. Hæc sententia non est mihi magis probabilis, quam præcedens, quod sic ostendo. Nam homo per se solum tenetur amare bona honesta particularia, hæc enim sunt per se necessaria ad rectitudinem operationum; ad amandum autem illa obiecta communia non tenetur per se nisi ob vnam ex duabus causis: prima ob necessitatem contritionis, nam huic coniunctum esse debet propositum honestè viuendi. Secunda, si homo deliberare velit, vel debeat de lege, seruanda in futurum, nam tunc tenetur proponere honestum sequi, præter has autem causas nulla est obligatio, quia præceptum operandi circa ista vniuersalia, & confusa neque scriptum est, neque sola naturali ratione sat. colligitur, quia præter dictos casus numquam illud est per se necessarium ad rectitudinem: nam in primo instanti vsus rationis certum est non esse necessarium eum actum propter priorem causam, quia neque tunc habet peccatum mortale, cuius contritionem habere teneatur: neque teneatur ad amorem Dei super omnia, vt est ostensum. Quod vero propter secundam causam teneatur, patet, quia statuere in communi de ratione vitæ in futurum instituendæ, est res magni consilij, & iudicij: ergo morale non est puerum in prima voluntate obligari ad talem electionem. Secundo, quia in eo primo actu non statim occurrit homini cogitatio de vita futura instituenda, vel de communi ratione boni honesti, quod expressè videtur docere Diuus Thomas, & ratio est, quia pueri in primis illis cogitationibus mouentur connaturaliter à sensibilibus: & ideo primum de his cogitant quæ primum etiam sensibus occurrunt: vel de his, in quibus in pueritia magis versati sunt. Videantur dicta supra *tract. 1. disp. 3. sectione 7.* quia in illo principio vsus rationis solum obligatur ad ea, quæ euidenter ratione naturali cognoscuntur. Dicunt, huiusmodi esse *honestum eligendum*, sed contra, quia non est huiusmodi *debere hominem tunc deliberare de seipso*, neque est aliquis, qui tunc illam obligationem senserit. Vnde confirmatur, nam si est tale præceptum, nullus est, qui non inuincibiliter ignoret illud in illo instanti: cum neque in eius mentem veniat, neque aliquid facere possit vt illud cognoscat: superfluum ergo est tale præceptum.

VI. Ad primam rationem istorum respõdeo, licet sit facile cogitare de bono honesto, tamen difficillimum est, vt de eo sit prima cogitatio cum homo ab aliis sensibilibus moueatur. Respõdeo secundo illam conuersionem ad bonum in communi non esse necessariam, vt sequentia opera sint honesta: nam quodcumque obiectum potest homo amare propter determinatam rationẽ honesti temperantiæ, vel iustitiæ, licet nullum habuerit actum circa honestum in communi. Ad 1. probat. inn. 4. Ad primam confirmationem, primò non est par ratio: nam præcepta affirmatiua non obligant semper, sicut negatiua. Secundo dico fieri posse vt aliquid affirmatiuum obliget, sed non illud generale, sed particulare aliquod, v.g. misericordiæ, vel temperantiæ. Ad secundam confirmationem respondeo primo: in illo instanti non proponi talem legem. Secundo cum proponitur lex, non tenetur homo statim illam exequi, sed suo tempore. Negandum tamen non est huic, & superiori sententiæ, debere hominem non differre istam conuersionem, vel deliberationem vsque ad finem vitæ, neque per multum tempus, quia amor Dei est Deo valde debitus, & tota ista deliberatio humano modo necessaria est ad rectitudinem vitæ: quando autem primum incipiat obligare, non potest certa ratione definiri, videtur tamẽ mihi numquam hominem sic obligare donec aduertat, & cogitet de ista re, & aliquo modo sentiat istam obligationem, & tunc non in eodem instanti, sed intra aliquod breue tempus, quod moraliter & prudenter describendum est.

VII. 3 Interpretatio nõ faciens ad rē. Tertius modus explicandi præceptum D. Thomæ, est teneri hominem in sua perfecta deliberatione aduertere, an id quod eligit honestum sit, vel turpe, & eligere honestum, & hanc vocant implicitam conuersionem in Deum. Hęc sententia in re verum dicit, quia semper tenetur homo, cum libere operatur, non peccare, & consequenter honestum sequi: tamen est omnino præter sententiam D. Thom. quia illa obligatio non oritur ex singulari præcepto conuertendi se ad Deum, sed ex generali obligatione operandi honestè, si operatur, & prædicta sententia nihil refert ad pręsentem quæstionem. Et hactenus de prima parte ex his ad secundam partem, & quæstionem propositam, sit.

VIII. 1. Propositio pro altera quæstionis parte propositā n. 2. Prima propositio. Posse hominem tam venialiter peccare, quam mortaliter pro sua libertate. Primo, quia allato illo præcepto nulla est ratio necessaria ordinis inter hæc peccata, & primum obiectum, quod occurrit, potest esse leuis materia; ergo si homo circa illud peccet venialiter peccabit. Dicunt quidam illum primum actum semper procedere in virtute prioris actus naturalis, quo voluit homo esse felix, & ideo si in illo primo actu libero eligat materiam turpem, etiam leuem, virtute vult habere felicitatem, sequendo quod prauum est, quod est velle constituere vltimum finem in illo obiecto. Sed hoc falsum est, quia neque talis actus prior præcedit, in cuius virtute alius subsequatur, vt *sect. 1.* dixi: neque si præcessisset, id sufficeret ad peccatum mortale, alias omnia peccata venialia essent mortalia, quia in omnibus virtute continetur appetitus felicitatis: non ergo id intendit homo peccando venialiter, sed solum vult aliquid pertinens ad communem felicitatem formalem, id est ad bonum. Confirmatur, quia nullus constituit vltimum finem in obiecto venialis peccati; nisi vel id expresse ve it, vel ideo transgrediatur aliquod pręceptum graue: neutrum autẽ contingit in proposito. Secũdo probatur, nam primum opus, quod

hom-

homo elicit, quando est in statu primæ deliberationis, posset esse indeliberatus motus, atque adeo veniale peccatum: quod argumentum etiam procedit posito præcepto, quod D. Thomas inducit. Et vrgeri potest primo, quia illud potest inuincibiliter ignorari. Secundo cum illius præcepti executio tempus requirat, vt omnes concedunt, non est necessarium summam diligentiam adhibere: quare si interdum verba otiosa diceret, non propterea mortaliter peccaret, neque probabiliter loquitur Caietanus *supra*, qui oppositum sentit: nullum enim est, licet leuissimum, præceptum, in cuius executione non possit aliqua leuis negligentia intercedere. Tandem posito illo præcepto, & obseruatione eius non videtur necessarium hominem statim iustificari, quia potest homo aliquo actu, saltem breui tempore honestè operari ex cognitione naturali, ad quam non necesse est statim sequi iustificationem, vt suo loco dicemus: ergo post illam.

IX. 2. Propositio. Secunda propositio. Frequentius contingit hominem prius venialiter, quam mortaliter peccare: patet, & quia potestatem habet vtroque modo peccandi, & facilius est venialiter peccare: tum quia minus requiritur deliberatio, & homo in principio vsus rationis quacumque cupiditate, vel affectione facilè mouetur; tum etiam, quia obiecta, quæ illo tempore occurrunt, frequentius sunt leuiora: ergo facillime poterit venialiter peccare circa illa.

X. 3. Propositio vnde constet. Tertia propositio. Peccatum veniale potest esse simul cum solo originali, hæc sequitur ex dictis. Sed restat, vt respondeamus ad rationem D. Thomæ *num. 1.* positam. Respondeo ergo primo, eos, qui in peccato sunt originali, si gratiam non consequantur, non posse esse multo tempore sine peccato mortali, & ideo ferè numquam moraliter contingere adultum mori cum originali sine mortali, & ad hunc modum loquitur Innocentius III. *in cap. maiores, de Baptismo.* Respondeo secundo, eum qui in eo etiam statu habet peccatum originale, si in periculo mortis constituatur, iam tunc teneri se ad Deum conuertere, & ad gratiam præparare, propter mortis articulum: quod si non faciat, iam tunc peccabit mortaliter, quæ solutio per se vera est, tamen posita ignorantia inuincibili, vel aliquo casu fortuito, non procedit. Respondeo tertio, posito isto casu ad diuinam spectare prouidentiam, vt nullus in eo statu moriatur. Respondeo quarto, forte potest quis mori in illo peccato veniali, & postea cum cæteris paruulis in limbum recipietur: vel perpetuo punietur leui aliqua pœna pro peccato veniali, quia numquam satisfacit ex defectu gratiæ, iuxta diuersas sententias infra tractandas.

DISPVTATIO III.

De diuisione peccati, in omissionem, & commissionem.



IN præcedenti disputatione explicauimus id quod formale est, in peccato scilicet deordinationem eius, in hac vero quid sit materiale illius, nempe actus voluntatis D. Thomas 1. 2. *quæst. 71. art. 5. & 72. art. 6.* de hac etiam diuisione tractat.

SECTIO I.

Qualis sit ista diuisio, & quomodo differant ista membra.

PRima propositio. Sufficienter, & conuenienter diuiditur peccatum in remissionem & omissionem, ex communi sentētia. Et probatur, nam peccatum est transgressio diuinæ legis; dupliciter autem id contingere potest, scilicet operando aliquid contra rectam rationem, vel non operando, quod recta ratio dictat. Primus defectus vocatur commissio, secundus omissio, inter quæ nullum est aliud membrum, quia opponuntur quasi contradictoriè: habetur etiam passim in scriptura de commissionis peccato, & passim de omissione. Iacobi 4. *Scienti bonum facere & non facienti, peccatum est illi.* I. 1. Propositio.

Secunda propositio. Differunt propriè commissio, & omissio: cum commissio negatiuo præcepto, omissio affirmatiuo per se opponatur. Est D. Thomæ *suprà*, & omnium: & probatur, quia affirmatio per se opponitur negationi, & ideo cōmissio, quæ importat actum, opponitur prohibitioni negatiuæ, omissio vero, quæ per se consistit in non agere, per se opponitur affirmationi. Huic assertioni contradicit Gabr. 2. *d.* 41. vbi vult omnem omissionem esse cōtra præceptum negatiuum, quo tenetur quis non omittere: & eadem ratione commissionem contra præceptū affirmatiuum, quo tenetur cauere illud malum: sed de nomine disputat, omissio enim nullo modo dici potest contra negatiuū præceptum, quia omissio non prohibetur, nisi affirmando; quia duæ negationes affirmant: commissio vero quodammodo dici posset contra affirmatiuum, non absolutum, quo teneatur quis simpliciter operari, sed quasi conditionatum, & quod ex hypothesi obliget: nam cum aliquis vult operari circa talem materiam, facta hac hypothesi, tenetur rectè operari, & hoc modo qui orat sine attentione, peccatum omissionis committit; quia licet non teneatur orare, tenetur orare attente, si orat, licet etiam dici posset teneri ad non orandum illo modo. Vnde hæc omnia in idem redeunt. Sed modus loquendi S. Thomæ est optimus omnium: nam hæc duo præcipue intenduntur in qualibet virtute: sequi bonum, cui opponitur omissio, & fugere malum, cui opponitur commissio. II. 2. Propositio.

Tertia propositio, Differētia commissionis, & omissionis in moralibus, per se non est formalis neque essentialis, sed materialis tantum. ita D. Thomas *illo art.* 6. Non est autem sensus nullam omissionem & commissionem differre essentialiter; nam id plane falsum est, sed sensus est non id habere ex eo quod sunt omissio, & commissio; atque adeo posse interdum esse eiusdem speciei, cuius ratio est, quia formalis ratio peccati in inordinatione, & priuatione consistit: ergo si inordinatio & carētia rectitudinis sit eiusdem rationis, peccatum erit eiusdem rationis, licet in vno contingat esse actum positiuum, & non in alio. Potest autem id contingere (inquit D. Thom.) cum omissio, & commissio opponuntur eidem virtuti. Sed addendum est, secundum eādem rationem. Exemplum D. Thomæ est in peccato furti, & omissione restituendi, nam vtrumque opponitur rectitudini iustitiæ, & facit inæqualitatem eodem modo. Quod ideo addo, quia non satis est commissionem, & omissionem opponi eidem virtuti, vt sint eiusdem speciei, quod aperte III. 3. Propositio.

patet in odio Dei, & omissione amoris Dei, oportet ergo addere taliter esse contra eandem virtutem, vt eadem ratione rectitudinem eius destruant, & hoc vocauit Sanctus Thomas sub eodem motiuo.

IV. *Obiectio.* Sed contra, nam præceptum affirmatiuum, & negatiuum sunt regulæ specie differentes; ergo inordinationes contra illa, necessariò etiam differunt specie. Confirmatur primo, nam vitia extremè contraria eidem virtuti, differunt specie, vt dictum est: sed commissio, & omissio differunt tanquam vitia extremè opposita, nam omissio semper est defectus virtutis, commissio vero excessus vitij. Confirmatur secundo, nam omissio, & commissio differunt valde in ratione voluntatis, commissio enim directe voluntaria est, omissio vero indirecte. Confirmatur tertio, quia in naturalibus carere perfectione debita, & habere aliquid contra naturam differunt specie, etiam in ratione materiali: ergo similiter, &c.

V. *Responsio quorumdā ad obiectionem.* Ad primum respondet D. Thomas *art. illo 6. ad 2. & ibi* Caietanus, negando consequentiam, quia peccatum non sumit speciem ex præcepto, cui est contrarium, quia id pertinet ad auersionem, sed ex obiecto ad quod est conuersio, sed hæc solutio, vt statim apparebit, procedit de specie positiua peccati, quæ sumitur ex obiecto, potius quam de specie malitiæ. Dico ergo istam præceptorum diuersitatem non semper arguere distinctionem specificam, quia affirmatiuum, & negatiuum præceptum possunt per se, & proxime referri ad cōseruandam eandem rectitudinem rationis, & virtutis, vt patet de præcepto non furandi, & restituendi. Ad primam confirmationem respondeo negando antecedens, nam peccatum cōmissionis interdū esse potest per defectum, vt sine attentione orare, & propter hanc causam, qui sine attentione orat, & recitat horas canonicas non committit duo peccata, commissionis, & omissionis, sed vnicum habens vnam malitiam; quia hæc eiusdem rationis est in illa commissione, & omissione: e contra vero, dicit D. Thomas, peccatum omissionis potest esse per excessum, & ponit exemplum in eo qui intemperate comedit die ieiunij, sed forte ibi non est commissio, quia præceptum negatiuum est, propriè loquendo: exemplum forte esse potest, si quis ex appetitu delectabilium, vel odio insuauium, non comederet necessaria saluti, esset omissio per excessum contra temperantiam, & esset per nimium appetitum delectabilium. Ad secundam respondeo, antecedens non esse vniuersaliter verum, vt statim patebit, licet differentia indirectè, vel directe *voluntarij* non semper efficiat diuersitatem specificam in malitia morali.

VI. Ad tertiam. Peccatum commissionis, & omissionis quodammodo etiam differunt ex parte eius, quod est materiale in peccato: nam commissio pro materiali semper requirit actum positiuum: omissio vero non item. Hoc patet ex dictis, quia prohibitioni actus, ipse actus est, qui opponitur: at vero præceptioni actus per se satis opponitur carentia actus. Sed est aduertendum circa priorem partem Dionysium Cistercien. vt refert Almaynus *tractatu 2. capite 10.* negare commissionem semper includere actum, quia contingit aliquem peccare contra præceptum negatiuum solo conatu: conatus autem est quid distinctum ab actu: nam actus procedit à conatu: sed hoc intelligi nullo modo potest, nisi fortè loquatur de actu exteriori, nam in interiori non potest intelligi conatus voluntatis actualis sine aliquo actu, nam ille conatus saltem est aliquod desiderium, vel cupiditas agendi, alias nihil est. De secunda parte est maior difficultas sectione sequenti separatim tractanda.

SECTIO II.

Vtrum de essentia omissionis sit aliquis actus positiuus.

Prima sententia affirmat quod sit de eius essentia: quatenus omissio peccatum quoddam est. Eam tenet Alensis *2. p. quæstione 130. membro 2. & 10.* & Diuus Thomas *2. d. 41. quæst. 3.* & Capreolus *d. 35.* Adam. *in 4. quæst. 3.* Henric. *quodlibeto 12. quæstione 14.* Fundamentum est, quia omissio vt peccatum, debet esse voluntaria: non potest autem esse volita nisi per actum. Secundo, quia in peccato omissionis reperitur non tantum auersio à Deo, sed etiam conuersio ad creaturas: cuius signum est, quia punitur nō tantum pœna damni, sed etiam pœna sensus: sed non potest intelligi conuersio ad creaturam sine actu: ergo, &c. Tertio quando quis omittit, vel cogitat de re, quam omittit, vel non cogitat: si primum, impossibile est, quia habet actum volendi: si secundum, non peccat. Dices, poterit culpabiliter non cogitare: sed contra, nam de hoc ipso non cogitare reddit idem argumentum: & ita vel sistendum erit in aliquo actu, vel nō poterit esse peccatum. Quarto, quia sine actu non potest esse meritum: ergo neque demeritum. I. *1. Sententia affirm.*

Secunda sententia est contraria, quæ affirmat, posse esse peccatum omissionis sine actu. ita Durand. *2 d. 35. quæst. 2* Carthusianus *quæst. 7.* Argent. *d. 76. quæst. 1 artic. 1.* Gabr. *2. d. 41.* Maior *2. quæstione 2.* Adrian. *in materia de Eucharistia quæst. 3. ad 7.* Almain. *tractatu 1. cap. 6.* Fundamentum est supra insinuatum, quia peccatum omissionis tantum est *libere non agere, quod quis tenetur*, sed hoc non requirit actum; quia & liberum, & voluntarium non semper requirit actum, vt supra ostensum est. Secundo, nam vel iste actus requiritur, vt sit causa omissionis, vel vt per illū sit volita ipsa omissio: non primum, quia nō opportet esse aliquam causam omissionis positiuam, cum ipsa sit priuatio: neque secundum, quia ad non operandum non est necessaria voluntas non faciendi, sed satis est non velle facere. Quod optime patet in his omissionibus quæ non sunt peccata, quæ etiam possunt esse voluntariæ sine actu. Tertiò, quia etiam si quis cogitet de præcepto, potest pro libertate sua suspendere actum, quia illi liberum est velle, vel nolle: ergo neq; velle, neque nolle, & ratione huius suspensionis omittere, & peccabit. Tertia sententia est quam D. Thomas initio præced. sectionis citatus, videtur docere, & recte intellecta mihi placet. II. *2. Sententia opposita.*

Prima propositio. Peccatum omissionis committi posse per actum positiuum, idque duobus modis, primo directe, volendo omittere quod quis facere tenetur: secundo indirecte, idque variis modis iuxta diuersos modos voluntatis suo loco positos: duo tamen præcipuè notandi sunt. Primus est, quando quis vult hic, & nunc aliquid facere, incōposibile actioni præceptæ, aduertendo præceptum, & incompatibilitatem, vel vincibiliter ignorando: alter modus est, quando aliquis hic, & nunc vult aliquid facere quod moraliter est futurum impedimentum ad exercendam actionem præceptam, etiam in præuidēdo: in his autem casibus actus ille non censetur peccatum commissionis, quia non est per se prohibitus III. *1. Propositio.*

bitus per negatiuum præceptum, sed consecutione quadam per affirmatiuum.

IV. 2. Propositio. Secunda propositio. Peccatum omissionis potest esse peccatum etiam consummatum sine actu exteriori. Est per se nota, vt si quis velit non audire sacrum, nihil tamen contrarium agere illi.

V. 3. Propositio. Tertia propositio. Positiuus & interior actus voluntatis, non est de essentia peccati omissionis: hoc probant rationes secundæ sententiæ. Confirmatur, nam si per possibile, vel impossibile aliquis non faciat, quod tenetur, hoc ipso peccat supposita cognitione, & aduertentia humana, nam hoc ipso discordat à sua regula, & repugnat rationi, & voluntati diuinæ: non solum autem est moraliter malum repugnare voluntati diuinæ formaliter & positiue, sed etiam, interpretatiue ac priuatiue.

VI. 4. Propositio tripartita. Quarta propositio est. Peccatum omissionis physice fieri posse sine actu interiori voluntatis, & fortè interdum fieri, licet moraliter loquendo, fere numquam ita accidat, hoc modo intelligenda est doctrina D. Thomæ *supra*, licet Caietanus velit istam impotētiam esse omnino physicam. Sed probatur primo, quia nihil est, quod necessitet physice voluntatē ad efficiendum aliquem actum, etiamsi intellectus consideret, potest ergo suspendere actum. Dices: Ista suspensio actus, vt sit peccatum, debet esse ex proposito voluntatis etiā humano modo. Respondeo non esse opus, vt sit humano modo, esse directa intentione, & positiuo actu amatam, sed satis esse hominem ex certa scientia non operari: sicut cum homo deliberate vult, non prius vult velle, sed volēdo obiectum vult velle: ita in proposito non volendo, virtute vult non velle. Confirmatur, nam proposito obiecto futuro, v. g. facere hoc crastina die, nunc suspendo omnem actum, neque volo, neque nolo: ergo idem possum facere de obiecto præsenti.

VII. Vltima assertionis pars, quæ communis etiam est, probatur, quia si quis aduertat obligationem pręcepti imminere, vix potest, moraliter loquendo, non habere aliquem actum circa rem sic præceptam, quia tale obiectum, & mouet voluntatem, & est res, quæ valde ad ipsam pertinet, ergo moraliter non fit per meram negationem, & tota illa suspensio actus in quacumque materia est moraliter difficillima: si autem quis non aduertat tunc, vt omissio sit culpabilis, necesse est illam inaduertentiam esse culpabilem, atque adeo voluntariam, & de ea procedit eadem ratio, vnde tandem sistemus in aliquo actu, quo vel directe, vel indirecte fuerit volita ipsa omissio. Vnde etiam colligitur omissionem exteriorem non semper requirere actum interiorem concomitantem, in quo etiam differt à commissione.

VIII. Ad argumenta primę sententiæ respondeo, ad primum negando volūtarium requirere actum. Ad secundum respondetur voluntatem peccando, auertere se tantum interpretatiue, & similiter se conuertere, & ideo talem auersionem, vel conuersionem non semper requirere actum positiuum, sed satis est virtualis volūtas, qua dum quis omittit, virtualiter vult, vel se ipsum, vel aliquid aliud plus quam Deum: vnde pœna sensus merito tribui potest sine actu positiuo, quia hæc non respondet actui ratione differentiæ positiuæ, quam habet in ordine ad obiectum, sed ratione malitiæ moralis, quam ex eodem obiecto, vel circumstantiis habet, hæc autem malitia moralis manet in omissione pura, licet non maneat actus vt ex se patet. Ad tertium respondetur ex dictis, etiam si quis cogitet de obligatione sua simpliciter posse non efficere actum, licet id sit difficile, & ideo moraliter raro, vel numquam contingat, vt supra etiam in conclusionibus explicuimus. Ad quartum respondet D. Thomas negando consequentiam, quia plura requiruntur ad bonum, quam ad malum. Ratio differentiæ est, quia bonum, quod ad meritum supponitur, non consistit in priuatione, sicut malum potest consistere. Petes quare hoc dicatur peccatum actuale, si in actu non consistit. Respondeo, quia eius malitia non consistit in aliqua priuatione veluti habituali per alium actum contrarium, sed in priuatione actus debiti, quæ etiam voluntaria actu est, vel virtute, & per hæc satis patet ad argumenta prioris sententiæ. Ad argumenta secundæ sententiæ respondeo solum probare potestatem physicam, non moralem.

SECTIO III.

Vtrum actus, qui fit eo tempore, quo omittitur præceptum, & est incompossibilis actui præcepto, sit peccatum.

Prima sententia affirmat huiusmodi actum semper esse peccatum. Ita Capreolus 2. *d.* 35. Fundamentum est, quia tali actui semper defuit circunstantia temporis, fauet D. Thom. *quæst.* 2. *de malo ar.* 1. *ad* 7. vbi inquit, etiam laudare Deum, eo tempore, quo aliud est præceptum, esse malum. Secunda sententia absolute negat illum actum ratione illius circunstantiæ esse malum, si alias ipse bonus sit ex suo genere. ita Durandus *d. illa* 35. *q.* 2. Fundamentum est, quia talis actus, neq; est per se malus, neque eo tempore prohibitus, nullum enim est pręceptum, quo studium, v. g. in die festo prohibitum sit. Sed distinctione breuiter vtendum est, nam voluntas omittentis dupliciter potest ferri in actum illum incompossibilem actui præcepto: primo, quia antecedenter eligitur, ita vt voluntas id faciendi sit causa, & ratio omittendi præceptum: secundo quasi concomitanter, vel consequenter, vt cum quis iam deliberauerit omittere, & ideo vult hoc, vel illud efficere. I. *Variæ sententiæ, & earum motiua.* *Autoris distinctio pro decisione.*

Prima propositio. Ille actus, qui est causa omissionis, ipse peccatum est. Est communis, & probatur, quia omnis actus liber, qui est causa peccati, est peccatum, vt patet, nam ideo consulere peccatum, est peccatum, & idem est in alijs. Ratio vero est, quia agere peccatum libere, formaliter loquendo, est peccatum, sed id, quod est causa peccati, vere agit peccatum. Ergo. Confirmatur, nam ille actus virtute est contra præceptum affirmatiuum: qui enim præcipit hîc, & nunc aliquid fieri, virtute præcipit, vt non fiant illæ actiones, quæ eo tempore incompossibiles esse possunt cum obseruantia illius præcepti. II. *1. Propositio.*

Sed quæres, quodnam peccatum sit ille actus, & quamnam malitiam habeat. Respondeo primo illum contrahere malitiam omissionis, & sub hac ratione esse vnum peccatum specie, & numero cum omissione. Hoc patet, quia in illo actu continetur formalis, vel virtualis voluntas omittendi: ergo vt sic, habet idem obiectum cum omissione, atque adeo eandem malitiam, & deformitatem repugnantem eidem præcepto: est ergo idem peccatum, etiam in specie, quia habet inordinationem eiusdem speciei; & numeri, quia talis actus, & omissio tunc fiunt, & appetuntur per modum vnius, & hac ratione habent eandem numero deformitatem, III.

 quā

qua ratione actus ille, vt sic posset dici peccatum omissionis, quia omissioni non repugnat includere aliquem actum Secundo. Certum est illum actum, si alias ex obiecto sit malus, vel contrarius virtuti, retinere propriam malitiam, vt si quis furetur tempore quo tenetur audire sacrum.

IV. Difficultas vero est quando actus ille videtur bonus ex obiecto, vel indifferens, vt actus studii, an habeat aliam malitiam distinctam à malitia omissionis. Ad quam solet sub distinctione responderi, nam si quis aduertit se hoc tempore omittere, & ex nimio affectu ad illud opus, velit nihilominus illud exercere, & sic omittere: tunc actus ille habet malitiam specie distinctam, quia vere est contra rectitudinem propriæ virtutis, & quia constituit vltimum finem in illo obiecto. Si vero non aduertit & ex negligentia quadam sequatur omissio, tunc dicunt non habere actum illum malitiam præter malitiam omissionis, quia nō procedit omissio ex inordinato affectu ad illud opus. Cuius distinctionis prima pars consentanea est his, quæ supra diximus in materia de malitia, & de peccato veniali. Sed in secunda parte videtur esse nonnulla difficultas, quia vel illa omissio ex negligentia, oritur ex ipso opere, & ex nimio conatu, & affectu, & tunc iam ille actus est per se malus in propria specie, quia indebite fit. Vel non est actus ille causa negligentiæ, vel inaduertentiæ, sed accidit hominem dum hæc operatur, negligere alium, & tunc neque actus ille peccatum erit, sed concomitanter se habebit, quia non est causa. Confirmatur, quia si ille actus in propria specie esset bonus, & virtutis, numquam esset causa malæ omissionis: ergo semper præintelligitur in illo prior alia malitia. Respondeo argumentum concludere, quod actus ille quandocumque est causa omissionis præter malitiam omissionis habere aliam inordinationem in propria specie, quia reuera caret alia honestate, quam habere deberet, tamen illa inordinatio non semper est per se grauis, neque mortalis, nisi sit priori modo amatus ille actus per modum vltimi finis.

V. *2. Propositio.* Secunda propositio. Quādo actus qui fit tempore omissionis non est causa omissionis, sed concomitanter tantum se habet, nullum est peccatum. Est communis sententia, & patet, quia illa actio non est causa, neq; occasio peccandi, vt suppono, & probatur, quia eius obiectum bonū est, & ex vi omissionis nullam habet circunstantiam malam: ergo. Probatur minor, nam maxime haberet circunstantiam temporis: sed hæc non est necessaria remota obligatione præcepti extrinseci, & illud tempus est conueniens ad illam actionem, præceptum autem non reddit illud tempus ad actionem incōmodum, nisi quatenus actio illa potest esse occasio hoc tempore non obediendi præcepto: sed posito illo casu iam non est occasio: ergo. Confirmatur primo, nam contingere potest illum actum esse sub præcepto, vt si quis vouisset studere toto illo tempore, quo manet domi, & iam decreuisset non exire è domo, tunc ratione voti teneretur illud facere: ergo signum est illud non esse peccatum. Confirmatur secundo, quia in huiusmodi casu licitum est consulere homini illam actionem: dices id esse, quia licet consulere minus malum. Contra est, quia non solum licet consulere, sed cooperari etiam cum illo, vt studere, vel argumentari, vel ludere.

VI. Sed contra. Nam ille actus est tūc virtute prohibitus, vt diximus: ergo quomodocumq; tunc illum faciat, facit contra præceptum. Secundo, actus ille de se est incompossibilis actui præcepto: ergo ex vi eius sequitur omissio: ergo semper est causa eius: neque videtur referre, quod simul sequatur ex alia causa, scilicet voluntate omittendi. Nam, vt aliquid sit peccatum, non est necesse, vt solum illud causet peccatum, neque quod peccatum fieret, etiam illo non posito, vt si quis sciret fore vt alter furetur hanc, vel illam rem sine concursu eius: nihilominus ipse peccat si illum adiuuet. Tertio, quia alias sequeretur non peccare sacerdotem, qui cum decreuerit non dicere officium, proiicit breuiarium in mare: neque illum, qui cum decreuerit non seruare votum castitatis, contrahit matrimonium: neq; etiam illum, qui cum propositum habeat non restituendi, distrahit bona illa.

Ad primum respondeo illum actum eo tempore non exerceri prout est prohibitus, quia solum virtute prohibetur, vt potest esse occasio omittendi. Ad secundum nego actum illum illo modo concurrere ad omissionem, & ad argumentum fateor necessarium esse, posito illo actu, omittere, tamen id non satis est, vt actus sit causa omissionis, sed necessarium præterea est, vt hîc, & nunc, sequatur omissio, ex eo quod actus ille exercetur; vnde aduerte, vt aliquis actus sit causa omissionis, non satis esse actum illum de se esse sufficientem ad efficiendum illum effectum, sed necessarium præterea esse non supponere effectum iam productum, hoc enim necessarium est in omni causa, quæ actu debet influere; in proposito autem illa omissio iam erat facta moraliter, & ideo formaliter non censetur manare ab illo actu: quare non est simile de aliis exemplis. Ex hoc tamen inferri videtur, vt actus iste concomitans omissionem, non sit peccatum, necessarium esse præcedere voluntatem formalem, & expressam omittēdi, quia vbi non est hæc voluntas, actus, moraliter loquendo, semper est causa indirecta, nam omnis effectus refertur in aliquam causam, vnde quando non habet causam directam, refertur in indirectā, & præterea quia cum non habet aliquis illam voluntatem expressam, non potest moraliter vere iudicare omissionem iam esse factam. Ad tertium respondetur negando consequentiam. Et ratio in primis est, quia ille in eo casu adimit sibi potestatem adimplendi præceptum, etiamsi in futuro tempore propositum mutet, studium vero non est huiusmodi. Dices ergo saltem, si quis dormiret eo tempore, peccaret, quia adimit sibi potestatem mutandi volūtatem, & ideo videtur noua culpa. Respondeo, transeat hoc. Vnde infero quod si actus concomitans talis sit, vt per se possit conferre ad perseuerandum in malo proposito, atque adeo magis impedire hominem ne impleat præceptum, ex hac parte poterit actus habere aliquam malitiam. Secundo respondeo, si quis deliberate decreuit omittere, & moraliter non est verisimile illum mutaturum voluntatem, non cēsetur sibi adimere potestatem non peccandi, ratione somni. Idem fere est dicendum ad alia duo exempla: quæ non procedunt, quia illi actus sunt per se mali, & directe contra ipsum præceptum. VII.

SECTIO IV.

Quo tempore censeatur quis peccare peccato omissionis.

Difficultas huius quæstionis versatur in ea omissione, quæ non est actus voluntatis, eo tempo- I.

1. Sententia improbatur. tempore, quo præceptum vrget: de qua est prima sententia, quæ affirmat posse illam esse peccatum, licet neque eo tempore, quo præceptum obligat, volita sit, neque interior culpa præcesserit. ita Marsil. *in 2. quæst.* 21. sed est sententia improbabilis, nam impossibile est eum qui se somno committit in gratia, & sine peccato mortali dum actu dormit, amittere gratiam, & peccare mortaliter: quia non habet libertatem, neque vsum rationis, alias amens & puer ante vsum rationis posset amittere gratiam: impossibile ergo est, vt omissio illa sit peccatum, nisi ratione præcedentis voluntatis: & ratio est, quia nullum est peccatum, nisi sit liberum: ergo vel voluntate præsenti, vel voluntate præterita: ergo debuit præcedere interior culpa.

II. 2 Sententia proponitur. Secunda sententia est, quæ vult totum hoc peccatum omissionis committi, cum aliquis dat sufficientem causam omissionis, postmodum vero tempore præcepti nullum esse peccatum, ita Alens. 2. *p. quæst.* 130. *memb.* 6. Gabr. 2. *d.* 45. *dub.* 3 *ad* 7. Fundamentum est, quia omne peccatum sequitur voluntatem.

III. 3. Sententia. Tertia sententia dicit tunc omissionem imputari ad peccatum, & culpam, quando adest tempus implendi præceptum, est D. Thomæ. 2. 2. *q.* 79. *art.* 3. *ad* 3. & ratio esse potest, quia peccatum consistit in transgressione præcepti: hæc autem obligatio solum est eo tempore, quo præceptum obligat. Confirmatur à signo, nam si illa causa omissionis esset somnus, vel ebrietas, & casu ille excitaretur, vel ad se rediret, & impleret præceptum, reuera non omisisset: atque si tali omissioni esset imposita pœna excommunicationis, vel irregularitatis, non illam incurreret. vide Caietanum 2. 2. *quæst.* 150. *art.* 4. sed forte dissensio est de nomine.

IV. Obseruatio pro decisione. Aduertendum est in omissione, sicut in commissione duo esse consideranda, interiorem culpam, quæ in voluntate ipsa est, & exteriorem omissionem, quæ in carentia actus præcepti consistit. 1. Propositio. Prima propositio. Culpa, & peccatum interius committitur, cum quis volũtarie dat causam futuræ omissionis. Est certa, quia omnis culpa formaliter est in voluntate. Confirmatur, nam qui directe vult omittere, tunc committit culpam quando habet illam voluntatem: ergo idem est quando vult indirecte. Idem patet ex his, quæ diximus de futuro euentu quomodo aggrauet malitiam voluntatis.

V. 2. Propositio. Secunda propositio. Exterior omissio tũc intelligitur fieri cum occurrit tempus præcepti, & licet nullam mortalem malitiam addat, ipsa tamen peccatũ proprie dici potest. Probantur singula, quia omissio exterior tunc fit, quando fit exterior actus prohibitus. Secunda vero pars, scilicet illam omissionem non addere malitiam mortalem, patet, quia suppono voluntatem neque mutari, neque augeri. Vltima vero pars patet, quia vt actio exterior sit mala, satis est quod procedat à mala voluntate: ergo idem erit de omissione. Confirmatur, nam cum procedit à voluntate directa, est peccatum non propter malitiam, quam inde habeat, sed propter voluntatem: ergo similiter, &c. & hoc etiam probant rationes D. Thomæ.

VI. Ex his colligitur mensuram huius peccati omissionis sumendam esse ex culpa interiori quæ præcessit: nam si illa fuit venialis, & omissio talis erit: si mortalis, etiam mortalis erit omissio. Ratio est, quia tota illa malitia omissionis est à præcedenti volitione. Aduertendum vero est in illa præcedẽti voluntate esse distinguendas duas rationes, vel malitias, vnam quam habet ex proprio obiecto intemperantiæ si sit ebrietas, aliam, quam habet vt causa omissionis: omisso ergo, quæ subsequitur, denominatur, & mensuratur ex posteriori malitia, non ex priori, vnde contingere potest priorem malitiam esse mortalem, & tamen omissionem esse venialem, propter leuem negligentiam, vel culpam in præuidenda omissione futura.

Sed quæres an possit contingere voluntatem, quæ est causa omissionis vt sic, esse culpam, & tamen omissionem postea sequutam nullo modo esse peccatum. Nam videtur posse accidere si aliquem antequam sequatur omissio, pœniteat prioris culpæ, & causæ datæ, tamen non possit impedire effectum, nam tunc omissio sequens est simpliciter inuoluntaria: ergo. Confirmatur, quia alias contingere posset eum qui est in gratia, dum est in gratia, peccare mortaliter peccato exteriori, quod videtur inconueniens. Item sequitur aliquando teneri hominem ad efficiendum actum illum exteriorem, qui est peccatum, vt si quis voluntarie incidit in morbum, ex quo sequitur culpabilis omissio postea dum iam ægrotat, & recte facit, & debet omittere. In contrarium vero est, quantumuis illum hominem pœniteat postea, propter illum actum iuste punitur, & manet irregularis; ergo ille actus exterior habet rationem peccati; præterea in simili quæstione actus commissionis vere peccatum est, vt homicidium; ergo, &c. VII.

Dico breuiter vtrumque modum loquendi esse probabilem, priorem videtur sequi Soto 4. *d.* 12. *qu.* 1. *art.* 7. & dicendum esset pœnam non solum esse impositam actioni exteriori, quia peccatum est, tunc cum fit, sed quia per se culpabilis est, & causam habet prauam voluntatem, licet per accidens contingeret non esse peccatum propter mutationem voluntatis: sed forte magis proprie illa peccata dicerentur, quia procedunt à causa libera, & deficiente quatenus tenetur illa euitare: neque refert voluntas subsequens, quia illa non est principium omissionis, quę sequitur, sed alia prior, quæ præcessit: actio autem exterior, vel omissio denominatur peccatum à voluntate à qua procedit, vnde simul eadem omissio, & est volita, vt effectus à voluntate, quæ est causa eius, & est nolita per modum obiecti, & prima voluntas est *volo*, secunda est *nollem* sequi effectum. Ad confirmationem respondeo illam omissionem habere duplicem respectum, alterum ad præcedentem volũtatem prauam, cuius est effectus, alterum ad pręsentes circunstantias, & voluntatem, & vt sic, recipit denominationes diuersas, neque est inconueniens eundem actum exteriorem denominari bonum, & malum à diuersis voluntatibus. VIII.

Sed occurrit hoc loco alia difficultas: nam sequitur eum qui voluntarie incidit in morbũ, ex quo euidẽter fiat, vt omittat executionem multarum actionum sub præcepto, vt ieiunandi, audiendi sacrum, &c. in illo priori actu incurrere malitias omniũ illarum omissionum, quod videtur durissimum, & sequela patet, quia tũc ponit sufficientem causam. Et habet difficultas locum in pręceptis positiuis. Quidam dicunt nunquam illum incurrere hanc malitiam. Ratio eorum est, quia ista præcepta positiua non obligant omnes, sed potentes illa exequi: non tenetur autem aliquis tueri sanitatẽ, vt possit obligari his præceptis, & postea peccare si non impleat. Sed non videtur verisimiliter dictum, primo, quia sequitur eum, qui ista directa intentione procurat morbum, vt deobligaretur ab agendo, contra illa non peccare quod aperte IX.

est

est falsum. Secundo sequitur eum, qui in ebrietate tanquam in causa vult istas omissiones, nũquam incurrere istas malitias, quia præcepta non obligant, nisi eos qui possunt ratione vti: ergo non tenebitur quis conseruare vsum rationis, vt obligetur. Tertio, quia præcepta omnes obligant, licet aliqui excusentur, vnde cum ille hîc non excusetur, videtur virtute agere contra obligationem ipsam, quod est peccare. Alii dicunt tunc aliquem incurrere culpam, cum directe præuidet, & intendit illas omissiones, propter rationem factam, non tamen si non præuideat. Sed neque hoc secundum videtur consequẽter dictum, nam in moralibus voluntarium indirectum æquiualet directo.

X. Quocirca dico breuiter, eas omissiones esse malas, si aliquo modo voluntariæ sint: quæ est expressa sententia D. Thomæ 1. 2. *quæstion.* 77. *artic.* 7. *ad* 7. Addo tamen esse prudenter considerandum moraliter, quia vt istæ omissiones sint voluntariæ indirectæ, oportet non solum esse præuisas, sed esse tales, vt præceptum obliget ad vitandam ægritudinem ne illæ sequantur: præcepta autem positiua ad hoc non obligant, nisi quando omissiones proxime, & veluti eodem tempore, moraliter loquendo, sequantur. Ex quo etiam efficitur, vt quando istæ omissiones non sunt directe intentæ, neque præuisæ, raro imputentur ad culpam, quia præcepta ista positiua non cum tanto rigore obligant, vt propterea teneatur quis cum tanto rigore præcauere illa omnia quæ possunt impedire eorum executionem.

SECTIO V.

De grauitate omissionis, vnde sit sumenda.

I. 1. Propositio. IN hac re eædem omninò regulæ seruãdæ sunt, quæ de peccato in genere supra *disput.* 1. *section.* 2. sunt positæ. Prima propositio. Specifica grauitas, & essentialis istius peccati ex obiecto est consideranda, seu ex materia circa quam versatur: hoc constat, quia hoc generale est in omni peccato. Et explicatur, nam directa voluntas non faciendi quod præceptum est, ex re volita habet specificam malitiam, & maiorem, vel minorem in illa specie: ergo, &c.

II. 2. Propositio. Secunda propositio. Grauitas huius malitiæ optime consideratur ex actu, quo omissio priuat, illa enim omissio grauior erit cæteris paribus, quę opponitur meliori actui. Probatur, tum quia propria mater à, & veluti obiectum omissionis est virtus illa qua priuat, quia cũ hoc peccatum sit quasi pura priuatio, de se non potest habere proprium obiectum nisi ratione positiui, tum etiam, quia priuatio ex forma, qua priuat, mensuranda est, & ideo hac ratione supra diximus malitiam oppositam perfectiori virtuti de se esse maiorem.

III. Sed contra docuit Alm. 3. *moralium cap.* 26. & Adam. *in* 4. *quæst.* 6. & fundamentum est, quia si ex actu opposito pensandà esset grauitas omissionis, pura omissio de se non haberet certam malitiam, sed in infinitum maiorem, & minorem. Probatur, quia ille actus contrarius est in infinitum remissibilis, & illa omissio est minus mala, quàm quicunque actus positiuus, licet in infinitum remittatur: ergo, &c. Sed melius confirmari potest primo, quia melior est actus, qui est in consilio, quàm qui est in præcepto, nam ille potest esse actus heroicus, & tamẽ priuatio contraria non est magis mala. Confirmatur secundo. Nam grauius peccatum est non succurrere extreme indigenti, quam existenti in necessitate minori, & tamen illud primum videtur minus bonum. Ad argumentum eorum respondeo in primis falsum supponere, quia forte actus non est in infinitum remissibilis. Secundo, quidquid sit, ille actus in quacumque remissione habet certam perfectionem specificam, & essentialem, quæ reperitur in quocumq; actu quantumcumque remisso: ergo ponenda erit malitia puræ omissionis, vt sit specifica grauitas malitiæ. Ad primam confirmationem respondeo ex dictis, omnem malitiam debere habere rationem moralis priuationis, atque adeo debere esse carentiam bonitatis debitæ inesse, & ideo omissiones illarum bonitatum, quæ non sunt moraliter debitæ, non debent hoc loco numerari: supponit ergo conclusio posita omissionem esse malam, & de illa loquimur. Ad secundam confirmationem patebit responsio ex ijs, quæ infra latius à nobis dicenda erunt.

Tertia propositio. In grauitate omissionis consideranda etiam est obligatio, & vis præcepti, & legis præcipientis actus cui omnino opponitur. ita Almayn. *supra*: in quo sine causa improbatur à Thomistis, quia certum est esse grauius de se id omittere, quod à superiori distinctius præcipitur, quia est magis rationi dissonum. Confirmatur, nam licet ille actus de se non esset æque bonus, sicut alius, tamẽ eo ipso, quod à superiore sub maiori vinculo præcipitur, habet quandam maiorem rationem boni: ergo, &c. Idem præterea patet à simili in commissione. Nam aduertenda est differentia inter ea quæ naturali legi, & positiua præcipiuntur: in illis siquidem quo actus est de se in materia grauiori, eo præceptum naturale, quod in tali actu cadit, magis obligat: in præceptis autem positiuis non semper ita est: & præterea in omissionibus, quæ his præceptis opponuntur, præter materiæ qualitatem consideranda est vis, & modus obligationis præcepti. IV. 3. Propositio.

Quarta propositio. Etiam in omissionibus sunt considerandæ aliæ circunstantiæ, & ideo non omnes omissiones oppositæ eidem præcepto sunt æque graues, quod etiam aliqui Thomistæ sine causa negant. Et patet, quia ista omissio morale quid est, & vel formaliter, vel virtute includit actum voluntatis: potest ergo esse vel magis, vel minus voluntaria: & propter finem magis, vel minus malum, & sic de reliquis: ergo, &c. Ex quibus etiam colligitur in primis puram omissionem, cæteris paribus, esse minus peccatum, quam eam quæ est directe voluntaria positiue. V. 4. Propositio.

Definitur deinde ex dictis alia quæstio, quam D. Thomas hoc loco omittit, sed tractat. 2. 2. *quæst.* 79. *art.* 4. quod sit peccatum grauius omissio, an commissio? & respondet commissionem summam esse grauius peccatum, quam sit summa omissio, vt odium Dei, quam carentia amoris. Similiter respectu eiusdem virtutis, ex suo genere, etiam commissio est peior omissione, vt hæresis, carentia fidei, & sic de aliis, & ratio est, est, quia commissio opponitur quodammodo contrarie, & ideo inducit maiorem inordinationem virtutis; at vero in particulari loquendo de hac, vel illa omissione, & commissione, sæpe contingit omissionem esse grauiorem, vt per se constat. VI. Dubium aß fine resolu tur.

***

DISPV-

DISPVTATIO IV.

De peccato ex passione, ignorantia, & malitia.

SECTIO VNICA.

An peccatum recte diuidatur in hæc tria.



IN præcedētibus explicui ea, quæ pertinēt ad formale, & materiale peccati; hæc vero sectio præcipue necessaria est ad intelligendam grauitatem accidentalem eius, de qua Doctores *in 2. d. 22. & 43.* & D.Tho. 1.2. *quæst 76.77. & 78.* Vbi hæc numerat tanquam tres causas peccatorum: tamen quia proprie circunstantiæ sunt, & melius, & breuius intelligentur si simul inter se conferantur, ideo vnico verbo hîc rem expediemus.

I. *Rationes dubitandi.* Dubitatur itaque, vtrum peccatum rectè in tria illa membra diuidatur. Ratio dubitādi prima est, quia omne peccatum ex aliqua ignorantia oritur. Secundo, quia nullum est peccatum ex malitia, quia vel illa malitia, ex qua dicitur esse peccatum, est actualis malitia, vel non: si non est actualis, non est malitia: si vero actualis: ergo peccatum: ergo vel illud est ex malitia, vel non: sistendum est ergo in alio quod non sit ex malitia, & cætera, quæ ex illo oriuntur, etiam non erunt ex malitia, sed erunt tantum talia, quale illud est ex D.Thoma *q.3 de malo art.4.* quia effectus participat conditionem causæ. Tertio, quia videntur esse aliqua peccata, quæ non comprehenduntur ista diuisione: primum ignorantia ista, quæ sæpe peccatum est. Secundo peccatum ex suggestione, quod nō est ex malitia, cum proueniat ab extrinseca causa, & tamen neq; est ex passione, neque ex ignorantia, vt patet in peccato Adam, & inferiorum Angelorum, & idem fere videtur de peccato, quod occasionem habet in naturali quadam complexione praua, & tandem potest esse peccatum, quod simul ex ignorantia, & passione oriatur.

II. *1. Propositio.* Prima propositio. Certum est hæc tria genera peccatorum reperiri. Probatur Actorum 3. *Scio quia per ignorantiam fecistis*: 1. ad Timoth. 1. *ignorans feci*, Ierem. 4. *propter malitiam cogitationum vestrarum, &c.* Isai. 5. *Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis, &c.* Dan. 13. *Concupiscentia subuertit cor tuum*, Iob. 34. *Quasi de industria recesserunt à me*, quod est peccatum ex malitia, & est communis sententia Patrum, & Theologorum, & ratione patebit statim.

III. *2. Propositio de peccato ex passione.* Secunda propositio. Peccatum ex passione illud est, quod oritur ex motione appetitus sensitiui trahentis voluntatem ad consentiendum, atque adeo determinantis libertatem, iuxta illud Iacobi 1. *Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus, & illectus.* Aduertendum est circa hoc genus peccati passionem hanc debere antecedere, & quodammodo extorquere consensum voluntatis, atque adeo debere esse intensum, & vehementem: nam si sit remissus quidam motus, qui fere nihil voluntatem commoueat, aut rationem perturbet, non constituitur peccatum ex passione, quia fere nihil minuit libertatem, & propterea oportet esse passionem simpliciter antecedentem: nam si sequatur excitata à voluntate, licet postea ipsam voluntatem augeat, neque peccatum, neque augmentum eius, censentur ex passione, quia non fuit passio prima radix, & causa augmenti, & peccati. Ex quo etiam fit vt ea passio, quæ propter prauam consuetudinem est vehementior, non constituat peccatum ex passione, quia talis motio non est violenta, sed voluntaria, & ideo dixit Aristoteles, intemperatum, non ex passione, sed ex malitia peccare, 3. *Ethicorum.* Et D. Thomas idem dixit 1. 2. *quæstione 78. articulo septimo*, de peccato ex consuetudine, quod intelligendum est quandiu ipsa consuetudo voluntaria est: nam si pœniteat aliquem præteritæ consuetudinis, & iam, quod in se est, faciat, vt illi repugnet peccatum ex illa consuetudine ortum, ex passione iudicandum erit, & idem fere iudicandum, quando consuetudo ipsa ex passione traxit originem; quia tunc sicut habitus passione est genitus, ita eius effectus moraliter videntur quasi ex passione fieri, licet D. Thomas *in quæstione 79. articulo 2. ad secundum* aliud videatur indicare, sed intelligendus est, quando passio non cessauit, & nihilominus aliquis vult perseuerare in sua consuetudine, tunc enim habitus incipit esse quasi plene voluntarius.

De ignorantia multiplex quæstio excitari solet: quod attinet ad moralia, de quibus hic nobis sermo est, prima esse de ignorantia, quatenus est cum voluntario, de qua re iam superius diximus *in tractatu 2.* Secunda consideratio est, quatenus refertur ad species bonitatis, vel malitiæ moralis, seu peccati: & hoc modo de illa fuse egimus *tractatu 3.* in materia de conscientia. Tertia consideratio, vt causa, vel potius circunstantia peccati, & de hac agemus statim, & multa etiam diximus superius *in illo tractatu 2.* Idem enim omnino est ignorantiam causare, augere, vel minuere voluntarium; ac augere, minuere, vel causare peccatum. Quædam vero aliæ quæstiones, scilicet, an ignorantia, quæ non excusat à culpa, excuset à pœna; vel è contra, an ignorantia quæ excusat à culpa, non excuset à pœna? & aliæ his similes, non sunt huius loci propriæ, prima enim solum videtur habere locum in excommunicatione, posterior vero in irregularitate, vt latius in materia *de censuris* videri potest. Quarta consideratio esse potest de ignorantia ipsa, quatenus quoddam peccatum esse potest, & de hoc peccato dicemus *disputatione sequenti section. 3.* In specie vero, nempe quarum rerum ignorantia sit peccatum, & quando, & quomodo id contingat, ad materiam *de fide* spectat; ibique videri potest, vbi agimus de præcepto, quo tenemur scire res fidei. Nunc quatenus peccatum dicatur esse ex ignorantia, videamus. IV. *Recensentur, & remittuntur alio variæ quæstiones de ignorantia.*

V. *3. Propositio de peccato ex ignor.* Tertia ergo propositio sit. Peccatum ex ignorantia illud est, quod à vincibili ignorantia voluntarium diminuente, tanquam à causa per accidens procedit, iuxta illud 1. ad Corinth. 2. *Si cognouissent, non crucifixissent.* Dixi ignorantiam debere esse vincibilem, quia oportet omne peccatum esse voluntarium, & propterea, si inuincibilis est, non solum non est culpabilis, sed excusat, vt D. Thomas expresse multis in locis docet *in 1. 2.* licet Caietanus *quæstione 176. articulo primo*, velit ignorantiam inuincibilem esse causam peccati, licet illud peccatum (inquit) non imputetur operanti: tamen non bene loquitur, potest enim ignorantia inuincibilis esse causa efficiendi actum, qui esset peccatum, si voluntarie fieret, tamen simpliciter numquam est causa peccati, quia cum illa adest, non

solum n

solum actus non est peccatum, sed etiam esse potest virtus.

VI. *Obiectio.* Sed contra, nam si quis inuincibiliter ignoret talem actionem, quam nouit turpem, fore Petro nociuam, & ideo illam exerceat, quam tamen non exerceret, si id non ignoraret, tunc illa ignorantia inuincibilis est causa peccati tanquã remouens prohibens. Respondeo concedendo aliquam ignorantiam inuincibilem esse interdum nonnullam occasionem peccandi, nego tamen ratione illius ignorantiæ actum esse malum, & hoc modo debet oriri ab ignorantia peccatum quod ex ignorantia dicitur. *Diluitur.* Vnde peccatum illud quod proponitur in casu argumenti, cum supponatur eum qui peccat scire actionem illam esse alias turpem, quam tamen turpitudinem solum contrahit, non est ignorantia. Sed aduertendum præterea est istam ignorantiam, vt D. Thomas 1. 2 *quæst.* 76. *articul.* 1. notat, debere esse scientiæ contrariam non prudentiæ, seu electioni rectæ tantum, quæ potius inconsideratio dicitur: nam cùm ista inconsideratione peccati, potest esse ex malitia, & quocumq; alio modo: quod forte limitari potest, quando inconsideratio illa ex humana quadam fragilitate procedit: nam tunc non censetur procedere ex perfecta libertate, & ideo non minus diminuit peccatum, quam ignorantia scientiæ, ac propterea tunc reduci potest hoc peccatum ad peccatum ex ignorantia, nisi quis velit potius pertinere ad peccatum ex passione, quia inaduertentia illa, vel inconsideratio frequenter ex passione procedit, vel moraliter reputatur tanquam fragilitas æquiualens passioni: tandem addendum est oportere ignorãtiam istam non esse affectatam, nam quando ipsa est directe amata, licet scientiæ sit cõtraria, non tollit perfectam libertatem, neque voluntarium, & ideo non constituit peccatum ex ignorantia, quia reuera prima radix peccati non est ignorantia, sed voluntas. Vide D. Gregorium 25. *moralium cap.* 16. & D. Augustinum *libro de gratia, & libero arbitrio capit.* 3. Bernardum *epistola* 27.

VII. *De peccato ex malitia. 1. Sentent.* Iam de peccato ex malitia difficultas est in quo cõsistat. Prima sentẽtia dicit peccare ex malitia esse peccare amando malũ sub ratione mali, ita Scotus, Nominales, & alii refutati soliti 1. 2. q. 8. *art.* 1. tamen addit Almain. *tractatu* 3. *cap.* 26. peccare ex malitia, esse amare peccatum quatenus est offensa Dei, licet sub aliqua ratione boni, vt vindictæ, &c Sed is forte potest esse quidam modus peccandi ex malitia, tamen neque omne peccatum ex malitia comprehendit, neque tale genus pecca i frequenter reperitur inter homines, sed est quasi proprium damnatorum: peccatum autem ex malitia frequens est.

VIII. *2. Sententia etiam refellitur.* Secunda sententia dicit peccare ex malitia esse peccare ex perfecta scientia intellectus speculatiua, & practica, habituali, & actuali, & hic modus etiam placet Scoto: sed an iste modus peccandi possibilis sit, tractandum est disputatione sequenti: certum tamen videtur non esse necessarium ad peccatum ex malitia, ex ratione facta, quia peccatum ex malitia frequens est: ille autem modus vel numquam, vel raro contingit. Item quia peccatum ex consuetudine voluntarium, secũdum omnes, est peccatum ex malitia, & tamen non semper fit cum illa consideratione actuali. Deniq; neque ille modus sufficit ad peccandum ex malitia: nam maxime operabitur quis contra illam totam scientiam ex passione aliqua, & sic erit peccatum ex passione.

IX. *3. Sententia.* Tertia sententia est D. Thomæ 1. 2. *quæstion.* 78. *artic.* 3. tunc aliquem peccare ex malitia; quando voluntas de se ipsa fertur ad malum, quia tamen voluntas non fertur ad malum, eo quod malum est, ex mali propensione, addit D. Thomas oportere vt feratur ex aliqua deordinatione, quam interdum dicit esse prauum habitum, vt *quæst.* 3. *de malo artic.* 12. interdum vero ait esse vel aliquod peccatum præcedens, vt desperatio, &c. vel certe aliqua complexio naturalis, & praua corporis dispositio, &c. Sed hæc omnia indigent explicatione, & videtur mihi melius explicari hoc peccatum per negationes, quam per affirmationes.

Quarta propositio. Peccatum ex malitia est illud, quod absque ignorantia, vel passione, atque adeo plena libertate, & voluntate committitur. X. *4. Propositio.* Hæc patet primo, quia hoc peccatum ab omnibus distinguitur contra alia duo genera peccatorum: ergo est tertium membrum reliqua omnia peccata complectens. Et ratione confirmatur, nam, vt D. Thomas ait, homo peccat ex malitia quando ipse ex se se fertur ad malum, propter quod Aristoteles 7. *Ethicorum cap.* 7. & 8. vocat hoc peccatum *ex electione*, & sacra Scriptura vocat illud *quasi ex industria*, Iob. 34. Sed tunc proprie mouetur homo isto modo, quando neque ex passione, neq; ex ignorantia, sed propria libertate mouetur, nam sola ignorantia est, quæ ex parte intellectus potest minuere potestatem voluntatis, sola etiam passio est, quæ potest quasi nonnullam vim ipsi voluntati inferre: ergo quando neutra istarum circunstantiarum adest, peccatum est plene liberum, & sine vlla excusatione proprie commissum, & ideo ex malitia proprie dicitur.

Ad argumenta in principio, ad primum iam dictum est eam inconsiderationem, quæ coniuncta est cum omni peccato per se, non sufficere ad peccatum ex ignorantia, & consequenter nõ repugnare cum peccato ex malitia, quia moraliter non censetur minuere libertatem, quia facillimo negotio vitiari potest, quando non adest passio, neque ignorantia. XI. *Ad 1. inn.*

Ad secundum patet ex dictis, peccatum non dici ex malitia, quia ex priori peccato oriatur, sed quia ex libertate solã, quæ veluti de se se praue vtitur suã facultate, & ideo quasi denominatione extrinseca, malitia nũcupatur: quare cum D. Thomas ait peccatum ex malitia oriri ex illis inordinationibus enumeratis, intelligendum est, ex illis sumi quidem occasionem peccandi, quatenus ratione illarum fit, vt obiectum appareat conueniens, vel vt remoueantur ea, quæ possent impedire peccatum; tamen vt doctrina sit generalis, non est intelligendum illas inordinationes esse semper necessarias, sed vel illas, vel aliquid illis proportionale, quod etiam ipse D. Thomas indicauit *artic.* 1. *ad* 3. & *art.* 3. *ad.* 3. & patet in primo peccato primi Angeli. XII. *Ad 2. ibid.*

Ad tertium respondeo, quando ignorantia est peccatum, ipsa potest esse peccatum ex malitia, si directe, & plene libere ametur, & ex passione, & ex ignorantia, quia ipsa potest reflecti in se. XIII. *Ad 3.* Ad secundam partem respondeo, suggestionem semper in hominibus excitare passionem quandam, si tamen id non faciat, vt in Adamo, & Angelis, aliqui volunt hoc peccatum non comprehendi sub ista diuisione: sed melius dicitur illud esse peccatum ex malitia, quia est plene liberum, & tota illa suggestio solum est tanquam propositio obiecti. Et ad eundem modum est dicendum de praua cõplexione naturali, quando est occasio peccandi. Nam frequenter hæc complexio in tantum est occasio ad peccatum, in quantum excitat passionem, vt D. Thom. 1. 2.

quæst.

quæst.77.artic.7. indicat, si tamen nullam passionem moueat, sed solum sit occasio peccandi, in quantum ratione illius hæc potius obiecta, quã illa offeruntur tanquam conuenientia, tunc tale peccatũ est ex malitia, quia plene, & perfecte liberum, & hæc est differentia inter passionem, & naturalem corporis complexionem, in quo Caietanus 1. 2. *qu.* 78. *artic.*7. laborat. Ad tertiam partem argumenti respondeo diuersis rationibus posse pertinere illud peccatum ad diuersa membra, vel ad illud potissimum, quod magis libertatem diminuit.

XIV. *Tria consectaria ex dictis.* Ex dictis primo colligitur diuisionem istam esse sufficientem, & inductione patet etiam. Secundo colligitur esse diuisionem accidentalem, non essentialem, quod per se constat, quia solum ex diuersis circumstantiis, *quomodo* sumitur: patet etiam ex dictis. Tertio colligitur ex his peccatis grauissimum esse suo modo peccatum ex malitia. Patet, quia est maxime liberum, & quia ex sua ratione fit cum maiori contemptu, quæ maxime aggrauant peccata, videatur Augustinus 14. *de Ciuitate cap. vltimo*, & Aristoteles 7. *Ethicorum cap.* 3. ex aliis vero duobus membris peccatum ex ignorantia, & liberum, & voluntarium diminuit: passio vero licet libertatem minuat auget voluntarium, item quia facilius potest quis vitare peccatum ex passione, quam ignorantia: videatur Augustinus 6. *contra Iulianum cap.*1.

DISPVTATIO V.

De causis propriis, & interioribus peccatorum.

SECTIO I.

An in voluntate possit esse peccatum.

I. *Notatio 1. pro titulo.*



Peccatum quatenus peccatum est, nullam proprie formalem causam habet; præter eam inordinationem, à qua formaliter denominatur peccatum: & quia hæc inordinatio est præter intentionem operantis, ideo peccatum vt tale est, neque formalem causam habet, licet vt est actus, sit aliquo modo propter finem, de quo fine satis supra disputauimus. Igitur de causa materiali, & efficiente agendum est, sciẽdum est autem ex D. Thoma, peccatum proprie esse actum immanentem, nam est actus voluntarius, qui manet in operante, & denominat illum peccatorem, vnde necesse est idem esse proximum efficiens, & materiam peccati, nam actus immanens in eo subiecto recipitur, à quo

Notatio 2. fit, & ideo de vtroque simul erit dicendum. Præterea supponendum est tanquam certum, contra quendam antiquum errorem Albanensium, quem Castro *verb. peccatum heresi* 3. refert: hominẽ ipsum esse proximam causam effectiuam, atque adeo proximum subiectum peccati, quod per se notum est ex dictis: & patet ab effectu, quia ipse homo est qui punitur, vnde de supposito agente nulla manet quæstio, sed tota est de potẽtiis, in quibus potest esse peccatum.

II. *In quo versetur quæstio.* Quæritur ergo primo, vtrum in voluntate possit esse peccatum, & simul, vtrum sola volũtatis libertas possit esse prima radix, & origo peccandi, atque adeo sufficiens. In hac autem quæstione vnum est de fide certum, nempe in voluntate esse vere, & proprie peccatum, & solum eius consensum sufficere ad peccandum, hoc patet ex *Matth.*5.6.& 7.& ex dictis supra de malitia morali, quam totam in interioribus actibus constituimus, quia illi sunt proprie humani, & voluntarii: eadem autem est ratio de deformitate peccati. Confirmatur, nam hac ratione in voluntate angelica potuit esse peccatũ, & in hoc errarunt olim Hebræi totam iustitiam, atque adeo totum id quod est peccatum, ponentes in actibus externis, vt colligitur *Matth.* 6. & refert Iosephus 12. *antiquit.* 1. *cap.* 13. contra quos facit illud Psalmi 53. *Si iniquitatem aspexi in corde meo*, &c.

Colligitur iam primo ex his voluntatem esse, quæ proxime efficit peccatum. Patet, quia est actus vitæ, & appetitio libera. Secundo sequitur deformitatem peccati proxime quasi inhærere in actu ipso, & per illum in voluntate. Patet, nam proxime, & immediate actum denominat, ratione iam dicta. Tertio sequitur voluntatem nõ esse causam physicam per se, & directe influentem in deformitatem peccati: esse tamen causam moraliter per se, & physicam per accidens. Patent singula, quia priuationes & defectus non habent causam physicam per se efficientem, quia actio physica per se tendit ad dandum esse. Et hoc modo August. 12. *de Ciuitate c.* 7. dicit peccatum non habere causam efficientem, sed deficientem, quia non est quidem effectio, sed defectio. Secunda pars de causalitate per accidens constat, quia voluntas efficit actum cui coniuncta est priuatio, ergo per accidens priuationem causat. Dices, imo etiam sequitur per se efficere, quia illa deformitas necessario est coniuncta actui, vt hîc, & nunc fit, ergo etiam intenta per se sicut actus. Respõdeo, hoc probat tertiam partem tertii corollarii, de causa per se morali supposita obligatione vitandi inordinatum actum: de causa autem physica non procedit, vt patet. Quarto constat, quid dicendum sit de causa puræ omissionis, si illam esse contingat, huiusmodi enim peccatum & inordinatio immediate, & proxime quasi inhæret ipsi voluntati: nam est priuatio actus debiti in esse causam autem efficientem nullam habet positiuam neque per se, neque per accidens, sed priuatiuam: scilicet solam voluntatem ipsam, vt non influentem in actum, vnde quod D. Thomas 1. 2. *q.* 75. *art.* 1. dicit inordinationem peccati, semper habere causam aliquam agentem per accidens, quia non est pura negatio, sed priuatio perfectionis debitæ in esse: perfectio autẽ debita non abest nisi propter causam impedientem: hoc inquam, est intelligendum moraliter, & frequenter, quia frequentius accidit omne peccatum actu positiuo committi: tamen per se, & simpliciter, necessarium omnino non est: vnde etiam ratio illa per se non est necessaria in præsenti materia: nam peccatum non priuat perfectione debita, necessitate naturæ, sed debita ex lege rectæ rationis: & propterea non tantũ propter impedimentum, sed etiam ratione libertatis abesse potest. — III. *Corollaria.* 4.

IV. *Quæ sit radix deformitatis peccati.* His positis difficultas potissima huius materiæ est in explicanda radice huius defectus, qui actui voluntatis coniungitur: nam cum voluntas ex sua natura sit perfectum principium agẽdi: non facile apparet, quid sit in causa, vt in suis actionibus deficiat. In qua re prætermittendus est error Manichæi, qui, sicut ponebat duo prima principia, bonum, & malum, ita homini tribuebat duas animas, vnam factam à principio malo, — *Excluditur error Manichæi.*

malo, quam dicebat esse principium omnium peccatorum. Contra quem agitur 1. *parte q.* 48. *&* 49. & videri potest August. *de hæreticis c.* 46. *&* 5. *Confession. cap.* 50. *&* 12. *de Ciuitate cap.* 7. & Chrysost. *homilia* 9. *in Synodum.*

V. *1. Sententia de causa deformitatis.* Prima sententia est inter Scholasticos, quæ affirmat deformitatem peccati per se oriri, quasi ex defectu aliquo ipsius principii, nempe liberi arbitrii, nam omnis causa per accidens reducitur ad causam per se, ita D. Thomas 1. 2. *quæst.* 75. *art.* 1. *&* 1. *p. qu.* 49. *art.* 1 *ad* 3. *& q.* 63 *art.* 1. Bonauent. 2. *d.* 34. *&* 44. & fauet Aug. *lib retract. c.* 9. *&* 16. *& l. de vera religione c.* 26. & vbicumque fere agit contra Manich. & Iul. Fundamentum est, quia effectus est similis causæ: sicut ergo perfectio effectus est ex perfectione causæ, ita defectus ex defectu. Cõfirmatur, quia in naturalib. nũquã effectus, vel operatio priuatur perfectione debita, nisi quia causa est imperfecta, neque potest vincere omnia impedimenta. At enim iste deffectus non eodem modo explicatur. D. Bonauentura dicit solum esse vnum: scilicet voluntatem factam esse ex nihilo, quod sumpsit ex modo loquendi Patrum, quos attuli *lib.* 7. *de Angelis.* tamen D. Th. *citata q.* 75. dicit hunc defectum esse carentiam directionis, vel applicationis debitæ regulæ rationis: & legis diuinæ ad operandum, ex quo defectu nascitur, vt voluntas deficiat. Neque refert, quod defectus videatur esse in intellectu: nam liberum arbitrium facultatem dicit voluntatis & rationis: & præterea, quia defectus quidam est ipsius voluntatis, applicari ad opus sine debita regula. Eandem sententiam habet Diuus Thomas *quæst.* 77. *articulo secundo. & qu.* 78. *articulo primo, ad* 1. *& quæst.* 3. *de malo, articulo nono* Durand. 2. *d.* 35. *quæst.* 9. *& d.* 37. Capreol. *ad argumenta contra secundam conclusionem. & in tertio dist.* 36 *ad argumenta Scoti,* Marsil 2. *d* 13 *articulo secundo.* Adrianus *quodlibeto* 4. *quæst.* 1. qui communiter dicunt voluntatem non posse deficere nisi quia præcedit defectus in intellectu, ex quo oriatur defectus in ipsa: fauet Aristoteles 3. *Ethicorum cap.* 1. *&* 6. *Ethicorum capit.* 6. *& libro septimo capite tertio,* vbi dicit omnes peccatores ignorare. fauet item illud Prouerbii 14. *Erant, qui operantur malum, &* Daniel. 16. *Auerterunt sensum suum.* De hoc autem defectu, qualis sit, non eodem modo loquuntur hi auctores, vt videbimus.

VI. *2. Sẽtentia.* Secunda sententia dicit primam peccandi originem esse solam libertatem voluntatis, & ideo defectum peccati non habere originem ex aliquo defectu, qui in principio efficiente procedat, sed solum sequi rationem naturæ, vel obiecti, in quod ferri potest voluntas sua libertate. Neque obstat, quod libertas sit perfectio, nam propterea per se fertur voluntas vt sic, & per accidens sequitur defectus. Ita opinantur multi Theologi *in* 3. *dist.* 36. *&* 37. Scotus, Gabriel, Ocham *quodlibeto* 5. *& quodlibeto etiam* 22. & Maior 4. *d.* 49. *quæstione septima* Henricus *quodlibeto* 10. *quæst.* 3. *& quodlibeto* 1. *quæstione* 16. *&* 17. fauet Augustinus *supra, & in Enchirid. capite* 22. *&* 23. *de Ciuitate capite primo, & de Ecclesiast. dogmat. cap.* 15. quisquis tandem sit autor libri huius, sicut & Enchiridii. Fundamentum est, quia licet intellectus, quidquid in se est faciat, & consideret, & iudicet practicè, vel speculatiue, non potest inferre voluntati necessitatem, &c. Neque etiam ex parte voluntatis oportet præcedere defectũ aliquem, nam vel ille defectus est liber, vel naturalis, non liber, quia alias procederet ex priori defectu, de quo rediret eadem quæstio. Deinde vel ille defectus est peccatum, & sic non est causa peccati prima: vel non est peccatum, & sic non poterit esse causa peccati, & idem argumẽtum procedit, si defectus ille est naturalis, nam ratione illius non imputabitur peccatum. Confirmatur, nam in naturalibus sæpe effectus per accidens non habet semper fundamentum in defectu causæ, sed sæpe in obiecto, vel materia, ergo similiter, &c.

Prima propositio. Cum perfecta scientia, & consideratione vel habituali, vel naturali potest esse peccatum, & defectus in voluntate: est communis sententia, & certa de fide. Lucæ 12. *Seruus qui cognouit voluntatem domini, & non fecit, vapulabit multis,* &c. & Iacobi 4. *Scienti bonum, & non facienti,* &c. quomodo exponit illud Augustinus Psalm. 68. *fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum.* VII. *1. Propositio.*

Secunda propositio. Non est necesse præcedere in intellectu aliquem errorem speculatiuum, qui sit quasi origo ad peccandum. Est cõmunis. Probatur: nam fidelis cum furatur non habet iudicium speculatiue falsum circa furtũ, alias esset hæreticus. Idẽ patet in Angelo primo, & Adamo, & in peccato puræ omissionis, si fiat. Sed obiiciunt. Nam qui peccat, fertur in malum, sub ratione boni, ergo iudicat esse bonum, quod non est. Qua ratione videtur vti Diuus Tomas illa *quæst.* 77. *art.* Respondeo, licet qui peccat non appetat honestum bonum, tamen appetit bonum delectabile, seu naturę commodum, & ideo sic iudicans non falso iudicat. Sed contra, quia voluntas nihil appetit nisi sub ratione boni honesti, vt indicat Aristot. 3. *Ethicorum cap.* 4. *& Rethorico. cap.* 9. & patet, quia volũtas est appetitus rationalis perfectus: ergo nullum bonum appetit, nisi vt bonum simpliciter est rationis. Respondetur falsum esse antecedens, neque Aristoteles id affirmat, cum sit contra experientiam. Et ratio est, quia voluntas licet sit rationalis, tamen est vniuersalis appetitus hominis, & ideo quidquid homini est conueniens appetere potest sub quacumque ratione conuenientis, quod docet Augustinus *lib.* 2. *Confessionum capit.* 4. & D. Thomas *quæst.* 3. *de malo articul.* 12. & exponit bene Caietanus 1. 2. *quæst.* 78. *articul.* 3. VIII. *2. Propositio.*

Tertia propositio. Ad peccandum, non est necessarium, vt præcedat inconsideratio speculatiua tanquam origo peccandi, vnde voluntas peccare potest, etiamsi intellectus habeat omnẽ speculatiuam considerationem, licet hic modus non semper contingat. Colligitur hoc ex Aristotele *supra.* & D. Th. 1. 2. *q.* 77. *a.* 2. Vbi contrariũ tribuit Socrati: idem tribuitur Platoni. 3. *de legibus.* imo colligitur clare ex *c.* 14. *ad Romanos,* & ex dictis supra in materia de cõscientia, & experiẽtia patet. Ratio est, quia voluntas non ab speculatiua cognitione, sed à practica mouetur. Vltima pars etiam constat experientia, & ratio est, quia iudiciũ practicũ oritur ex iudiciis speculatiuis, & ideo difficile est actu considerare omnia, quę ad vitandum peccatũ cõferre possunt, & practice deficere. Confirmatur: nam maxime id contingeret propter passionem: passio autem, moraliter loquendo, ideo est causa practicæ electionis quia perturbat rationem, & eam impedit. IX. *3. Propositio.*

Quarta propositio. Etiam ad peccandum non est necessarius error practicus, qui peccatũ antecedat, & sit quasi origo eius. Est contra Durandum, & alios, qui dicunt debere præcedere hoc iudicium, *hoc est, præ cæteris faciendum, & eligendum,* quod sine dubio falsum est, nam illo modo solum bonum honestum est eligendum: & signum est, quia voluntas illi iudicio conformis est praua: ergo iudicium est practice falsum, iuxta definitionem Arist. *de Virtute practica.* Probatur tamẽ cõclusio, quia ad eligendũ non est necessariũ illud X. *4. Propo tio contr Durand*

lud iudicium, ita vt sensus sit, *hoc est dignũ eligi præ aliis*, vel, *est eligendum præ aliis, contra rationem rectam*, nam tale iudicium non solum practice, sed etiam speculatiue est falsum: ergo sufficit iudicare, *hoc est delectabilius*, vel aliqua ratione vtilius ad diuitias comparandas: imo iuxta dicta de electione satis erit iudicare mihi esse bonum, & vtile. Præterea signum illud nullum est: nam prauitas voluntatis non ex falsitate iudicij, sed ex obiecti deformitate prouenit. Confirmatur: nã qui iudicat ad cõparandas diuitias esse vtiles vsuras, non iudicat falsum, & tamen illud iudiciũ sufficit ad peccandũ. In Angelo quoq;, & Adamo non præcessit error, neq; practice, vt alibi etiam ostendi *tomo de Angelis, & de opere sex dierum*.

XI. Sed quidam dicunt hanc conclusionem esse veram de peccato quasi inchoato, quod consistit in electione, non vero consummato per vsũ: nam tunc necessario debet præcedere imperium efficax de re agenda, quod practice est falsum. At in primis in electione ipsa satis consummatur peccatum: deinde eadem est ratio de iudicio, quod præcedit electionem, & vsum, iuxta dicta: tandem, vt non sit quæstio de nomine, si practice falsum dicatur omne iudicium, quod non est ex prudentia morali, neque est bonis moribus consentaneum, atque adeo quod potest esse occasio defectuose operandi: sic dici potest illud iudicium practice falsum, seu potius metaphorice, quam proprie, quomodo peccatum ipsum est error quidam: si vero dicatur iudicium falsum, qnod non est conforme rei iudicatæ, sic manifestum videtur nullam rem in tali iudicio necessario præcedere falsitatem, vel inconsiderationem.

XII. 5. Propositio bipartita. Quinta propositio: Moraliter loquendo, semper in omni peccato occurrit aliqua inconsideratio practica, vel prauitatis obiecti, vel actus, licet si absolutam voluntatis potentiam consideremus, neq; iste defectus intellectus simpliciter videtur necessarius ad peccandum. Priorem partem persuadent dicta in priori sententia *n*.5. allata: quæ isto modo vera est, & interpretanda, loquitur enim, vt Philosophi morales. Confirmatur, quia vix potest aliquis actum honestũ, & delectabile bonum ita perfecte considerare, vt simul absolute iudicet hoc etiam prosequendum esse, quia sensui conueniens: vitandum vero, quia contra rectam rationem, sed qui peccat, semper actu considerat priori modo circa bonum delectabile, vel aliud simile: ergo, moraliter loquendo, non actu tunc indicat virtutem esse sectandam. Vltima pars satis probatur illa ratione. Nam si naturam & potestatem nostræ liberæ voluntatis consideremus, in potestate eius est, moueri quò voluerit, si obiectum sit sufficiens, quidquid intellectus in contrarium conetur. Confirmatur ex dictis supra in materia de electione. Nonnulli obiiciunt, quia sequitur posse aliquem sæpe peccare, & tamen habere perfectam prudentiam. Respondeo negando consequentiam, quia prudentia dependet ex recta intentione finis, quæ non est in ea, qui quomodocumque peccat.

XIII. 6. Propositio. Sexta propositio. Licet cum actu peccati semper sit coniunctus iste defectus intellectus, non tamen ille est prima origo peccandi, sed potius ille reducitur in defectum voluntatis: hoc notauit Alensis 2.*p. quæst*. 129. *membro* 2. & explicatur, nam ex Aristotele 3. *Ethicor. cap. primo*. aliud est ex ignorantia, aliud ignorantem peccare: interdũ vero ita peccat aliquis inconsiderate, vt paratus sit ad peccandum, etiamsi consideraret, & tunc non proprie inconsideratio est origo peccati, neque proxima, neque prima, cum tunc inconsideratio non sit causa. Interdum vero ita peccat quis inconsiderate, vt si aduerteret, non peccaret, & tunc inconsideratio est aliquo modo causa per accidens, tamen non est prima origo, quia ipsa inconsideratio ex voluntate nascitur: ideo enim intellectus non considerat, qa voluntas non vult, vel directe, vel indirecte. Quod patet, quia si inconsideratio aliquo modo non esset voluntaria, & illa esset causa actus, non esset peccatum ille actus, vt patet à simili ignorantia inuincibili. Confirmatur, nã tota perfectio practica intellectus, vt sit absoluta, debet oriri ex affectu, & ex illo pendet, vt dicit Aristoteles *secundo de anima cap*. 20. Diuus Thomas 1.*p. q*. 14. *art*. 16. ergo è contra defectus practicus intellectus oritur ex defectu affectus: ergo cum iste tantum defectus practicæ inconsiderationis sæpe concurrat in peccato, prima eius radix affectui est tribuenda. Tandem inconsideratio est priuatio exercitij actus intellectus, vt in exercitio pendet à voluntate: ergo iste defectus est ex defectu primi mouentis. Sed contra. ergo iste defectus voluntatis erit peccatum, quod est impossibile, cum antecedat ipsam inconsiderationem, atque adeo primum peccatum. Respondeo negando illationem, ille enim defectus voluntatis solum est formalis, vel virtualis voluntas non considerandi: non cõsiderare autem de se neque est malum, neque peccatum, licet malum postea sit inconsiderate velle, & agere. Ex quibus dico vltimo,

Septima propositio. Voluntatem posse peccare est defectus quidam naturalis ipsius voluntatis coniunctus cum perfectione naturali, & ex vtroque simul applicato ad opus manat peccatum. Est D. Thomæ. 1. 2. *q*. 75. *articulo* 1. & clarius 1. *p. q*. 49. *art*. 1. *ad* 3. *& quæstione*. 1. *de malo art*. 3. *ad* 14 *&* 3. *& contra gentes capite* 10. indicat Augustinus *supra*, videaturque 3. *de libero arbitrio capite* 17. *&* 1. *primo retractationum capite nono*: & facit illud Ecclesiastici 15. *Deus ab initio hominem constituit, & reliquit eum in manu consilij sui*. Et ratione probatur, nam in primis peccatum supponit in voluntate potestatem appetendi quidquid est homini conueniens, & non appetendi quidquid non est sibi necessarium bonum, & hæc potestas perfectionem importat libertatis, & dominij propriorum actuũ: habet tamen coniunctos hos defectus, scilicet non esse suam regulam, neque semper, aut necessario inniti suæ regulæ, & fini vltimo, atque adeo esse moralem. Ex quibus fit, vt sua illa potestate vti possit sine debita regula, & mensura rectæ rationis, quæ quædam imperfectio est, nam posse deficere imperfectio est, sicut posse mori, vnde perfectissima voluntas, quia omnem excludit defectum naturalem, deficere non potest. Dices, non ideo peccat aliquis, quia potest deficere, sed quia actu deficit: ergo ille defectus, qui consideratur quasi impotentia, non est prima origo defectus peccati? Respondeo, illa propositio causalis potest explicare causam quasi formalem: *peccat quia actu deficit*, & hoc modo est vera: potest tamen reddere causam efficientem de qua agimus, & sic est falsa, non enim ideo aliquis efficit peccatum, qa deficit, nam hæc non sunt distincta, sed quia potest deficere, ideo peccat, vnde defectus actus secundi, ex defectu actus primi oritur, vt in naturalibus etiam patet, neque vrget argumentum Scoti *in num*. 6. scilicet istum defectum esse naturalem, & ideo nõ esse primam originem peccati, quia licet ipse sit naturalis, tamen operatio non ab illo naturaliter profluit, sed libere, quia est in potesta- XIV. 7. Propositio.

potestate voluntatis non operari cum illo defectu, vel ex illo defectu, & ideo illi tribuitur defectus in actu.

XV. Sed obiiciet aliquis, Nam prius natura, quam voluntas efficiet peccatum, vel operationem defectuosam, est indifferens: & vt sic, non potest illam efficere, sed oportet quærere à quo determinetur: illa autem determinatio est origo peccati. Respondeo voluntatem, vt priorem natura illo actu, nullo modo posse esse determinatam, quia per se ipsam non est determinata: debet ergo determinari per aliquid illi additum: nihil autem illi additur ante actum. Item quærendum est quid sit illud, si naturale, actus profecto, qui ab illa nascitur, non erit liber: si liberum, quomodo ad illam determinationem se determinauit voluntas? Negandum ergo est à voluntate per se indifferente non posse procedere actum peccati immediate, imo id vere est necessarium ad actionem liberam, & ratio est, quia ista indifferentia non est quasi per negationem solam, sed per virtutem positiuam ad efficiendum hoc, & illud diuisim, quæ virtus volendo efficit hoc potius, quam illud, neque prius efficit, quam velit, neque è contra.

SECTIO II.

An in intellectu posit esse peccatum.

I. *Expeditur vnus quæstionis sensus.* QVæstio intelligi potest vel generaliter, de omni peccato: an videlicet peccatum sit in intellectu, vel specialiter de aliquo genere peccatorum. De primo sensu certum mihi videtur, non omnem peccati malitiam esse formaliter in intellectu: quodammodo tamē vult D. Thomas 2.2 *quæst.* 74. *art.* 5. omne peccatum esse in intellectu, scilicet tanquam in dirigente, & mouente voluntatem ad id, quod honestum non est: vel non mouente ad id, quod est honestum: nam cum intellectus sit gubernaculum voluntatis, quando voluntas deficit, signum est intellectum male consulere, & gubernare, sicut è contra omnis virtus voluntatis, est quodammodo in intellectu, ratione prudentiæ dirigentis. Certum tamen esse debet istum defectum intellectus non esse per se culpam, neque peccatum, atque adeo, neq; continere in se formaliter malitiam moralem, cuius contrarium videtur sentire Caietan⁹ *illo art.* 5. contra quem faciunt ea, quæ diximus supra de malitia, & quæ statim dicam. De secundo sensu sit.

II. *1. Propositio pro altero sensu quæstionis.* Prima propositio. Quædam peccata peculiari ratione dicuntur esse in intellectu, quia ex genere suo in illo consummantur. Patet, nā hoc modo ignorātia earum rerum, quas scire tenemur, est peccatum ad intellectum pertinens, 1. ad Corinth. quarto. *Deus excæcauit mentes infidelium, vt non fulgeat illis illuminatio Euangelij.* Et idem de errore, vel hæresi. Aduertit tamen Caietanus differentiam inter ignorantiam, & errorem: ignorantia enim tantum est peccatum, quando est de his rebus quas scire tenemur, error vero voluntarius, in quibuscumque rebus censetur semper esse peccatum, quod verū videtur, licet Durand. 2. *d.* 39. *quæst.* 2. contrarium sentiat. Et patet, quia error per se est obiectum prauum, & defectus contrarius naturæ hominis, & ad nullum finem bonum referri potest: ergo non potest honeste amari. Confirmatur, quia mendacium per se malum est: ergo magis est malum iudicium falsum, ex quo fit, vt semper sit peccatum temere se exponere erroribus, vel veniale, vel mortale pro qualitate materiæ: secus vero esset quādo hoc esset opinando probabiliter, nam tunc non voluntarie erratur. vide pro hac propositione dicta *in tomo de fide disp.* 16. *sect.* 13.

III. *2. Propositio.* Secunda propositio. Etiam malitia, & deformitas moralis istorum peccatorum, non est in intellectu, neque in actibus eius, sed tota in voluntate. Colligitur ex D. Thoma 1. 2. *quæst.* 74. *art.* 2. *ad* 1. tum etiam ex dictis supra de malitia, tum denique, quia operatio intellectus non est per se libera, sed subditur voluntati.

IV. *Dubium consurgens vt à quibusdā expediatur.* Et ex his expeditur facile dubium, quod Caietanus 1. 2. *quæst.* 76. *articulo.* 1. mouet, an ignorantia vincibilis per se sit peccatum, vel ratione negligentię, in quo ipse affirmat esse ratione negligentiæ. Durand. etiam 2. *d.* 22. *quæstione tertia:* idem asserit. Alij vero Thomistæ volunt potius ignorantiam præcepto contrariam esse per se malam, negligentiam vero ratione ignorantiæ esse malam. Sed si considerentur dicta supra de malitia formali, & obiectiua, cessat controuersia, ignorantia enim præcepto contraria est per se mala obiectiue, sicut omnis omissio actus præcepti: tamen formaliter, & in exercitio ipsum ignorare est malum ratione voluntatis, vel directe, vel indirecte: & hæc indirecta voluntas per negligentiam explicatur, & ita dixit Augustinus 3. *de libero arbitrio capite vigesimo quarto,* ignorantiam ex negligentia fieri vitiosam. Et hinc sequitur eum, qui longo tempore ignorat ea, quæ scire tenetur, non semper continue peccare quandiu in ignorantia permanet, sed toties ex ignorantia peccat, quoties voluntarie ignorare vult formaliter, vel virtualiter, id est, cum se illi offert occasio sciendi, & aduertit, vel facile potest aduertere se teneri, & posse, & tamem negligit.

V. *Alterum dubium enodatur.* Sed dubitat Caietanus supra ad quodnam vitium spectet hoc peccatum. Respondeo pertinere ad illud, quod contrarium est illi virtuti, ex qua oritur obligatio sciendi, vel vitandi errorem, vnde si ignorantià sit in rebus fidei, pertinet ad vitium fidei contrarium, quod non solum est in intellectu, sed potissimum in voluntate, & repugnat vel voluntati credendi, vel sciendi res fidei: si vero ignorantia sit de rebus, quæ ad ius naturale, vel positiuum spectant, in genere pertinet ad contrarium vitium studiositatis, de qua Diuus Thomas 2. 2. *quæst.* 166. & 167. in specie vero pertinere potest ad multas fortasse virtutes.

SECTIO III.

An veniale, vel mortale peccatum tribuendum sit rationi inferiori, vel superiori.

I. *Notatio pro decisione.* HÆc quæstio præcipue ponitur propter explicandum Diuum Thomam 1. 2. *q.* 74. *art.* 6. 9. & 10. *& supra quæstione* 15. *art.* 4. qui quæstionem hanc mouet propter Augustinum 12. *de Trinitate cap.* 12. Aduertendum est rationem inferiorem, & superiorem apud Theologos interdum significare partem rationalem, & sensualem, sed non accipitur hîc illo modo: sed de sensualitate statim dicemus: proprie ergo ipsa rationalis pars diuisa fuit ab Augustino in inferiorem, & superiorem, & habet locum tam in ratione practica, quam in speculatiua, & variis modis exponitur, vt videre est apud D. Thomam 1. *p. quæst.* 76. *art.* 9. & Caietanum, 3. *p. quæst.* 76. *art.* 7. Scotum 3. *d.* 15. & alios Doctores *in* 2. *d.* 24.

Dico

II. *Quadratio superior, quid inferior.* Dico tamen breuiter rationem inferiorem, & superiorem in materia morali esse distinguēdas per diuersas regulas,& motiua humanarum actionum: quando enim est ratio per regulas æternas, & diuinas, in quibus lex naturalis continetur, superior dicitur. Quando vero per rationes,& regulas humanas, ac temporales de agendis iudicat, dicitur ratio inferior: & hoc modo distinguuntur istæ rationes,velut ex obiecto formali. Penes materiam vero in qua versantur, etiam quodammodo differunt: nam ratio superior ad sensibilia prout legi æternæ subsunt extenditur: & è contrario: hæc denique distinctio, & intellectui, & voluntati facile applicari potest: hîc vero proprie loquimur de ratione,quæ vtramq; potentiam comprehendit.

III. *1. Propositio.* Prima propositio, in ratione inferiori secundum se, id est,prout versatur in propria materia potest esse veniale peccatum: ratio est, quia ista ratio potissimum versatur circa res leues, vnde omnia venialia ex genere suo, & ex propria materia pertinent ad rationem inferiorem, & ex aliis venialibus etiam nonnulla, vt ex dicendis patebit.

IV. *2. Propositio.* Secunda propositio. Peccatum mortale etiam potest esse in ratione inferiori. Probatur, nam multa mortalia committūtur in materia pertinente ad rationem inferiorem: sæpe dum homo sic peccat, ratio superior nihil operatur, ergo,&c.

V *3. Propositio.* Tertia propositio. Omne peccatum mortale aliquo modo pertinet ad rationem superiorem, Sensus est, nullum consensum voluntatis posse esse mortale peccatum nisi intellectus,& voluntas,vt vim habēt rationis superioris, aduertant, vel facile possint aduertere, quale id sit, quod voluntas amet. Colligitur ex D.Thom. *supra art. 7. & 8. ad 7. & 5.* quia non est perfecte peccatum mortale sine perfecta deliberatione, quæ non est sine perfecta rationis aduertētia. Confirmatur, nam qui mortaliter peccat auertitur à Deo, & conuertitur ad finem vltimum: sed agere de vltimo fine, est rationis superioris: ergo,&c. Tandem peccatum mortale perfecte debet esse contra legem Dei, sed considerare legem Dei pertinet ad rationem superiorem: ergo, &c. in quo conueniunt Doctores cum Magist. *in 2 d. 14.* & colligitur ex Augustino. *lib. 1. de Genesi cap. 14. & de sermone Domini in monte cap. 13.*

VI. Sed contra. Nam Gentiles, qui non habent fidem, peccant mortaliter, & tamen neque habent, neque habere possunt vim rationis superioris. Respondeo, in hoc deceptus est Durandus & alii, putantes rationem superiorem solū versari circa supernaturalia, quod est falsum: nam etiam cognitio naturalis Dei, & legis æternæ pertinet ad rationem superiorē, & hæc est in Gentilibus, vel facile eam habere possunt, ita vt vincibiliter ignorent, alias non peccant mortaliter, vt supra dictum est.

VII. *4. Propositio.* Quarta propositio. Etiam omne peccatum veniale, est aliquo modo in ratione superioris vel prout illa in propria materia versatur, vel prout debet dirigere inferiores vires, quod verum est, siue tale peccatum sit indeliberatum, siue ex deliberatione. Hæc conclusio partim est D.Thomæ. *1. 2. quæst. 74. art. 9. & 10.* partim videtur illi contraria. Dicit enim primo in ratione superiori secundum se posse esse veniale peccatum ex indeliberatione, quod plane verum est vt patet in motu infidelitatis indeliberatæ. Et ratio est, quia intellectus etiam in his rebus potest habere subitas motiones, quæ perfectam deliberationem anteceduut, à quibus aliquo modo excitatur voluntas, vnde intelligitur non solum hæc peccata venialia, quæ dicuntur motus secundò primi, sed etiam motus omnino primò primos, & qui nulla peccata sint, posse esse in ratione superiori secundum se: quod sine causa aliqui negarunt: quia interdum etiam ipsa apprehensio, & tota motio nullo modo est in potestate voluntatis. Indicat tamen secundo Diu. Thomas in ista ratione superiori secundum se non posse dari peccatum veniale ex deliberatione plena, quod de genere, vel specie peccatorum, puto intelligendum, non de indiuiduis omnibus: itaque omnia peccata plene libera, in materia pertinente ad rationem superiorem, sunt mortalia quia illa materia est grauis de se, non tamen repugnat in indiuiduo esse hoc peccatum plene liberum, & tamen veniale ex leuitate materiæ, vt in fractione voti in materia leui, cum tamen seruare votum pertineat ad rationem superiorem: idem est de iuramento siue vtilitate prolato, & forte Diu. Thomas non explicauit hoc, quia videtur per se manifestum. Tertio dicit Diu. Thomas in ratione superiori, prout gubernat inferiores vires, posse esse peccatum veniale plene deliberatum, quod per se patet, quia materia illius deliberationis potest esse res leuis. Tamen indicat quarto, in ratione superiori, vt sic, non posse esse peccatū veniale ex subreptione, quia, inquit, ratio superior non versatur circa res inferiores, nisi prout consulit rationes æternas: ergo vt deliberans: ergo motus indeliberatus circa res istas non potest illi attribui.

Sed licet hoc verum sit, hæc peccata non tribui rationi superiori tanquam causę mouenti, tamen arbitror debere semper tribui tanquam non impedienti, atque adeo motum rationis inferioris nunquam esse peccatum, nisi ratio superior potuerit aduertere illum esse turpem motum, & vitandum secundum rectam rationem. Confirmatur, quia non potest motus voluntatis esse peccatum, nisi vt capax bonitatis, vel malitiæ moralis, sed non est capax, nisi vt potest regulari lege ęterna, atque adeo superiori ratione; ergo, &c. Tandem nullus peccat venialiter, nisi qui potest peccare mortaliter: sed sola ratio superior est, quæ potest mortaliter delinquere: ergo: &c. Solum obiici posset illud argumentum de ignorante inuincibiliter Deum, nam in illo posset esse peccatum veniale, & nullus esset vsus legis æternæ. Respondeo ipsam rationem boni honesti pertinere ad rationem superiorem: nam per se est spiritualis, & propria rerum intellectualium, & hanc saltem posse cognoscere illum Gentilem. VIII. *Iudicium autoris circa prædicta.*

Sed dices, nullum ergo est peccatum in ratione superiori, quod non sit in inferiori, & è contra, quod videtur manifeste contra D. Thomam 1. 2. tum *loco cit.* tum *quæst. 15. art. 4.* Vbi ex doctrina Augustini consensum in actum tribuit rationi superiori: consensum vero in delectationem actus tribuit rationi inferiori. Respondeo & concedo omne peccatum pertinere ad rationem superiorem, quia illi primo repugnat, & quia inaduertētiæ, vel defectui culpa eius tribuitur omne etiā peccatū pertinet quodammodo ad rationem inferiorem, quatenus est aliquid infimi ordinis, & semper procedit ex rationis inferioris motiuo, tamen secundum quandam approbationem quædam peccata ratione materiæ in qua versantur, aut modi quo committuntur magis vni rationi, quam alteri accommodātur, & hoc modo dicit optime Caietanus *illa quæst. 74. articul. 5. & 7.* omnem consensum in actum, vel IX. *Illatio ex dictis.*

vel cognitionem pertinere ad rationem superiorem, quia ad illam pertinet gubernare hominem non solum in actibus vltimis, sed etiam in ipsis cogitationibus, & consequenter doctrinam D. Thomæ, & Augustini intelligendam esse secundum quandam attributionem, quam ipse optimè exponit.

SECTIO IV.

An in appetitu sensitiuo possit esse mortale peccatum secundum se.

I. *Error hæreticorum & fundamentum.* Dico *secundum se*, vt excludam consensum voluntatis, vt dicam *infrà*. Est enim hæreticorum sententia omnem motum appetitus sensitiui esse mortale peccatum, etiamsi non consentiat voluntas. Fundamentum est, quia omnes isti motus sunt prohibiti illa regula, *non concupisces*, quod sic intelligunt: ratione naturali non cognoscit homo istam concupiscentiam esse peccatum, sed sola lege Dei: ergo intelligitur de ipso motu appetitus secundum se. Confirmatur ex Augustino 1. *de nuptiis, & concupiscent. cap.* 25. *&* 2. *contra Iulianum, & lib.* 5. *cap.* 1. *& lib.* 6. *cap.* 8. vbi concupiscentiam vocat iniquitatem, & peccatũ, quia inest ei inobedientia contra dominatum mentis, & ideo facit nos non solum miseros, sed etiam malos, & refert id Matth. 7. *Si vos cum sitis mali*, &c. & Hilarium dicentem discipulos etiam iustificatos dici malos malitia concupiscentiæ tracta ex Adamo, & addit Augustinus per Baptismum tolli concupiscentiam non vt non sit, sed vt ad peccatum non imputetur, idem *sermon* 5. *de verbis Apostoli, & de spiritu, & litera cap. vltimo.* De his motibus etiam videtur interpretari illud, *non concupisces*, ideo concludit non posse perfecte seruari in hac vita, licet illa seruari possit, *Post concupiscentias tuas ne eas*, Ecclesiastici 18. Tandem concupiscentia per se mala est odio habenda, vt ad *Romanos* 7. & vt *in Epistola Iudæ* dicitur, imo addit Augustinus Deum odisse illam, qui tamen solum odit peccata.

II. *1. Propositio de fide.* Prima tamen propositio sit. De fide est motus hos appetitus, si voluntas per consensum non accedat, non esse peccata mortalia, est definita in Tridentino *sessione* 5. Probatur, quia isti motus, vt sic sunt necessarij: de ratione autem peccati mortalis est, esse liberum perfecte, vt supra est ostensum, hinc Chrysostom. hom 14. ad populum, *concupiscentiæ consentire peccatum est, non concupiscere*: quia scilicet hoc naturale est, illud liberum: idem *homilia* 17. *in Matthæum. &* 1-. *ad Rom.* Prosper. *lib.* 3. *de vita contemptu cap.* 3. *&* 4. Ambros. 1 *de officiis capit.* 21. Hieron. *epistola ad Eustochium de virginitate.* Gregor. 4. *moralium capite* 27. & eadem est sententia Augustini, vt patet *lib.* 1. *contra duas epistolas Pelag. cap.* 10. *&* 1. *de peccatorum meritis cap.* 35. vbi sine propria voluntate dicit nullum esse peccatum, & libro 2. de Genesi cap. 14. *Cum reluctamur concupiscentiæ, non peccamus, sed coronamur.* Et hoc idem videtur docuisse Iacobus cap. 1. cum *beatum* appellat eum, *qui suffert tentationem*, quam statim dicit in concupiscentia sitam esse potissimum, tamen illam non generare mortem, nisi peccatum fuerit consummatum, nempe per liberum consensum voluntatis, vt sancti exponunt, Beda *ibi*, & Cyrillus *lib.* 4. *in Ioan. cap.* 51. Aug. *lib.* 5. *contra Iulianum. cap.* 3. & *lib.* 6. *cap.* 8.

Ad hanc rationem dupliciter respondent hæretici. Primo negant de ratione peccati, quod coram Deo peccatum est, esse *voluntarium* vel *liberum*, licet admittant illud esse de ratione peccati, quod vocant *politicum & ciuile*, *quale*, inquiunt *est illud, quod definiunt plurimi.* Sed hoc vanum est, nam peccatum verum coram Deo est, quod & Scriptura & Ecclesia & sancti docent esse peccatum, sed Scriptura docet in potestate hominis esse peccare, & non peccare, & reliqua non tribuit culpæ coram Deo, & ideo dicit *Ecclesiastici* 15. ante hominem positam esse vitam & mortem, vt quod voluerit eligat, propterea monet ne peccemus, Ecclesiastici 21. *non adiicias iterum*, &c. Ioan. 5. *noli amplius peccare.* 1. ad Corinth. 15. *nolite peccare.* 1. Ioan. 2. *nolite diligere mundum*, &c. Præterea id quod vere, & coram Deo peccatum est mortale, non potest esse in iustis, & simul cum charitate: at isti motus concupiscentiæ sunt in iustis seruata iustitia, vt constat, ergo: &c. Maior late ostenditur *in opere de gratia lib.* 11. *cap.* 4. Nunc breuiter 1. Ioan. 3. *Qui in eo manet non peccat*, ad Romanos 8. *nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant*, &c. Respondent hæretici, ideo hoc dici, quia non imputatur: sed aperte Paulus vocat damnationem id, quo homo fit dignus damnatione, sicut *cap.* 5. dixerat per Adæ peccatum damnationem in omnes homines pertransisse, nam in fine cap. 7. *mente seruio legi Dei, carne autem legi peccati*: & addit. *Nihil ergo damnationis est his, qui non secundum carnem ambulant*, id est, qui non consentiunt concupiscentiæ, quia tunc non censentur ipsi operari, id est, humano modo, & moraliter, & ideo *capit.* 7. dicit, *Non ergo operor illud*, &c. Vide Augustinum 1. retractationum capite 15. *Aufertur* ait, *omnis iniquitas, sed non omnis infirmitas: omne peccatum, sed non omne malum.* idem *lib.* 6. *contra Iulianum cap.* 5. & Hieron. 2. *&* 3. *dialogo contra Pelagium, & Epistola ad Oceanum.* Cyprian. *sermone de ablutione pedum.* III. *1. Euasio hæreticorum.*

Secundo respondent istam voluntatem esse voluntariam voluntate primi peccantis, in quo quidam ex Catholicis videntur concedere concupiscentiam in homine existente in peccato originali vere esse peccatum propter causam dictam. Henric. *quodlibeto* 6. *quæst.* 32 fauet Augustinus 1. *de nuptiis cap.* 23. *& lib.* 2 *contra Iulianum cap.* 3. *& lib.* 6 *cap.* 5. vbi solum in renatis dicit fomitem non esse peccatum, & Tridentinum *sess.* 5. solum hoc definit. Sed primo, si hoc detur: nullo modo dicendum est, hos motus ita esse peccata, vt habeant propriam, & intrinsecam malitiam moralem, atque adeo, vt sint distincta pœna digni ab illa, quæ debetur peccato originali. Secundo neque proprie, neque vere dicuntur isti motus *peccata*, etiam in infidelibus, quod recte docuit Diu. Thomas 1. 2. *quæst.* 89. *art.* 5. probatque optime primo, quia repugnat actuali peccato esse voluntarium voluntate aliena, vt Augustinus dixit *supra*: nam hoc differt per se primo peccatum actuale ab originali. Tertio quia omnes effectus, qui sequuti sunt ex peccato Adæ, ita censentur moraliter voluntarii, vt tribuantur ad culpam, alias mors hominum omnium fuisset voluntaria Adæ, & ipse incurrisset malitiam homicidii omnium hominum, & eodem modo vnicuique esset propria mors voluntaria, & peccatum, voluntate Adę: ergo illi tantum effectus fuerunt Adæ voluntarii qui proxime sequebantur ex eius peccato, & propter quos vitandos teneretur ipse vitare peccatum, peculiari obligatione. Quarto, quidquid sit de ipso Adamo, tamen vt ex materia IV. *2. Euasio hæreticorum.*

de o-

de originali, vt infra constabit, non quidquid ipse voluit, cum peccauit voluerunt omnes posteri voluntate eius, sed solum illius præcepti transgreßionem, quod illi, vt capiti totius posteritatis erat impositum, alia vero damna sequuta imputari poterunt Adæ, vt particulari personæ, non vero posteritati eius. Concilium autem Tridentinum solum hoc definit in renatis, quia illud tantum erat indubitatum, & pertinebat ad fidem, & eundem puto esse sensum D. Augustini, quod confirmatur, nam si voluntas Adæ sufficiens est, vt hæc concupiscentia esset peccatum in infideli dormiente, talis motus esset peccatum, vt in puero ante vsum rationis, quod stultum indicat Augustinus 7. *de Ciuitate cap.* 11. *& lib.* 6. *de duabus animabus contra Manichæos cap.* 10. videatur etiam *secundo libro de gratia Christi capite octuagesimo.*

V. *Ad fundam. in n.* 1. Ad fundamentum Lutheranorum respondeo, præceptum illud, *non concupisces*, ad voluntatis consensum referri: idem est illud, *post concupiscentias tuas ne abeas*, &c. vt *tractatu* 2. agentes de voluntario, ex sententia Patrum diximus. Et præterea patet, præceptum enim debet esse de re poßibili, 1. Ioan. 5. *Mandata eius grauia nō sunt.* Mat. 11. *Iugum meum suaue est.* Deuteron. 4. & in Tridentino *seß.* 6. *c.* 11. concupiscentia vero; sæpe anteuertit deliberatam volūtatem. Secundo, quia sensus non est capax præcepti, quia neque potest cognoscere superioris potestatem, neque vim præcepti, neque rationem turpis, & honesti. Tertio reliqua præcepta Decalogi ad voluntatem referuntur, tandem ipsamet Scriptura ita interpretatur hoc præceptum, *Ecclesiastici* 18. *ad Romanos* 6. & ideo Matth. 15. *Ea solum coinquinant hominem quæ ex corde exeunt.* id est, à volunte, & libero consensu. Dices, si hoc præceptum non cadit in hos motus, etiam non erit prauum consentire illis. Respondeo negando consequentiam, quia prohibitum est velle illos, & consequenter, licet illi non sint prohibiti, vt motus quidam naturales, tamen vetantur, vt habent rationem obiecti amabilis, & supponuntur esse aliquo modo actus humani, & liberi: vide Augustinum 6. *contra Iulianum cap.* 18.

VI. *Ad locum Pauli in eodē nu.* 1. Ex quibus locis patet male hæreticos exponere illa verba ad Romanos 7. *Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces*, &c. non est enim sensus, legem veterem demonstrare istos motus per se esse peccata, nam aperte ibi Paulus vocat hanc legem, *non concupisces*, legem mortis, tanquam ad intellectum, & voluntatem pertinentem, vnde *ibidem* ait, *si autem quod nolo facio, consentio legi*, id est, licet sensus concupiscat, si tamen ego nolo, obedio legi, signum ergo est ad voluntatem referri, addit tamen, *quia iam non operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* vbi fomitem peccatum vocat: quia & ad peccatum inducit, & ex peccato est, tanquam pœna peccati: est enim nomen peccati mortalis in Scriptura multiplex, nam proprie culpam, translate vero, interdum significat vel hostiam pro peccato, vel pœnam, & hoc modo vsurpatur hîc, vt docet Tridentinum *supra*, & Sancti citati, & Augustinus 1. *de nuptiis cap.* 23. & patet ex ipso sermone Pauli, nam non loquitur de actu concupiscentiæ, sed de ipso inordinato principio, quod fomes dicitur, & idem vocat *legem peccati*, quod metaphorice dictum est: quod ergo inquit, *concupiscentiam nesciebam*, propter Iudæos dicitur, qui, vt supra dixi, non intelligebant solum interiorem consensum esse peccatum, neque quia dicit, *legem peccati repugnare legi mentis*, ideo sequitur concupiscentiam esse peccatum, quidquid legi quomodocumque repugnat peccatum est, sed voluntaria eius transgreßio, neque peccare potest contra legem, nisi ille cui lex est imposita, non est autem imposita lex appetitui, sed voluntati.

Ad August. respondeo mentem eius satis constare ex eisdem capitibus, in illo ergo loco secundi libri contra Iulianum *concupiscentia* dicitur *peccatum*, non quia hominem faciat reum, sed quia reatu primi peccati facta est, & ideo 1. *de nuptiis cap.* 25. ait per Baptismum non tolli concupiscentiam, sed reatum illius, nam tollitur originale peccatum, propter quod homo est reus concupiscentiæ, & aliarum pœnarum, & hoc idem est, quod ait Baptismo fieri, non vt concupiscentia non sit, sed vt non imputetur, quia scilicet aufertur culpa à quo ipsa oritur. In aliquibus præterea locis indicat Augustinus concupiscentiam, esse peccatum, licet non poßimus ei resistere: tamen nunquam loquitur de potestate simpliciter, sed morali, & vocat impoßibile quod est difficillimum, & non loquitur generaliter de omnibus hominibus, speciatim de quibusdam, qui culpa sua, & praua concupiscentia, ita sunt dediti concupiscentiæ, vt vix poßint resistere: frequentius tamen loquitur de culpa veniali, & de impotentia vitandi omnes hos motus collectiue, non singulos: & hoc modo dicit legem illam, *non concupisces*, imperfecte impleri in hac vita, quia saltem venialiter, occasione concupiscentię, ab illa deficimus, videatur idem Augustinus *de spiritu, & litera cap. vltimo, & de perfectione iustitiæ circa finem, & 1. de nuptiis cap.* 29. *sermone vero* 45. *de tempore*, dicit præceptum illud seruari in hac vita quoad substantiam, non vero quoad finem pręcepti, quod alias dicit de præcepto charitatis. Quod denique Augustinus ait Deum odisse concupiscentiam, vel est intelligendum de concupiscentia voluntaria, vel certe propter radicem eius, hoc enim modo 1. *Ioannis* 2. dicitur non esse ex patre, sicut enim dicitur in scriptura, Deum odisse mortem. VII. *Ad loca Augustini ibid.*

SECTIO V.

An in appetitu sensitiuo per se, poßit esse veniale peccatum.

Dico *per se* eodem modo, quo in titulo præcedentis sectionis Caietanus 1. 2. *quæst.* 74. *art.* 4. affirmat, & videtur fauere D. Thomas, dicit enim in sensualitate posse esse peccatum veniale, non mortale: loquitur ergo de sensualitate secundum se, nam, vt subest voluntati, etiam mortale potest esse in illo, vt dicemus. Idem colligitur ex articulo secundo, & 3. & ex differentia, quam constituit inter appetitum sensitiuum, & membra exteriora. Fundamentum est, quia appetitus sensitiuus per se habet aliquam deliberationem, & libertatem, vt indicat *ibid.* D. Thomas *& 2. d.* 21. *quæst.* 1. & fauet Aristoteles 1. *Politicorum cap.* 3. *&* 1. *Ethicorum cap. vltimo*, vbi dicit appetitum moueri politice: non potest autem moueri politice, nisi quod est mobile liberum. Et ratione patet, quia cogitatiua hominis est particeps rationis, vnde potest componere, & discurrere in particularibus, vnde libertas oritur. Confirmatur, quia experimur illos concupiscentiæ motus discursu, vel ratione remitti, vel intendi. Confirmatur secundo, nam ideo in appetitu ponuntur ab Aristotele, & D. Thom. quædam virtutes morales. I *Pars affirm.*

II. *Vera resolutio.* Respondeo in appetitu per se non potest esse peccatum veniale, & opposita sententia est improbabilis. Probatur ex omnibus allatis contra hæreticos *in sectione præced.* nam sine distinctione venialis, vel mortalis peccati, docent omnes Patres sine voluntate non esse peccatum, Augustinus 1. *retractationum cap.* 9. *Voluntate peccatur; & recte viuitur* & 3. de libero arbitrio capite 18. & Tridentinum *sessione* 5. dicit concupiscentiam sine volũtate nihil nobis nocere. Quod optime docet Augustinus *libro de duabus animabus capite decimo & 11.* & Chrysostomus tomo tertio ad Romanos 7. *Si quid nolens facio, iam non ego operor illud*: & infra, *mente seruio legi Dei.* Ratio à priori est, quia appetitus sensitiuus non est capax actus honesti per se: ergo neque alicuius peccati, cum eius ratio consistat in priuatione honestatis, & ideo supponat cappacitatem. Antecedens vero patet, quia sensus non potest cognoscere rationẽ honesti, quæ consistit in rectæ rationis conformitate. Secundo nulla potentia potest habere libertatem ad peccandum venialiter, & non mortaliter, vt supra *sect.* 3. dictum est ex doctrina etiam Caietani: sed in appetitu sensitiuo non est libertas ad mortale: ergo. Tertio, quia sequitur omnem consensum voluntatis semper continere duo peccata alterum veniale, alterum mortale, quia semper consentit appetitus, deinde sequitur eum, qui sua voluntate omnino resistit concupiscentiæ, neque potest illam omnino frænare, venialiter peccare, quod videtur erroneum: vnde vlterius sequitur simul in eadem materia hominem mereri per voluntatem, & per appetitum sensitiuum peccare venialiter, quod est absurdum, & sequela patet, nam resistendo per voluntatem coronatur, secundum fidem, & aliàs concupiscentia per se & ex proprio principio peccatum veniale est: ergo retinebit suam malitiam licet voluntas repugnet. Dices fieri fortasse non posse, vt voluntate perfecte repugnante concupiscentia duret. Sed in primis hoc falsum est, vt infra dicam. Deinde illo opposito, iam concupiscentiæ motus non esset malus propter ipsum appetitum, sed propter negligẽtiam voluntatis, vt D. Thomas ait *q.* 7. *de malo art.* 6.

III. *Ad D. Tho. in num. 1. allatum.* Ad fundamentum Caietani in primis nego D. Thomam hoc sentire. nam *articul.* 1. *&* 2. *ad* 1. *& in* 2. *d.* 24. *q.* 10. *art.* 2. expresse docet nullum peccatum committi, nisi voluntate: quo tamen sensu tribuat appetitui sensitiuo magis veniale, quam mortale, *sect. sequenti*: commodius exponetur. Ad fundamentum nego appetitum sensitiuum habere libertatem vllam: libertas enim quoad specificationem requirit cognitionem singularium rationum bonitatis, & malitiæ, & facultatem quandam ad considerandum pondus vniuscuiusque bonitatis & malitiæ, & ad cõferendum vnum bonum cum alio: libertas vero quoad exercitium requirit vim ad cognoscendum quasi per reflexionem ipsum motum appetitus, & an sit bonum exercere illum, nec ne? hæc autem manifeste requirunt vim, & perfectionem rationis, vt D. Thomas 1. *part. quæst.* 82. *&* 83. late declarat: neque verum etiam est, cogitatiuam quoque posse proprie discurrere, vel ratiocinari, licet possit vti recordatione quadam, & ex vno in aliud veluti inuestigando peruenire: dicuntur autem istæ potentiæ rationis vim participare, quatenus per coniunctionem ad rationem, & in se multo magis perfectæ sunt, & aptæ moueri à ratione. Ad primam confirmationem iam circa quæstionem 17. *art.* 7. in 1. 2. exposuimus illam motionem fieri sine libertate. Ad secundam ipse D. Thomas *q.* 74. *art.* 1. *ad* 2. dicit virtutem non esse in appetitu, nisi vt subest motioni voluntatis, quod suo loco explicabitur.

SECTIO VI.

An omnis concupiscentia appetitus sit semper veniale peccatum solum ex defectu voluntatis.

SVnt Theologi, qui in generali id affirmant, indicat Magister *in* 2. *d.* 24. & tenet Altisiodor. *lib.* 2. *summæ tractatu* 28. *cap.* 1. Parisiensis 2. *p. tractatu de matrimonio. cap.* 7. Alij vero hoc limitant, dicunt enim concupiscentiam, quę oritur ex naturali dispositione corporis, posse interdum esse sine peccato non tamen eam, quæ oritur solum ex approbatione imaginatiuæ, ita Alensis 1. *p. q.* 125. *art.* 1 Durandus 2. *d.* 42 *quæst.* 6. Bonauent. & alij *d.* 24. D. Antoni. 2. *p. titulo* 5. *cap.* 1. §. 4. Petrus de Soto *in suo pastorali tractatu de peccato originali.* D. Thomas fauet his autoribus qui 1. 2. *quæst.* 74. *art.* 3. *ad.* 3. *& in* 2. *d.* 21. *quæst.* 1. *artic.* 2 *ad* 5. *& quæst.* 7. *de malo art.* 6. *ad* 8. expresse tenet secundam sententiam, tamen 3. *p. quæst.* 41. *art.* 1. *ad* 3. dicit tentationem, quæ vt per internam delectationem & concupiscentiæ motum, non fuisse in Christo, quia non posset esse sine peccato, dicente Augustino 19. de Ciuitate cap. 4 *Quando caro concupiscit aduersus spiritum, nonnullum peccatum est: & lib.* 4. *contra Iulianum cap.* 2. *& lib.* 5. *&* 3. etiam indicat concupiscentiam esse peccatum aliquod. Fundamentum totius huius sentẽtiæ esse debet, quia est in hominis potestate per rationem, & voluntatem impedire omnes hos motus, si ratio vigilet semper, vt tentetur: ergo si concupiscentia sequitur, est quia ratio non vigilat: ergo nonnullam habent culpam. I *Quorundam sententia.*

II. *1. Propositio.* Prima propositio. Huiusmodi motus sæpe esse peccata venialia ex defectu voluntatis. Est certa de fide, vt patet primo, si materia sit leuis, & directe cõsentiat voluntas, vel certe si consensus ipsius voluntatis non sit perfectus, sed indeliberatus, & imperfectus & iuxta hanc conclusionem intelligendus est Diu. Gregorius *homilia* 16. *super Euangelia, &* 4. *moralium cap.* 25. Isidor. *libro de summo bono capite* 23. Cum in progressu peccati dicunt primo esse suggestionem, secundo delectationem sensus, & hoc esse veniale peccatum. Tertio esse consensum, nam intelligendum est in illo secundo esse nonnullam voluntatem, licet imperfectam. Aduertendum etiam est ex dictis, hoc peccatum veniale appetitus sensitiui denominatione tantum extrinseca esse peccatum, nam tota malitia eius in voluntate, vt ex dictis patet. Præterea aduerte dubitari de hoc peccato, an sit omissionis, vel commissionis: nam Scotus 2. *d.* 24. *quæst.* 3. & Henricus *quodlibeto* 6. *quæst.* 32. & Almaynus. *tract.* 3. *cap.* 24. volunt esse peccatum omissionis, quia est causa solum negligentis voluntatis. Alii tamen omnes, & melius, dicunt esse commissionis, quia est contra præceptum negatiuum, *non concupisces*: & consistit in actu positiuo vel directe, vel indirecte voluntario, sicut patet in homicidio simili modo ex negligentia commisso.

III. *2. Propositio.* Secunda propositio. Sæpe isti motus nulla sunt peccata. Est communis Theologorum sententia, & colligitur ex Augustino *locis citatis*, nam dicit hos motus ita interdum nullam continerte culpam, vt non oporteat pro illorum remissione

missione orare, neque dicere, *dimitte nobis debita nostra*. Videatur *lib. 1. contra duas epistolas Pelag. cap. 13. & in Psal. 142. & tractatu de pugna animæ tom. 9.* Idem sentit D. Thomas 1. 2. *quæst.* 75. *art.* 2. *ad.* 3. Albert. 2. *d.* 9. 24. *a.* 9. Bonauentura *art.* 5. Scotus, & Almaynus *supra*. Confirmatur ex scripturis, & Conciliis allatis *supra*: nam docent concupiscentiam nihil nocere cùm ei veraciter resistitur: ergo supponunt posse aliquem pati hanc concupiscentiam sine peccato: præterea de motibus, qui insurgunt ex dispositione corporis, vel naturali alteratione, videtur res indubitata, nam est euidens experientia non esse in nostra potestate, quod Paulus ipse de se fatetur ad Romanos 7. *Quod nolo, illud facio.* Deinde de aliis motibus, qui consurgunt ex apprehensione, æquè fere est euidens: nam non potest homo omnem apprehensionem imaginationis præuenire, quia sæpe oritur ex præsentia obiecti sensibilis, quam non potuit homo vitare, quia fortuito casu occurrit: vnde recte Augustinus de spiritu, & litera cap. 34. *non esse* (inquit) *in potestate nostra quin quibusdam visis tangamur.* Item sæpe ex cogitatione rei licitæ, turpis quædam phanthasiæ motio insurgit antequam homo possit attendere, imò sæpè, vt infra dicemus, non tenetur homo honestæ rei, imó neque turpis cogitationem repellere, ne inuoluntariæ concupiscentiæ motus insurgat, quando alias cogitatio licita est. Rursus etiam postquam ratio aduertit, potest esse tam vehemens imaginationis apprehensio, vt non possit voluntas omnino eam repellere. Denique virtute dæmonis fieri potest, vt istæ phantasiæ in nobis excitentur. Videantur dicta apud D. Thom. 1. 2. *quæst.* 17.

IV. *Ad fundã. in num.* 1. Ad fundamentum contrariæ senten tiæ negatur antecedens: ad argumentum respondeo concupiscentiam dici posse malam, etsi voluntas non consentiat, non formaliter, sed obiectiuè, vel non tam moraliter, quam naturaliter, quia est de se indecens, & dissonum rationi naturæ, & fortè D. Thomas in illo loco tertiæ partis hoc modo est latè vsus nomine *peccati*, nam hoc satis est, vt in Christo nullo modo fuerit ista concupiscentia, licet in eo possit peculiaris ratio assignari, ipse enim poterat præuenire omnes hos motus, & ideo nonnulla videretur culpa, si aliquem prætermitteret: in aliis vero locis explicandus est iuxta dicta, & non admittenda eius sententia. Cum vero dicit peccatum veniale esse magis in appetitu sensitiuo, q̃ mortale, interpretandus est secundum quandam attributionem: nam quia veniale peccatum potest esse imperfecte humanum, & voluntarium, & sensus aliàs est, prima origo, & causa eius, ideo illi tribuitur: mortale vero peccatum, quia perfectam deliberationem requirit, per se primo tribuitur voluntati.

SECTIO VII.

Quando delectatio appetitus sit mortale peccatum ex consensu voluntatis.

I. *Duo certa.* SVnt duo in hac quæstione certa. Primum sæpè istum consensum esse mortale peccatum, licet tota eius malitia sit in consensu voluntatis inhærentur, iuxta superius dicta. Secundo certum est duo requiri, vt iste motus sit peccatum mortale: primum concupiscentiam esse turpem, & in re graui: secundum est consensum voluntatis esse perfectè deliberatum, ostendimus enim supra sine his nunquam peccatũ mortale committi. Vnde duo puncta restant dclaranda. Primum, quæ delectatio, vel motus appetitus sit sufficiens obiectum peccati mortalis. Secundum quando voluntas est iudicanda sufficienter consentire.

PVNCTVM I.

Quæ delectatio sit mortale peccatum.

II. *Notatio* 1. Aduertendum primò est D. Thom. & alios totam istã rem specialiter disputare de delectatione concupiscentiæ, quia in ea frequentius committitur peccatum: hæc tamen, quæ dicimus seruata proportione applicari poterunt aliis passionibus. Aduertendum est secundò non esse sermonem de delectatione, quæ coniuncta est cum executione operis exterioris, nam de illa est eadem ratio, quæ de opere, de quo infra dicemus: sed est sermo de interiori delectatione, non quæ coniuncta est cum executione operis exterioris, sed de interiori delectatione, quæ ex cogitatione turpis operis nascitur, quæ dupliciter oritur, iuxta D. Thomã, primò ex cogitatione solâ, alio modo ex re cogitata, quæ apprehensione fit ita præsens, ac si reuera adesset, & talem delectationem infert, qualem efficeret res in præsentiâ.

III. 1. *Propositio.* Prima propositio. Delectatio de sola cogitatione non est per se mala, neque obiectum peccati, licet opus cogitatum turpe sit, vnde si voluntas consentiat, per se non peccat mortaliter, sed interdum venialiter, interdum nullo modo. Est D. Thom. 1. 2. *q.* 74. *art.* 6. & *q.* 15. *de veritate art.* 4. & 8, & communis. Et ratio est, quia cogitatio illa per se non est prohibita: ergo neque delectatio illam consequens: nam talis est delectatio, quale opus, ex quo sequitur, nam accessoriũ sequitur naturã principalis, & effectus imitatur causam. Antecedens probatur, quia delectatio, vt sic, neque versatur circa verum vt verum: opus autem licèt sit malum in ordine ad appetitum, tamen vt est quoddam verũ, & intelligibile non est per se malum, ergo neque cogitare de illo est per se malum. Et ex hoc patent aliç partes cõclusionis, nam cogitare de his rebus, interdum fieri potest recta intentione, vt ad intelligendam necessariam, vel vtilem veritatem: sæpe verò deficit, & deest bona intentio, & saltem actio manet otiosa. Dico *per se*, vt excludam, quod potest esse per accidens, scilicet periculum consentiendi in aliud opus prauum mortaliter, nam exponere se tali periculo, mortale peccatum erit, & hæc delectatio subintelligenda est in omnibus, quæ dicemus.

IV. 2. *Propositio.* Secunda propositio. Delectatio, quæ oritur ex opere cogitato, quod de se mortale peccatum est, etiam ipsa de se est mortale peccatum. Aduerte dupliciter posse aliquem consentire in hanc delectationem, primò appetendo opus, cui est coniuncta delectatio, id est, desiderando excutionem eius, & hoc modo est de fide, Matt. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum*, & cæte. & ad Romanos 7. *Non concupisces.* & ratio est, quia illa voluntas est directe legi contraria, & obiectum illud est mortale, & prohibitum. Secundo modo potest quis consentire delectationi operis cogitati, ita vt reuera nolit opus, & proponat illud non facere, tamen velit in eo sic cogitato delectari, & hoc sensu conclusio est vera, & eam tenet D. Thomas 1. 2. *q.* 74. *art.* 5 & 8.

& 8. & 2. 2. q. 154. & communiter Doctores 2. d. 24. qui hanc vocant delectationem morosam, & Summistæ omnes verb. *Delectatio morosa*, Henric. *quodlibet.* 6. q. 4. & *materia de Eucharistia* q. 4. August. 12. *de Trinitate cap.* 12. facit illud Ierem. 4. *Quousque morabantur apud vos cogitationes noxiæ.* Vide Iob. 31. *Psalm.* 4. *Sapientiæ* 1. Ex quibus locis colligunt Sancti in delectatione cogitationis posse interdum committi peccatum mortale, & non ratione cogitationis, vt diximus: ergo ratione operis cogitati. Rationem reddit D. Thomas, quia qui delectatur in opere prauo cogitato, necessario habet affectum propensum ad opus ipsum, nemo enim delectatur nisi in his, quę amat.

V. Dicet quis, illum appetere quidem opus, sed non in re, sed in cogitatione tantum: sed contra hoc est, nam opus ipsum prauum cogitatum secundùm se est peccatũ mortale: ergo & delectatio, quæ ex illo nascitur. Instabis. Opus in re factum, & velle illud hoc modo, est peccatum mortale, quia hoc est prohibitum, tamen velle illud in cogitatione, non videtur lege prohibitum, atque adeo neque mortale: ergo neque delectari in illo isto modo. Sed contra, nam opus, & delectatio, quæ ex illo nascitur, in moralibus non sunt duo, vnde vno & eodem pręcepto prohibentur, & malitiam habent eiusdem rationis: at vero is qui delectatur in opere cogitato, actu fruitur delectatione eiusdem rationis, atque adeo ei eiusdem turpitudinis cum delectatione quæ ex opere in re ipsa nascitur: ergo illa delectatio est prohibita. Confirmatur: nam numquam opus illud delectaret, quod cogitatum est, nisi ipsum secundum se amaretur, nam cogitatio solum est conditio quædam, vnde licet is, qui sic delectatur, non intendat opus, quia non respicit executionem, tamen reuera amat illud secundum se. Confirmatur: nam qui vult effectum, vel propriam passionem, virtute vult causam, vel essentiam: hęc autem delectatio est tanquam passio consequens opus: ergo, &c.

VI. *Lyrani placitum contra nunc dicta eiusque fundam.* Contrarium tenuit Lyranus circa id Matth. 5. *Qui viderit mulierem*, &c. Fundamentum esse potuit, quia illa delectatio per se non est mala, imo in aliquibus potest esse honesta: ergo illam per se appetere si non ordinetur ad ipsum opus, vel ad aliud mortale crimen, non erit mortale, sed veniale. Confirmatur primo, quia in illo obiecto nullum est graue damnum contra charitatem Dei, vel proximi. Confirmatur secundo, nam Augustinus *suprà* significat hoc peccatum esse leue, pro cuius remissione dictum est illud, *dimitte nobis debita nostra*: quod tamen pro remissione venialium docet *in Enchirid. cap.* 71. Et hanc (vt fertur) putauit probabilem opinionem Victoria: sed omnino est cauenda, & improbabilis, quia est contra omnes Teologos, & occasionem prębet libidini, & ruinę. Ad argumentum respondeo illam delectationem esse intrinsecè malam, sicut est fornicatio, atque adeo in nullo esse licitam si sit eadem moraliter, secus verò est, si opus ex quo nascitur moraliter mutetur. Ad confirmationem dico similiter illud obiectum per se esse contra charitatem, per accidens verò est, quod ex intentione operantis non feratur vsque ad opus. Ad Augustinum respondeo cum D. Thom. 1. 2. *q.* 74. *a.* 8. solum docere istam delectationem morosam esse minus peccatum, quam sit consensus in opus ipsum, tamen intra latitudinem peccati mortalis, & illa verba, *dimitte nobis*, pro peccatis venialibus, sed non solis esse dicenda.

VII. Ex his colligitur regula ad intelligendum, an consensus ex delectatione sit mortale peccatum ex obiecto nec ne? nam respiciendum est ad opus ipsum, & talis erit delectatio, quale opus. *Consectarium ex dictis.* Videatur D. Thomas 2. 2. *q.* 154. *art.* 4. & Nauar. *cap.* 16. *num.* 6. & 7. Caietanus *verb. Delectatio morosa*, qui tamen addit delectationem de opere cogitato si non sit de substantia operis, sed de singulari quodam, & mirabili modo efficiendi opus ipsum, dicit per se ex obiecto nõ esse mortale peccatum, quia ille singularis modus est quid distinctum ab opere, & potest esse delectabilis per se: & similiter quando ille modus per se est quid indifferens ad bonum opus, & malum: vt si esset sagacitas quædam, & calliditas, quę per accidens & quasi in quodam exemplo cogitatur in opere malo, tunc certe delectari de illo modo non est per se peccatum mortale, dummodo delectatio, quæ proprie est turpis operis, nõ simul oriatur, si vero modus efficiendi illud opus quãtumcumq; sit mirabilis, in illo genere proprius sit, & quasi determinatus ad opus turpe, non video qualiter possit diminuere culpam: nam turpior est delectatio, quę oritur ex opere sic cogitato, quã si simpliciter cogitaretur: neque potest quis tunc delectari de opere, vt est mirum quid, & non vt est malum, nam hæc intellectu possunt præscindi aliquo modo, & ideo si delectatio esset de sola cogitatione, haberet id locum: secus verò videtur si sit de malo cogitato, & de re sub illo commodo cogitata, quia modus ille non potest delectare, nisi prout est aliquid ipsius operis, neq; parit delectationẽ alterius rationis à delectatione ipsius operis, & ideo Caietani doctrina, non est indistinctè probanda.

VIII. *Quæstiuncula enodatur.* Sed quæres, quando delectatio de cogitatione censenda sit, vel de re cogitata? Respondeo ex effectu sumi aliquod signum: vt si ex tali delectatione sequantur turpes effectus, &c. quod signum est probabile, non certum: ideo, vt D. Thomas ait *q. illa* 74. *art.* 6. intentio, & affectus operantis præcipuè consideranda sunt: nam si mouetur ad permanendum in illa cogitatione ex bono motiuo, signum est delectationem oriri ex sola cogitatione: secus vero est, si mouetur ex turpi aliqua occasione, vel etiam sine vlla causa, vel necessitate, licet nullum etiam istorũ sit infallibile signum, quia res tota pendet ex voluntate, & intentione.

VIIII. *1. Corolar. ex dictis.* Ex dictis colligitur primò delectationem quæ sequitur ex opere cogitato, quod eo tempore, quo cogitatur, est licitum cogitanti, per se non esse peccatum mortale, quia vt diximus, delectatio, & opus, eiusdem rationis sunt. Vnde rectè dixit *illa quæst.* 74. Caiet. *art.* 8. coniugum qui viuente altero coniuge, in absentia tamen eius, delectatur in opere cogitato, non peccare mortaliter, (licet Nauar. *supra* oppositum affirmet) patet ex dictis, quia ille actus cogitatus, ex quo sequitur delectatio est licitus huic coniugi hoc tempore, nam est actus matrimonii. Item illa delectatio in re posita non esset mala: tandem consentire in actum illum hoc tempore exercendum non est peccatum: ergo, &c. Nec fundamentum Nauarri vrget, scilicet talem delectationem fore peccatum, si alter cõiux esset mortuus, vt statim dicemus: ergo si est absens. Negatur enim consequentia, quia non est similis ratio: nam postquã per mortem est dissolutum matrimoniũ moraliter, mutatur tota ratio actus, & delectationis, quia mutatur obiectum: intelligitur autem hoc per se semper, excluso periculo effusionis, &c.

X. *2. Corolar.* Secundo sequitur delectationem sumptam ex actu, qui per se est peccatum mortale, sub conditione tamen excludente turpitudinem, vt si es-

set li-

set licitum, vel, *si esset vxor*, ex obiecto esse peccatum mortale, quę est communis sententia. Legatur Caietanus, & Nauarrus: & ratio est, quia licet cōsensus conditionatus videatur respectu actus, tamen respectu delectationis est absolutus. Patet, quia delectatur, ac si potiretur re ipsa, & tamen hîc, & nūc illa delectatio est illicita sicut actus ex quo sequitur. Confirmatur, nam delectatio non sequitur, nisi ex obiecto amato, & cōsecuto, vel apprehenso, vt tradit D. Th. 1.2 *q.32. art* 3. ergo, qui sic delectatur, amat illud obiectum, & apprehendit illud tanquā consequutū. Sed contrà primo: nā conditionalis nihil ponit in esse. Secundò illa conditio addita prę̨scindit malitiam. Tertiò sequeretur hunc actū esse malum *si non esset tempus Quadragesimæ comederem carnes.* Respondeo, si ille consensus esset pura velleitas, quæ non afferret delectationem similem illi, quam obiectū turpe habet ex natura sua, nō esset peccatum mortale: secus vero est, quando ad actū in effectu, & resequitur delectatio: nam actus tunc iam ponit aliquid turpe in esse: ergo quantū ad id non est pure conditionalis: vnde ad tertium nego sequelam, quia ille actus est simplex desiderium imperfectum.

XI. *1. Obseruatio pro dictis.* Sunt tamen duo aduertenda. Primo esse differentiam inter actiones natura sua malas, vel malas, quia prohibitas: nam in illis non licet delectari sub quacumque conditione, quia semper delectatio oritur ex motiuo per se prauo: in his vero, quia secundum se, vel honestæ, vel indifferentes sunt, potest quis sine peccato mortali in illis sic consideratis delectari, quod fit, quando apprehenduntur ablata prohibitione. *2. Obseruatio.* Secundo aduertendum, an ille actus, vel delectatio per se sit capax alicuius motiui honesti, licet fortasse hîc, & nunc cogitanti non liceat in tali materia, vt religioso non licet dispensare pecuniam, tamen si ita cogitaret, *si liceret, & haberem, darem pauperibus*, & in hoc delectaretur non peccaret, imò fortè mereretur, quia tota illa delectatio procedit ex motiuo misericordiæ, quod per se est honestum, & licitum, & per accidens est quod applicatum ad talem materiam non liceat huic personę: secus verò est quando motiuū per se est inhonestum.

XII. *3. Corollar.* Tertio sequitur delectari in actu, qui nunc est per se malus, apprehenso tamen prout in futuro tempore erit honestus esse ex genere suo mortale, si actus sit talis, ita Nauar. *supra*, licet Caietanus *tom. 2. opusculo. 2. tractatu* 14. *dubio.* 2. oppositum sentiat, non satis constanter: siquidem est eadem ratio in hoc, & in actu conditionato, nam etiam in hoc casu accipit quis delectationem hîc & nunc sibi illicitam sub illo titulo, *actus futuri liciti*, sicut aliis fruebatur sub titulo, *licitæ conditionis.*

XIII. *4. Corollar.* Quarto sequitur, non licere delectari de actu licito præterito, si in præsenti statu iam est intrinsece malus: contrarium indicat Caietanus *in Summa, & in illo opusculo* Et habet apparens fundamentum, quia est eadem ratio de actu, & delectatione: sed licet nunc consentire, & approbare præteritum actum: ergo & delectari. Confirmatur, nam obiectum illius delectationis per se bonum est, & differentia præteriti, vel futuri nihil videtur referre. Sed intelligendum est licitum quidem esse iudicio, & voluntate approbare pręteritum actum, & veluti spiritualiter gaudere de illo quatenus est actus iustitiæ, vel temperantiæ: non est autem licitum cogitando illum actum delectationem sensualem capere, & in illa consentire: quod patet ratione facta, quia ille actus in præsenti statu est inhonestus: ergo & delectatio quæ illi est coniuncta quatenus hoc tempore fit. Vnde potius eadem ratio est de delectatione ista, & de illa, quæ est sub conditione, vel actu futuro: nam semper delectatio illa est eiusdem rationis cum illa, quæ cōiuncta est actui matrimonii, cū tamē re vera hîc, & nunc nō sit talis actus, sed potius fornicationis. Confirmatur: nam si quis vellet exercere illum actum hîc, & nunc secundum præsentem statum, peccaret sine dubio: ergo etiam si vult actu delectationem illam: & hoc tandem modo videtur Caietanus se exponere, licet obscure. Neque obstat ratio in contrarium, concedo enim esse eandem rationem de actu, & delectatione, si pro eodem tempore sumatur, & pro eisdem circunstantiis, non est autem eadē ratio de delectatione præsenti, & actu præterito: nam licet sola temporis successio non efficiat istam varietatem honesti, vel turpis, tamen in diuersis temporibus potest obiectum, vel circumstantia variari.

Quinto sequitur, non esse licitum delectari de actu præterito qui per se malus est, licet ex ignorantia inuincibili, vel alia ratione fuerit commissus sine culpa. Patet ex dictis. Sed est aduertenda differentia inter istam delectationem, & præcedentem, nam quando actus pręteritus est per se honestus, licet postea consentire in illum, quamuis non semper liceat delectationem nouam eiusdem rationis capere: tamen quando actus per se est malus, & aliunde excusatur, postea neque consentire in illum licet, neque velle illum. Ita Palud. 4. *d.* 8. *quæst.* 1. & Adrian. *qu.* 4. *de Eucharistia*, & Soto *d.*12 *quæst.* 1. *articul* 7. Et ratio est, quia ille actus per se est prauum obiectum, & ideo numquam licet illum velle. Confirmatur, nam ille actus præteritus excusatur, quia fuit inuoluntarius: ergo si accedat voluntas, non erit vnde excusetur. Videantur dicta supra de conscientia erronea. XIV. *5. Corollar.*

Addendum est tamen primo, actum præteritum non fieri malum propter consensum habitum, quia numquam ille actus procedit à mala notitia, sed solum se habet per modum obiecti: solus ergo motus interioris consensus peccatum est. Secundo addendum est, quamuis non liceat liceat gaudere de actu præterito secundum se, & propter eius voluptatem, licitū tamen esse gaudere de bono effectu inde sequuto, atque adeo de illo actu tantum vt fuit causa talis effectus, licet dicti autores videantur repugnare, tamen in hoc conuenit D. Thomas 4. *d.* 9. *articul.* 4. & 5. & D. Antoninus 2. *p. titulo* 6. *capit.* 5. & Caietanus 2.2. *quæst* 154 *articul.* 5. Nauar. *supra*, Syluest. & alii. Ratio est, quia ille effectus potest esse secundum se honeste amabilis: ergo id quod est causa eius, vt sic, potest honeste amari, si aliunde non sit turpitudo, vt in proposito nulla esse videtur, quia neque amatur talis actus per se, neque delectatio eius, neque præterea in re ipsa male vel inhonestè fit. Sed contra: ergo licebit desiderare illum actū illo modo. Respondeo per se concedo. Ita Nauarr. qui late hoc confirmat, sed eadem ratione probatur, quia vt sic non est malum obiectum. Sed vrgebis. ergo si licet desiderare: ergo & procurare. Respondeo negando cōsequentiam, nam sæpe non licet conari ad exequendum omne id, quod licet desiderare, & ratio est, quia non quidquid possum pati ab alia causa sine peccato, possum ego licite facere, vnde interdum licet desiderare propriam mortē, vel alterius, & non procurare, vel efficere. XV. *Obseruatio 1. pro dictis.*

(o)

PVNC

PVNCTVM II.

Quando voluntas censetur consentire.

XVI. *Consensus non est imperfectus ex breui mora.* PRo secunda parte quæstionis posita *in fine numeri* 1. quando scilicet iudicandũ sit voluntatem plene consentire, breuiter aduertendum est, istum consensum duo requirere, aduertentiam intellectus plenam, & perfectam, & motũ voluntatis, & quando ista duo conueniunt, est non solum plenus, sed etiam directus consensus voluntatis, qui sufficit, licet per vnum instans tantum duret, non est enim ex tempore perfectio consensus pensanda, licet Almayn. supra oppositum indicet: nam licet sit verum, deliberationem perfectam requirere tempus, tamen posita iam debita aduertentia consensus fieri potest subito. Ex quo sequitur ex duplici capite posse istum consensum non esse perfectum: primum est aduertentia intellectus: & quidem si aduertentia nulla omnino sit, nullus quoque est consensus: atque adeo nullum peccatum veniale, quia totus ille motus est naturalis: & licet duret per tempus aliquod delectatio & motus in sensu, si tamẽ dispositio rationis sit semper eadem, nullum adhuc est peccatum. Nam, vt ait D. Th. *art.* 6. *ad* 3. delectatio hæc non est morosa ratione temporis, sed ratione voluntatis, idemq; sentiunt alii: & colligitur ex August. 12. *de Trinit. cap.* 12. si tamen aduertentia sit aliqua, imperfecta tamen, erit quidem aliqualis consensus, sed non qui sufficiat ad peccatum mortale.

1. Caput imperfecti consensus est imperfecta aduertentia.

XVII. *Quãdo intercedat hæc imperfectio.* Est autem difficile cognoscere quando adest aduertentia, & tamen imperfecta propter quod Ocham, quem Almayn. refert, nullam credidit esse aduertentiam rationis quasi mediam, id est, quæ sufficiat ad veniale, & non mortale: sed omnes Theologi illam admittunt, alias nullum esset peccatum veniale ex susceptione: potest autem explicari, vel quia tam naturalis est illa aduertentia: vt non habeat homo locum perfecte deliberandi, vel certe, quia aliquo modo aduertit quid agat, tamen non aduertit malitiam, & turpitudinem. Denique quia licet possit simpliciter aduertere, tamen non cum pleno dominio sui actus: vide Caietanũ *supra*, & Adrianum *q.* 4. *de Eucharistia*, & Gersonem 2. *p. Alphabeto* 3. solum est notandum istum defectum aduertentiæ in tantum excusare, in quantum ille est inuoluntarius: quare si illa inaduertentia sit voluntaria, non excusabit: potest autem esse voluntaria vel in se, vel in causa, vt quando quis scienter se exponit periculo morali patiendi istos motus, qui mentem eius raptant, arbitror tamen raro, aut numquam hoc esse peccatum mortale, nisi aliquis directe illud præuideat, & velit, quia non potest homo tam à longe humano modo præuenire istas motiones, & inaduertẽtias. Vide, si placet, *supra tract.* 2. *disp.* 4. *sect.* 3.

XVIII. *2. Caput imperfecti cõsensus. An non cohibere appetitum sit consentire perfecte.* Secundum caput huius imperfecti cõsensus esse potest, postquam fuit plena aduertentia rationis, in quo dubium est, an posita ista aduertentia si directe voluntas non consentiat, censenda sit saltẽ indirecte, & virtute consentire, si veluti negatiue habeat, & non curet excutere delectationem, & concupiscentiam, licet illam non velit. Prima sententia simpliciter negat ibi esse consensum sufficientem ad mortale: ratio est, quia tota hæc obligatio oritur ex præcepto negatiuo non concupiscendi. Hoc autem præceptum non obligat ad agendum, atque adeo neque ad depellẽdum motum naturalem, sed neque ad consentiendum. Confirmatur, quia delectatio appetitus naturalis est, & nulli est nociua. Tandem, quia alias semper teneretur homo expellere istam delectationẽ statim, atque sentit illam, neque liceret illam vnquam permittere, quod est falsum, & sequela patet, quia si illa obligatio oritur ex præcepto naturali: ergo oppositum est intrinsece malum, ita Henric. *quodlibeto* 6. *q.* 4.

1. Sententia negans.

XIX. *2. Sententia indistincte affirmans.* Secunda sententia contraria sine distinctione affirmat ibi esse plenum consensum moralẽ indirectum: ita D. Thomas, & Nauar. & Caietanus indicant, D. Thomas 1. 2. *qu.* 74. *art.* 7. *ad* 3. *&* 4. *& art.* 8. *ad secundum, & qu.* 15. *de veritate articul.* 4. *ad* 1. Syluest. & alii Summistæ, & Adrianus *supra*. Fundamentum esse debet, quia præceptum negatiuum, quod prohibet actum de se malum, non solum prohibet consentire in illũ actum, sed etiam permittere, v.g. mortem proximi, si possum impedire, vt si ab altero moueretur ad percutiendum alterum; teneretur non solum non consentire, sed etiam resistere: & eodem modo mulier, cui violẽtia infertur, tenetur resistere, si potest: ergo similiter, &c. ergo si non faciat indirecte consentit, & vult illam delectationem.

XX. *Iudicium de hac sententia.* Et hæc sententia vera est, si recte explicetur: nam ex opposita simpliciter prolata sequuntur multa incommoda. Sed primo addendum est intelligendum esse quando omnino nullam diligentiam quis adhibet vt excutiat delectationem: nam si aliquam diligentiam faciat, licet non tanta sit, quanta esse debet, poterit consensus esse imperfectus ratione diligentiæ imperfectæ: quanta vero & qualis sit ista negligentia, vix potest à nobis dici. Secundo addendum est non eodem modo teneri hominem ad non consentiendum, & ad expellendam delectationem: nam primum per se primo oritur ex præcepto negatiuo naturali, non consentire, & ratio pro semper obligat, & ideo nullo titulo neque occasione licet se exponere periculo consentiendi. Secundum vero oritur potius ex affirmatiuo præcepto, licet in negatiuo contento, & omnino non obligat pro semper. Simile est, quod dixi agendo de voluntario indirecto.

XXI. *Non repellere concupiscentiam absque vlla causa est cõsentire.* Vnde sequitur tunc censeri aliquem indirecte consentire, quando sine iusta causa non curat pellere delectationem illam, nam tunc contemptio tribuitur voluntati, non necessitati. Secus vero est si ex rationabili causa permittat id facere: rationabilis autem causa numeratur duplex, prima si probabiliter quis timeat eo magis esse augendam concupiscentiam sensus, quo ipse magis conetur ad illam expellendam, colligitur ex D. Th. 2. 2. *quæst.* 35. *artic.* 1. *ad* 4. & ratione, quia tunc resistere potius esset cooperari. Addunt vero Nauar. & Caietanus non esse mortale non depellere concupiscentiam istam ex quodam contemptu, quãdo nullum est prorsus periculum consensus voluntatis, licet etiã speraretur fore, vt depelleret concupiscentiam, si conaretur: sed mihi hoc non placet: quia non tantum ratione periculi consensus, sed per se quis tenetur vitare istam concupiscentiam si facile potest: neque excusat dictus contemptus, quia ille tunc non est bonus, quia est contra legem, addo tamen illam causam vere non tam esse ad non depellendam delectationem, quam ad non depellendam tali modo, scilicet positiue agendo, & quasi resistendo illi, nam negatiue, & quasi fugiendo tenetur illum pellere, id est, reuocando mentẽ ad alias cogitationes, nam hoc semper potest prodesse, & non obesse. Secunda causa quæ ab omnibus probatur, est quando ad depellendam illam concupiscentiam necessariũ est omit-

est omittere aliquam actionem honestam, vt studium, & confessionem, &c. ablato enim periculo consensus affirmatiuum præceptum non obligat cum tanto discrimine, præsertim cum ille motus naturalis per se non sit malus moraliter. Confirmatur, quia alias homines deberent semper esse soliciti, & multa bona prætermittere. Vide Caietanum *tomo* 1. *opusc. tract.* 22.

Exponitur quanta, & qualis debeat esse ista causa. Quanta vero, & qualis debeat esse vtilitas istius operationis, varie explicatur ab auctoribus, & non potest certa regula præscribi, solum sunt aduertenda duo. Primo considerandum est, an opus ex natura sua sit aptum natum ad excitandam istam concupiscentiam, nam tunc fere semper vitandum est, quando non est ingens vtilitas, vel necessitas. Vide Caietanum *verbo Interrogatio*, si vero opus non ex natura sua id habet, sed per accidens, raro tenetur homo illud relinquere propter concupiscentiam suborituram, quia ea quæ sunt per accidẽs, proprie non cadunt sub lege. Item, quia sæpissime id fit tentatione dæmonis, qui inde sumit occasionẽ, nam non solum quando honestum est opus, sed interdum, etiamsi alias sit malum, tamen vtile ad res humanas, vt agere iter, &c. non tenemur illud omittere, ne sequatur concupiscentia quæ est communis sententia. Aduertendum secundo, qualis sit concupiscentia, quæ sequitur, nam quanto illa fuerit grauior, aut magis consummata, tanto maiori studio excutienda, vnde oportebit interdum omittere aliquam actionem, si sit periculum talis concupiscentiæ, non vero si sit minoris, & eodem modo minori culpa vitanda sunt ista quando statim, & in vigilia timentur, quam si in futuro, & in somno timeantur, quia illa sunt minus humana, & minus certa, & minus periculum consentiendi, quod in hac materia semper nonnihil timendum est, teste Aug. *lib. de honestate mulierum*, & Hieron. *epistola ad Eustochium de Virginitate.*

SECTIO VIII.

An in potentiis exterioribus sit peccatum.

I. HÆc quæstio expedita est supra ex dictis de malitia morali, *tractatu* 3. *disput.* 10. & ideo nunc summatim ibi dicta proponemus. Prima propositio. Actus exteriores per se sunt obiectiue mali, atque adeo peccata: licet hæc peccati denominatio secundum vsitatum loquẽdi modum non proprie obiectis, sed actibus, vt actus sunt, tribuatur.

II. Secunda propositio. Actiones istæ, vt à propriis principiis procedunt, non habent, quod sint peccata, id probatur; quia vt sic, non sunt actus vitii.

III. Tertia propositio. Istæ actiones dicendæ sunt simpliciter peccata quatenus à voluntate procedunt, licet tota malitia, & deformitas sit per denominationem ad voluntatem. Hæc vltima assertionis pars constat satis ex superioribus: prior vero probatur ex communi modo loquẽdi Scripturæ, nam *Matth* 5. & 15. & *ad Romanos* 6. & 1. *ad Corinth.* 6. *ad Gal.* 5. istæ actiones vocantur *peccata*: item ex definitione Augustini peccatum est *dictum*, *vel factum*, &c. *contra legem Dei*: certum est autem istas actiones etiam esse lege prohibitas. Confirmatur, quia non tenemur confiteri nisi peccata, tenemur autem confiteri istas actiones exteriores. Tandem ratio propria est, quia istæ actiones ex natura sua subiiciuntur voluntati, & procedunt ab illa, & ideo ab illa, tanquam à forma, & principio denominantur, & hanc esse sententiam Diui Thomę, constat tum ex dictis de omissione exteriori, tum ex his, quæ ipse docet *prima secundæ, quæstione octuagesima prima, articulo primo.*

IV. Solum obstat, quod idem D. Thom *q.* 74. *art.* 2. *ad* 3. dicit actionem exteriorem non esse peccatum etiam denominatione extrinseca, nam hoc dicit differre ab actione appetitus sensitiui, cum tamen in nostra sententia nulla videatur esse differentia. In qua re Caietanus, & Thomistę valde laborant. Ego vero dico quoad rem ipsam, re vera nullam esse differentiam, tamen, vt iam supra iterum insinuaui, secundum appropriationem, potest esse aliqua: nam quia appetitus sensitiuus à principio intrinseco mouetur in bonum, & malum, quod est propriũ motus voluntarii: membra autem exteriora mouentur solum vt organa quædam, ideo peccatum magis atribuitur appetitui sensitiuo quam exterioribus membris, quod etiam ideo obseruauit D. Th. vt etiam intelligeremus, quare in appetitu sensitiuo possunt esse actus vitiosi, & non in membris exterioribus. Vnde etiam constat, quomodo intelligendum sit, quod *supra* diximus, & D. Thomas *art.* 2. omne peccatum esse actum immanentẽ, nempe ratione illius formæ, à qua oritur peccati denominatio, licet etiam aliquæ actiones transeuntes poterunt etiam denominari peccata.

SECTIO IX.

An sit aliqua causa alia intrinseca peccati.

CAusa interior peccati dici potest, vel lato modo omnis dispositio peccatoris, quæ est occasio peccandi: & hoc modo præcipue est duplex causa inter dictas, scilicet ignorantia, & passio, de quibus iam diximus: alio modo potest sumi proprie causa, quæ directe, & per se influit in peccatum, & hoc modo dicenda sunt duo.

Prima propositio. Habitus etiam sunt causa peccatorũ interna. Patet, quia in vniuersum habitus sunt causæ actuum. Dices, habitus minuit peccatum, quomodo ergo est causa eius? Respõdeo primo per se nõ minuit, imo auget, vt diximus superius. Secundo non solum augmenti, sed totius peccati est causa ipse habitus simul cum potentia falsum est igitur quod assumitur. I. *1. Propositio.*

Secũda propositio. Quatenus vnus actus voluntatis potest esse causa alterius, fieri potest, vt vnum peccatum sit causa alterius, ita D. Thom. 1. 2. *qu.* 75. *art.* 4. vbi probat, quia actus est causa habitus, deinde habitus est causa sequẽtium actuum: ergo & actus actuum, quæ ratio solum probat causalitatem per accidens, nisi moraliter exponatur. Aliter probatur, quia vnum peccatum potest esse causa alterius eo modo, quo intentio finis est causa electionis mediorum, quem causandi modum explicat D. Thomas 1. 2. q. 84. per quatuor articulos, quem vide. II. *2. Propositio.*

Aduerte primo cum inquit appetitum diuitiarum esse causam, & radicem omnium peccatorum ex Paulo 1. *ad Thimoth. vltimo*, non esse necessariam, sed, quia ista radix est sufficiẽs ad importanda reliqua peccata, vel per modum prauæ intentionis, vt dictũ est, & exponit Durád. 2. *d.* 24. *q.* 3. vel per modũ fomenti, & instrumenti omni- III. *Quo pacto diuitiæ dicantur radix peccatorum.*

omnium peccatorum, nam diuitiæ sunt instrumenta ad omnia vitia, vt vult. D. Thomas, vtroque enim modo exponitur à Sanctis Ambros. *ibi* & Hieronym. & August. *Psalm.* 105. & Isidor. 2. *de summo bono cap.* 4. & Bernard. *sermone 6. in Psalm.* 90. licet locus Pauli alias habeat expositiones. Secundo aduerte quod Diuus Thomas *eadem q.* 84. inquit superbiam esse radicem omnium peccatorum, eodem prorsus modo esse exponendum; & non quod necesse sit: vt inquit Caietanus, in quolibet homine peccatum superbiæ esse primum quod sit radix aliorum, nam id nulla probabilitate dicitur, neque quod referendum id sit ad peccatum primi Angeli, vel primi hominis, vt exponit Durandus *supra*, sed quia iste appetitus excellentiæ, est quoddam vitiū, quod per se quælibet alia vitia parit, tum quia nullum est temporale bonum, quod non posit ad excellentiam aliquo modo conferre, tum quia excellentia quandam præbet facilitatem ad transgrediēda præcepta, quia nō recognoscit superiorē. Ita docent Sancti Isidorus *supra cap.* 38. & Chrysostomus *homilia* 46. *ad populum.* Tandem exponit D. Thomas *in illa quæst.* quomodo numerentur septem peccata quasi capita & principia aliorū, quod ipse bene declarat, vide Gregorium 31. *moral: cap.* 3. & Casian. *collatione* 1.

DISPVTATIO VI.

De causa extrinseca peccati.



IN ter causas extrinsecas peccati de tribus posset esse controuersia, homine, dæmone, & Deo: cæteræ enim rescum naturaliter tantum agāt, ac bona sint, de se ad bonum prouocāt, licet interdum homo praue illis vtatur. De homine clarum est, quomodo posit esse causa peccati alterius, scilicet consulendo, & præcipiendo, constat etiam quomodo esse non posit scilicet efficiendo proprie peccatum alterius, aut efficaciter, & necessario mouendo. De angelo malo etiam patet posse esse causam peccati hominis, & inductione externa si velit, & suggestione interna: & hoc vel proxime per seipsum, vel remote per alium. Certum etiam est neque per se concurrere ad actum peccati in nobis, neque necessitatem posse inferre ad peccandum, de qua re multa dixi in disputatione de
Vide Autorē ministeriis Angelorum, quæ propterea omitto,
lib. 8. de An- cetera videantur in D. Th. Sequens ergo quæstio
gelis cap. 19. tantum discutienda restat.

SECTIO VNICA.

Vtrum Deus sit causa peccati.

I. *Antiquus error affirmans.* ANtiqua fuit hæresis, quæ hoc affirmauit, habuitque originem à Simone Mago, teste Vincentio Lironense *in suo monitorio*, & Clemente Alexandrino 3. *Stromat.* Idem sentit Marcion. apud Irenæum *lib.* 1. *cap.* 29. Hieron. apud Eusebiū *lib.* 5. *historiæ cap.* 20. Manichæi apud Augustinum *hæresi* 46. & Priscillianistæ, contra quos Leo *epistola* 93. Idem sentiunt huius temporis Lutherani, qui in hoc peius errant, nam alii non bono Deo, sed malo tribuebant peccata, ipsi vero tribuunt vero Deo, duplici titulo, quia scilicet hominibus negat auxilia necessaria ad peccandum, & occasiones offert, & cogit ad peccatum.

Fundamenta sumuntur ex variis locis Scri- II.
pturæ. In primo genere sunt omnia illa, in qui- *Eius fund.*
bus Deus dicitur esse auctor generaliter omniū *ex quadru-*
nostrorum operum, siue bona sint, siue mala. Io- *plici genere*
rem. 10. *Scio Domine, quia non est in homine via eius.* *locorum*
Ephesios 1. *Qui operatur omnia secundum consilium vo-* *Scripturæ.*
luntatis suæ. Psalmo *quadragesimotertio. Declinasti semitas nostras à via tua* & 118. *Inclina cor meum in testimonia tua, & non in auaritiam.* similia habētur *Psalmo* 180. *& Matth.* 6. Secundo in Scriptura nonnulla peccata certo tribuuntur Deo. Psalmo 104. *Conuertit cor eorum: vt odirent populum eius.* Gen. 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum*: & cap. 50. *Num quid resistere possumus Dei voluntati?* Auctor. 2. *Definito consilio, & præscientia Dei traditum*; idem *cap.* 4. Tertio sunt loca, quibus Deo tribuitur excæcatio, & induratio, de Pharaone *Exod.* 9. 1. *Reg.* 2. de filiis Heli. *Ioan.* 12. de Iudæis; & ad Rom 4. *Quem vult indurat.* Psalm. 104. Isai. 63. Ecclesiastici 14. *Dominuus decepi.* Iob 12. *Qui immutat corda principum, & decipit eos.* quæ, loca tractans Augustinus 5. *contra Iulianum capite septimo*, ait Deum indurare per potentiam, non tantum per patientiam expectando. Quarto sunt loca in quibus dæmones, qui inducunt homines ad peccandum, dicuntur instrumenta Dei, & id facere ex præcepto Dei *primo Reg. decimosexto & 18.* & 2. Reg. 16. *Dominus præcepit ei, vt malediceret.* & capite *vigesimoquarto, furor Domini*, &c. *commouitque Dauid.* quod per Sathanam factum fuisse dicitur 1. Paralip. 1. & 3. Regum capite vigesimosecundo, *Egredere, & fac ita, decipies*: & infra, *Dedit Dominus spiritum mendacii in ore Prophetarū.* 1. ad Timoth. 2. *Mittes illis spiritum erroris.* Quinto vtuntur Augustino, præcipue est ille locus 5. contra Iulianum & alius, quem D. Thomas affert 1. 2. *q.* 78. *art.* 1. *ad* 1. *lib. de gratia, & libero arbitrio c.* 21. Vbi ait Deum inclinare, homines ad malum, indicat potestatiue, & *de correptione, & gratia cap.* 7. dicit Deum elegisse Iudam ad effundendum sanguinem suum.

Rationibus arguitur primo Deus concurrit III.
cum homine, & efficit totum actum peccati: er- *1. Argum.*
go est causa peccati. Nam vel ratio peccati con- *pro eodem*
sistit in differentia positiua, & habetur intentū: *errore.*
vel in priuatione consequente, & nihilominus habetur intētum eo modo quo priuationis potest esse causa, quia qui efficit totam formam, efficit priuationem necessario consequentem, vt late argumentatur Caietanus *in illa q.* 79. & D. Thomas *argum.* 2. *art.* 2. Confirmatur, quia ipse
homo non aliter efficit deformitatem peccati. *2. Argum.*
Secundo, quia in isto concursu Deus efficit vt causa prima cum secunda: ergo non solum efficit, sed mouet etiam voluntatem hominis ad efficiendum, nam causa secunda nō agit nisi mota à prima: ergo, &c. Tertio Deus non solum
vult permittere, sed etiam vult fieri aliqua pec- *3. Argum.*
cata, quia in sua æternitate ante permissionem omnis peccati vult multa quæ non possunt fieri sine peccato, vt voluit pati Christum, & mortes Martyrum, & similia: imo & multorum damnatio significatur in illo Prouerb. 16. *Impium quoque ad diem malum*, &c. ergo necesse est, vt velit etiā peccata: nā qui vult effectū, vult causam necessario. Quarto, qui est causa causæ, est causa causati, & in moralibus est causa per se, si præuidet effectum: sed Deus est causa liberi arbitrii mutabilis ad malum, & præuidet fore, vt tale liberum arbitrium infallibiliter interdum
peccet: ergo. Quinto vnum peccatum est pœ- *4. Argum.*
na alterius: ergo vt sic, potest Deus esse causa eius,

eius, iuxta illud ad Romanos 1. *Tradidit illos Deus in reprobum sensum.*

IV. 1. Propositio de fide. Prima propositio. Deus peccare non potest. Est de fide, quam etiam Lutherani non negant, & patet Deuteron. 32. *Deus fidelis, & absque vlla iniquitate.* Psalmo 144. *Sanctus in omnibus operibus suis* Abacuc. 1. *Mundi sunt oculi tui*, & cętera. & 1. Ioannis 2. *Peccatum in eo non est*: & ratio est, quia Deus summum bonum est, summa regula bonitatis, & quia posse peccare est summa imperfectio. Vide Dionysium *capite 4. de diuinis nominibus*; & Augustinum *lib. 83. quæst. q. 3.* & Hieronymum *epistola ad Ctesiphontem*, & Damascenum *lib. 2. capite 29.* Diuum Thomam 1. *contra gentes capite 91. & 1. p. q. 19. art. 9.*

V. 2. Propositio bipartita de fide. Secunda propositio. Deus neminem cogit, aut directe mouet ad peccandum. Est de fide, & prima pars patet primo ex dictis de ratione peccati: nam si actio non est libera, non est peccatum. Item si Deus infert necessitatem, non agimus contra voluntatem eius, nam illa motio efficax Dei est per motionem absolutam eius, nam voluntate operatur: neque potest intelligi voluntatem absolutam Dei, quæ dicitur beneplacitum, & maxime præuenientem nostram voluntatem esse contrariam voluntati nostræ signi, id est, præcepto Dei, alias simul vellet Deus, & efficaciter nos compellere ad peccandum, & obligare nos ad non peccandum, quod vel apertam contradictionem ponit in Deo, vel certe impiam quandam tentationem agendi cum hominibus, vt dici posset cum Paulo ad Romanos 3. *Nunquid iniquus est Deus, qui infert iram: quomodo iudicabit Deus hunc mundum*, & Psalmo 5. *Non Deus volens iniquitatem.* Præterea afferri possunt hic omnia, quæ probant libertatem arbitrij, & quibus supra ostendimus esse in potestate hominis bene operari, & multa ex his probant etiam secundam partem conclusionis. Quæ confirmatur ex illo Iacobi 1. *Deus autem neminem tentat*, quod intelligendum esse de tentatione culpæ, non *probationis*, docet Augustinus *libro 2. de consensu Euangelistarum, cap. 30.* & 1. *ad Corinth. 3.* addit Paulus Deum *non permittere nos tentari vltra id quod possumus*, vnde neque auxilium sufficiens ad non peccandum negat, vt in materia de gratia late ostendo, & patet ex illis scripturis, quæ voluntati hominis tribuunt peccata, & esse in potestate vitandi illa, Numero 14. *Nolite rebelles esse contra Dominum*: Ierem. 7. *Abierunt in voluntatibus, & in prauitate cordis sui mali*, & sæpe alibi. Denique tota conclusio habetur Ecclesiastici 15. *Non dices, ille me implanauit: non enim necessarij sunt ei homines impij*: & infra, *nemini mandauit impie agere.*

VI. Ratione arguitur, quia eiusdem rationis est velle aliquid, & mouere, vel incitare ad illud. sed Deus vult peccatum, nam hoc est peccare: ergo neque excitat. Respondent hæretici primo Deum velle peccatum, non tamen peccare, quia non agit contra regulam, & legem: sed contra: nam hoc est negare Deo nomen peccati, & illi tribuere turpitudinem eius, talis est enim volūtas, quale est quod amat: ergo non potest esse voluntas amans peccatum, quin illa turpis sit. Deinde eodem modo posset Deus velle mentiri, & seipsum odio habere: ideo ergo Deus hoc non potest velle, *quia seipsum negare non potest.* Respondent aliter, Deum non peccare, quia mouet hominem ad ista propter bonum finem: sed hoc ineptum est, quia si obiectum voluntatis prauum sit, bonus finis non excusat, neque impedit malitiam voluntatis, cum non sint facienda mala vt eueniant bona, teste Paulo. Tandem eisdem rationibus excusandus esset homo peccator, nam cum moueatur á Deo qui est vltimus finis, illa actio non erit contra, neque præter vltimum finem, quia Deus omnia mouet ad se ipsum, & actio instrumenti, & principalis agentis ad eundem finem tendunt: nostra autem voluntas, vt ipsi dicunt, dum peccat, est instrumentum Dei. Quod si dicant hominem peccare, quia praua intentione vult, quod Deus vult bona: iam quæram de illa praua intentione, vtrum sit vel à Deo, vel à solo homine, si à solo homine, habeo non posse esse peccatum: cum nō sit à Deo: si à Deo: iam ipse est auctor prauæ intētionis, artifex enim auctor est, vt suum opus deterius fiat, iuxta Augustin. *tractat. 53. in Ioan.* vbi loquitur de peccato Iudæ, & *libro 5. hypognosticon.* Nazianzen. oratione prima contra Iulianum, *Eius prouidentia consiliis non ille ad malum excitatus est*, & Euseb. libro 6 de præparatione capite quinto. *Impius profecto iudicabitur, imo vero pessimus omnium, qui à creatore omnium alios ad adulteria, alios ad alia vitia impelli arbitretur.*

Tertia propositio. Deus omnia peccata quæ fiunt, permittit: idque iustissime. Est de fide: & prima pars patet, quia peccatum non posset committi Deo absolute nolente: nam ad eius omnipotentiam pertinet, vt quidquid absolute vult, fiat: ergo, &c. Secunda pars probatur, quia velle permittere peccatum non est aliud, quam velle hominem habere liberum arbitrium, & formalem vsum eius, eo modo quo illi naturale est, non addendo illud donum, quod illi necessarium est vt quis infallibiliter non peccet, sed totum hoc velle, vt recte Augustinus ostendit *li. 7. de libero arbitrio capite 5. & 9.* est iustissimum, tum quia velle conferre reb naturales proprietates, per se bonum est, & nolle dare perfectiones supernaturales non est malum, alias teneretur Deus vel non creare hominem, vel non sine supernaturalibus donis. Præterea hæc voluntas permittendi præterquam quod ex obiecto bona est, habere potest plures fines honestissimos, & rectissimos, qui omnes ad gloriam Dei manifestandam spectant, de qua re *prima p. q. decima nona, & 22.* latius. Videatur Augustinus *in Enchirid. cap. nono, & de bono perseuerationis, capite decimo: & vltimo de Ciuitate cap. vltimo.* VII. 3. Propositio bipartita.

Quarta propositio. Deus effectiue concurrit ad totum actum peccati quatenus ens, & actio realis est. Est certa, & multis videtur de fide, qa Scriptura dicit omnia fieri, & conseruari á Deo, Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* Actorum decimo quarto. *Qui fecit cœlum, & terram, & mare, & omnia*, &c. ad Coloss. 1. *In ipso condita sunt vniuersa*, &c. ad Hebr. *Per quem fecit & sæcula.* & infra, *Tu Domine terram fundasti*, &cæt. sic sentiunt Theologi cum magistro & D. Thoma *in 2. distinct. 37.* Augustinus *libro de moribus Manichæorum, capite 2. & de natura boni capite 24. & 12. de Ciuitate capite 8.* optime Anselmus *libro de casu Diaboli à capite 7. & de conceptu Virginali cap. 4.* Ratio sumitur ex generali influentia primæ causæ, & concursu eius, de quo alibi latius agitur, contra Durandum *in 2. distinct. 1 q. 5. & distinct. 37. q. 2.* qui ausus est id negare. Vide *disput. 22. Metaph. sect. 1.* VIII. 4. Propositio.

Quinta propositio. Deus ita concurrit ad actum peccati: vt nullo modo causa, vel autor peccati consensus sit. Est de fide, & primo patet ex dictis secunda conclusione. Secundo, quia quidquid Deus facit, bonum est, *Genesis primo*, & Sapientiæ *vndecimo. Nihil odisti eorum quæ fecisti*: odit autem peccatum, *Sap. 4.* Tertio non aliter esset à Deo peccatum, quam actus virtutis, contra Oseæ, *perditio tua ex te Israel.* Quarto scriptura Sacra tribuit peccatū homini, & Dæmo- IX. 5. Propositio de fide ostenditur.

& negat Deo, 1. Ioannis. 3. *Qui facit peccatum ex diabolo est, non ex Deo.* Ioannis. 8. *Qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur:* & Sapientiæ primo. *Deus mortem non fecit*, scilicet quatenus ex peccato. Quinto sunt omnes illæ Scripturæ, quibus dicitur Deo displicere peccata, & seuerissime illa prohibere, & punire: non est autem ipse *autor eius*, *cuius est vltor*, vt dixit Fulgent. & refert Dius. Thomas. Sexto faciunt illæ Scripturæ, quibus dicitur Deum velle salutem hominum, & mouere illos ad bonum: ergo non ad malum, quia omnino Deus esset sibi contrarius. Septimo definitur in concilio Tridentino *sess.6.cap.5.& 6.* Arausic. *cap.25.* & Lateran: sub Alexandr. I I I. *cap. trigesimo quarto.* Octauo, est communis Patrum traditio. ita Basil. *homil. Quod Deus non est autor malorum*, Chrysostomus *homilia 27 in Ioan.* Hieron. 4. *contra hæreses capite* 48. Origenes 3: *de principiis capite* 2. Hieron. *Ecclesiastici 7. & Ezechiæ 5.* Gregor. 29. *moralium capite* 21. Ambrosius *lib. de Paradiso capite 15. & Psalmo* 4. August. *lib. 2. de libero arbitrio c.20 . & libro tertio, cap.* 13. Peccatum (inquit) *non potest Deo tribui, nam dum peccatum vituperatur, amor naturæ laudatur, propterea enim malum est, quia à Deo auertit, propterea hoc vituperabile est, quia Deus summum bonum est.* Ibidem libro *de spiritu, & litera cap. trigesimo primo, & libro 2. de peccatorum meritis & remissione capite 17.& 18.* Nono ipsi quoque Philosophi antiqui Gentiles hoc cognouerunt. Plato libro 2. de Republica. *Malorum* (inquit) *alienii causam esse Deum cum bonus sit refellendum, & omnino neque permittendum hoc quandoque dicere in ciuitate si bonis instituta legibus ciuitas esse debet*: plura refert Theodoretus *libro sexto de affectionibus Græcorum.* Eusebius *libro quarto de præparatione capite vndecimo*, ex Porphyrio & aliis, *& lib 6.c.7.* ex Homero, *& lib. 13.cap.2* ex Timeo Platonis.

X. Tandem arguitur ratione, primò ex dictis, nam peccare est peccatum committere: ostensum est autem Deum non peccare: ergo neque peccatum efficere: atque adeo neque esse causam eius. Confirmatur: nam Deus non consulit, neque mouet ad peccandum, neque consentit vt quis operetur peccatum, vt peccatum est: ergo: Probatur assumptum, quia licet Deus concurrat cum causa deficiente ad actum peccati, non tamen concurrit cum illo vt deficiens est, atque adeo neque vt peccat. Quod sic amplius patet, quia Dei concursus de se est indifferens, & offertur ad actus tam bonos, quàm malos efficiendos: & ex vi illius concursus nulla est actui adiuncta malitia, & non tenetur Deus, neque secundum rectam rationem conuenit non offerre homini illum concursum veluti indifferentem, ne illo male vtatur, vt etiam ostendimus *propositione* 3. ergo, &c. Simili enim modo etiamsi vnus homo peccatum alterius permittat, vel aliquo modo quasi naturaliter cooperetur, veluti cum non tenetur vitare, nullo modo censetur causa, quod ex solutionibus primæ, & secundæ rationis magis constabit.

XI. Ad Argumenta respondetur, & ad testimonia Scripturæ primo in genere retinenda est regula communis sanctorum, vt quando aliqua dæmonis, aut hominis improbitas Deo tribuitur, id *permissiue tantum* explicandum sit: ita Chrysostomus *homilia 36. in Matth.* Damascenus *libro 4. capite 20.* & Augustinus *de gratia, & libero arbitrio cap.23.* Iam ad primum gentis testimoniorum. Respondetur illis posse probari quartam conclusionem nostram. Secundo cum Ierem. ait, *non esse in homine viam eius*, id dicit, quia sine Dei gratia non potest gressus suos dirigere, vt ipse exponit, Pauli vero distributio est accommoda, omnia enim quæ Deus operatur, consilio voluntatis suæ operatur: peccatum autem non operatur. Reliqua verò loca de permissione intelligenda sunt, præsertim de illa, quæ continet specialis auxilij denegationem, vt sancti interpretantur, & ex contextibus clarum est.

Ad 1 genus locorũ scripturæ num. 2.

XII. *Ad 2. genus ibid.* Ad secundum genus dicendum est cum Damasceno, & Augustino *suprà* permissionem interdum in Scriptura dici actionem, imo, & præceptum nonnunquam, quomodo Christus Dominus quasi imperans dicebat Ioannis 2. *Soluite templum hoc*, id est, occidite me, & Matthæi 23. *Implete mensuram patrum vestrorum*: & Ioannis 13. *Quod facis, fac citius*, cuius sensus est, ego paratus sum quam citissime mori, & quod in me est, tibi permittitur vt citissime id facias. Aduertendum est præterea effectum bonum sequutum ex peccato, sæpe esse intentum à Deo per se, licet non per se intendat illum per hoc medium: videns tamen Deus voluntatem hominis propensam ad efficiendum id, quod ipse vult fieri, permittit eum peccando id facere; ex quo ipse elicit bonum effectum, quem intendit: & hoc modo intelligi potest, quod dicitur voluisse Deum venditionem Iosephi in Ægyptum, scilicet quantum ad effectum illius venditionis, nam licet verba illa *cap.51. Geneseos*, aliis soleant modis exponi, tamen hic videtur proprius sensus, quod patet ex verbis, *Vos cogitastis de me mala, sed Deus vertit in bonum*: & hoc modo interpretãda sunt omnia testimonia, quæ pertinent ad mortem Christi.

XIII. *Ad 3. genus ibid.* Ad tertium eodem modo dicendum est Deum per se, & directè, nihil operari ad excæcationem, & obdurationem hominis, quia directè excæcare est decipere: indurare autem est facere, vt homo in peccato perseueret, alterum autem est contrà veritatem, alterum contra bonitatem Dei: ipse ergo homo est, qui directe, & propie se indurat, Psalmo. 94. *Nolite obdurare corda vestra*, Dicitur autem Deus indurare permissiue duobus modis, primo non agendo al quid circa hominem: & hoc non agere potest esse duplex, scilicet, vel non punire peccatorem, & quasi liberam facere illi viam peccandi, quod explicuit rectè Origenes 3. *periarchon cap.1.* ex vulgari hominum sermone, nam cum filius, aut seruus ex nimia patris aut domini indulgentia insolentior sit, dicitur illum perdere, & adducit illud Ecclesiastici 30. *Tunde latera filij tui, ne forte induret*: & ad Romanos 2. *An ignoras quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? tu autem secundum duritiem tuam, &c.* in erdum vero non solum negat flagella, sed etiam specialia auxilia, quæ moraliter essent fere necessaria, vt homo resipisceret, ita Augustinus *epistola 105. ad Simplici. capite 2. & sermone 88.* & Hieron. *epistola ad Hedibiam. quæst. 10. tomo 3.* & Gregorius 11. *moralium cap. 3.* Chrysostomus *homilia 3. ad Romanos* vtitur hac similitudine: qui in medio prælio relinqueret in manu inimicorum quem liberare posset, diceretur eum traducere Idem Origenes *supra, & homilia 7. in lib Iudicum.* Damascenus & alij. *Vnus modus indurãdi cor.*

XIV. *Alter modus indurandi co[r]* Secundus modus durationis permissiue est, quando Deus aliquid facit cum homine de se quidem bonum, & bona intentione factum à Deo, ita tamen vt præsciat Deus illud futurum esse in scandalum & occasionem indurationis, & excæcationis hominis: ita Origenes *supra*, & D. Thomas *in commentariis ad Romanos* 9. Augustinus *Psalmo* 104. & ibi Theodoretus dicunt hoc modo conuertisse Deum corda Ægyptiorum, vt populo

populo Israel dedissent innumera: scilicet sub præstando, ex quibus sciebat fore, vt Ægyptij sumerent occasionem concipiendi illud odium, & hoc modo exponit Augustin. *in illo lib. 5. contra Iulianum*, dum ait Deum non solum per patientiam, sed per potentiam indurare, quia non solum indurat tolerando præscita peccata, inquit Augustinus, siue deserendo, siue alio quocumque inexplicabili modo: non tamen errando, neque iniuste quidquam iudicando, vel temere faciendo. Aduertendum etiam est istam derelictionem Dei nunquam tantam esse, vt non possit homo, & non consentire peccatis, & orare, & obtinere auxilium, vt resipiscat, quod idem Augustinus docet *libro de prædestinatione, & gratia capite* 14. & in illis materiis clarius, & latius à nobis demonstratur. Aliter exponit hæc omnia Diuus Augustinus suprà Exod. qu. 18. *Ego indurabo* (inquit) *id est; quam durum sit cor eius demonstrabo*, & ad hunc modum dicitur Deus aliquando decipere principes, quia deludit cogitationes eorũ, mutando scilicet effectus, & efficiendo, vt res aliter eueniant, q̃ ipsi putabant.

XV. *An dici queat Deus causa indurationis.* Sed quæret quis, vtrum in proprietate sermonis concedi possit Deum esse causam excæcationis, & indurationis, & an ita nobis sit loquendum, nam multis Theologis ita videtur, quia excæcatio, & induratio ex vi vocis pœnam potius, quam culpam significant, & quia includunt per se aliquid cuius Deus est causa, & quod per se intendit in pœnam culpæ, scilicet detestationem peccatorum. Tandem quia Scriptura ita loquitur. Ego tamen negarem potius esse vtendũ isto modo loquendi, neque est verum in rigore sermonis, quia induratio duo requirit, scilicet prauam dispositionem hominis, & destitutionẽ Dei: Deus autem non est causa primæ conditionis, quam præcipue significat induratio: item sæpe Deus negat speciale auxilium ad non peccandum: nunquam tamen potest dici causa peccati, quia neque ad illud inducit, neque deformitas peccati est ab ipso: sed induratio hæc importat etiam inordinationem, quæ non est à Deo: sermo autem in Scriptura, quando ita loquitur, magis est metaphoricus, quam proprius, vtitur enim eo modo loquendi vel ad exaggerandam iram Dei contra peccatores, vel ad explicandam necessitatem diuini auxilij, quando inuoluitur homo, vel erroribus, vel peccatis, quod manifestè aliæ locutiones indicant, in quibus Dei præuisio vocatur actio, vel præceptum.

Pars negat: magis placet.

XVI. *Ad 4. genus in eod. n. 2.* Ad quartum genus testimoniorum eadem est responsio, quæ ad cætera, scilicet intelligenda esse permissiue, quod affirmat Augustinus *cap. 23. de libero arbitrio.* Sed quia dæmones paratissimi sunt ad decipiendum, & nocendum, ideò vt explicetur eiusdem efficaciæ, & rationis esse in Deo permittere, aut præcipere, & eis tanquam instrumentis vti, ideo ita loquitur Scriptura. Aduerte etiam sæpe Deum permittere huiusmodi deceptionem, & tentationem propter aliquem effectum, quem reuera vult, scilicet propter alicuius supplicium, vel mortem: & tunc in ordine ad talem effectum dicitur dæmon instrumentum Dei, licet vsus talis instrumenti non sit positiuus, sed permissiuus. Aduertendum est etiam interdum Deum permittere, vt dæmon tentet in hac materia, & non in alia, vel vt inducat Tyrannum ad inferendum bellum huic genti, & non illi, & tunc peculiariter dicitur Deus vti Tyranno, & dæmone tanquam instrumento ad puniendam gentem illam.

Ad loca Augustini. Ad primam patet ex dictis: ad tertium, cum Augustinus ait Deum elegisse Iudam, &c. sensus est elegisse cui permitteret id facere. Secundus locus est difficilior, tamen si recte consideretur, ipse Augustinus se exponit, ait enim Deum inclinare voluntates nostras ad bonum, seu malum per Angelos bonos, & malos: capite autem 23. statim dicit non vti Deum malis Angelis, nisi permittendo: ergo solum vult istam actionem, vt positiua est, esse à malo Angelo: tribui tamen aliquo modo Deo quatenus ipso permittente, dęmon est paratissimus ad mouendum, & ita videtur interpretari Augustinum D. Thomas: tamen illa locutio est interpretanda ex aliis locis, neque est vsurpanda. Alii exponnnt Augustinum loqui, quando voluntas peccatoris iam est parata ad peccandum, nam tunc aiunt posse moueri à Deo ad hoc potius peccatum, quam aliud: sed hoc in primis in re ipsa magna indiget expositione: nam sit si sermo de voluntate parata in actu primo, nunquam Deus mouet, aut potest ita mouere, vt latius statim dicam: si de voluntate parata in actu secundo, quia iam vult, determinatum peccatum facere, sic tunc poterit mutari à Deo ab vno actu malo in alium actum, ita tamen, vt in ea mutatione, neque mendacium aliquod, vel consilium prauum intercedat, & præterea peccatum aliud in quod mutatur: vel minus peccatum sit, vel non peius: si vero voluntas sit determinata ad genus, vel speciem peccati, nunquam credo determinari à Deo ad indiuiduum actum: quod si forte id Deus potest facere, necessarium est vt determinetur ad illud peccatum, quod intra illud genus minimam malitiam contineat, vnde colligo aperte non esse istam mentem Augustini, nam ille loquitur de peccato, quo mouetur quis alium decipiendo, & præterea dicit istam motionem esse in pœnam prioris peccati: mutare autem voluntatem ab actu priori ad minus malum non est pœna. XVII. *Ad Aug. in fine eiusdem n. 2.*

Ad primam rationem Nominales fatentur in rigore sermonis posse concedi Deum esse peccati causam, quia reuera efficit quidquid in peccato est: negari tamen à nobis illam locutionem, ne videamur sentire cum hæreticis. Hæc vero sententia nihil differt fere ab hęresi. Caietanus hoc loco concedit Deum esse causam mali moralis, & consequenter sentit malitiam esse differentiam physicam actus, quam sine dubio Deus efficit, negat tamen Deum esse causam peccati, quia peccatum, præter malitiam moralem continet auersionem, atque adeo priuatiuam deformitatem. Sed non minus repugnat Deo primum, quam secundum, quia malitia moralis opponitur summæ bonitati Dei: nam est contra ipsam rectam rationem, & vt malum culpæ priuat ipsa bonitate, nam sancti non distinguunt, quo ad hoc malũ morale à peccato, & ideo simpliciter negant Deum esse causam malæ voluntatis, ita etiam loquitur Scriptura. Alii respondent Deum non moraliter concurrere ad actum peccati, & ideo non debere, neque posse dici causam eius, nam effectus debet tribui causæ proportionatæ, & ideo effectus physice moralis morali causæ: peccatum autem quidam effectus moralis est. ita Cano *lib. 2. de locis capite* 4. & Soto *lib. 1. de natura & gratia capite* 8. Vega *lib.* 4. in Tridentinum *c.* 5. Sed non omnino satisfacit. Nam cum Deus concurrat ad actum, non potest omnino à ratione causæ moralis excludi. Dicendum ergo peccatum vt sic, constitui formaliter priuatione ad quam Deus non influit, neque directe vt constat, neque indirecte, XVIII. *Ad 1. arg. in nu. 3.*

nam

nam licet concurrat ad actum ex quo sequitur priuatio, tamen moraliter non censetur indirecte velle illam, quia non tenetur concurrere ne illa sequatur, imo iure suo, & quasi munere primæ, & vniuersalissimæ causæ, optime fungitur, cum ita concurrit, neque etiam physice, quia reuera priuatio illa non sequitur necessario ex influxu Dei, neque ex tota positiua entitate, quæ per illum efficitur si per se consideretur, nam tota illa esse potest in rerum natura sine tali defectu, vt patet ex dictis supra de malitia morali: totus ergo ille defectus sequitur ex proprio, & peculiari modo non agendi causæ secundæ liberæ, & efficientis, vt Diuus Thomas exponit exemplo claudicationis, & latius 3. *contra Gentes cap.* 71.

XIX. *Cur Deus sit causa pœnæ, & non culpæ.* Ex his sequitur, quare simpliciter Deus dicatur causa mali pœnæ, & non culpæ, quod esse de fide docet Augustinus *libro de hæresibus in* 63. & patet *Isai.* 45. *& Amos tertio.* & passim: cum tamen vtrumque malum consistat in priuatione. Ratio differentiæ est, quia in malis pœnæ Deus per se efficit illas formas, quæ sunt contrariæ naturæ bono, etiamsi considerentur prout à Deo fiunt: & præterea Deus intendit istas priuationes, quia bonę & consentaneę rationi sunt, quæ tamen deficiunt de malo culpæ. Vide D. Thomam. 1. *parte quæst.* 48. *art. vltimo.*

XX. *Ad 2. arg. quid nonnulli respondeant.* In explicanda difficultate secundi Argumenti est multiplex sententia, & modus dicendi Theologorum, quos suo ordine referemus, vt his computatis nostrâ statuamus sententiam. Thomistæ volunt, ita Deum concurrere ad hunc actum, & peccati malitiam, vt voluntate sua moueat nostram, & applicet, & determinet ad hoc hîc, & nunc, & hoc modo volendum solum propter argumentum secundum factum, quibus in genere fauere videtur Diu. Thomas 1. 2. *quæst.* 9. *& quæst.* 10. *art.* 4. *&* 1. *parte quæst.* 93. *art.* 1. *& quæst.* 3. *de potentia, art.* 7. Hæc sententia in genere aut omnino tollit libertatem, aut vix potest explicari libertas, vt etiam Caietanus 1. 2. *quæst.* 22. *art.* 4 fatetur. Deinde in hac materia facit Deum causam peccati, nā si prius natura, quam nostra voluntas se determinet, Deus mouet, & applicat illam ad actum qui est peccatum, reuera Deus est autor peccati, quia licet solum directe applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, vt hîc, & nunc fit à Deo, necesse est voluntatem exercendo illum actum peccare. Ratio manifesta differentiæ ostendit vim argumenti, nam si Deus relinquat voluntatem indifferentem, voluntas etiam de se est indifferens, vnde ex vi eius, vt voluntatem præuenit, neque peccatum, neque actus peccati sequitur. Si tamen Deus determinet, & applicet ad actum peccati, iam concursus eius per se est determinatus ad talem actum, atque adeo non solum efficit Deus actum, sed efficacissime etiam efficit, vt voluntas faciat: facit ergo, vt peccet.

XXI. Præterea hæc sententia videtur dare Lutheranis quidquid volunt, nam ipsi non dicunt Deum per se intendere malitiam, neque etiam dicunt Deum efficaciter mouere hominem, vt per se, & directe intendat, vel efficiat deformitatem peccati, nam ipsi fatentur hoc non esse necessarium ad peccandum, solum ergo dicunt ista voluntatem Dei præmouere nostram voluntatem, & illam applicare, & determinare ad actum peccati vt ex vi illius motionis necessarium sit voluntatem operari, & operando peccare. Præterea si per impossibile Deus posset esse causa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci, & conuenienti id facere posset. Tandem si Deus suo consilio, aut alio modo ex parte obiecti, & intellectus moueret voluntatem ad actum peccati, verissime diceretur autor peccati, vt ipsi etiam fatentur, & patet in dæmone, & homine, qui non alio modo sunt causæ peccati alterius: ergo multo magis est causa si præmoueat, & applicet efficaciter voluntatem ex parte ipsius potentiæ, nam hæc est magis efficax motio. Præterea si Deus, mouet voluntatem illo modo, vt velit, v.g. mentiri: ergo prius natura vult Deus me velle mentiri, quam ego id velim, nam illa efficax motio Dei non fit nisi per absolutam eius voluntatem: ergo non tantum permittit Deus me velle mentiri, sed efficaciter id vult, ex quo sequitur tam esse Deum autorem illius voluntatis, quam alterius bonæ quod virtute est damnatum in Tridentino *sess.* 6. *can.* 6.

Propter hæc addunt quidam huic sententiæ Deum infinita sua scientia præcognoscere in voluntate nostra, quid hîc, & nunc esset factura, si per se, & absq; Dei concursu posset ad hoc, vel illud agendum determinari, & propterea quandocumque Deus determinat voluntatem, ad malum actum peccati prius præuidet voluntatem ipsam ita fore determinandam, si omnino ab alio non penderet, & ideo non Deo, sed peccatori tribuitur peccatum, quia Deus mouet voluntatem eius, prout illa nata est moueri. Hic modus non est probabilior, quam præcedens, primo enim verum non est Deum *in voluntate ipsa*, vt aiunt, præuidere certum, & determinatum actum peccati, quia præuidere effectum in causa, est pręuidere illum in virtute causæ: in virtute autem voluntatis non continetur hic certus, & determinatus effectus sed indifferenter continentur multi simpliciter possibiles in hoc instanti, & positis omnibus requisitis, alias causa non esset indifferens, neque libera: sed hoc latius ostenditur prima parte. Tamen secundo impossibilius est Deum cognoscere in voluntate quid ipsa faceret, si Dei concursu careret, quia cum illa conditionalis pendeat ex hypothesi impossibili, nihil ponit in voluntate ipsa: sicut ergo nunc in voluntate non est virtus ad agendum illo modo, ita neque in virtute, quam habet, nunc potest Deus cognoscere quid tunc ageret: & præterea illa conditionalis ponens effectum determinatum peculiari ratione non potest vere cognosci infallibiliter *in causa*, quod patet, quia ipsa conditionalis non est necessaria: scilicet *si homo per se vellet, hoc vellet*, quia consequens non necessario sequitur ex antecedenti: ergo non est cognoscibilis illa veritas cognitione certa, *& in causa.* Dixi *in causa & in voluntate ipsa*, quia cognitionem certam, & infallibilem futurorum sub conditione in seipsis non nego etiam eorum quę nullam cum causa habeant necessariam connexionem, de quo latius alibi agendum: quamuis neque hoc etiam modo Deus cognosceret quid voluntas per se & sine simultaneo ei concursu esset operatura: non quod futura conditionata non cognoscat, sed quia tunc voluntas nihil esset factura, vtpote destituta concursu Dei, qui omnino requiritur in creaturis ad operandum: & sine quo nec diuinitus posset voluntas aliquid velle. Tertio ergo data etiam ista conditione impossibili, & scientia eius, non euitat hæc sententia quin faciat Deum autorem peccati: nam homo non peccat propter hoc quod faceret, si permitteretur, vel posset facere, sed propter id solum quod vere operatur libere, atq; adeo tota malitia, vel bonitas actus

XXII.

Vide tom. 1. de gratia Prolegomeno 2. vbi multa & erudite de scientia conditionata.

actus eius in Deum refunditur quamuis hęc sententia saluat libertatem sub conditione, tamen absolute negat. Confirmatur, & explicatur vis argumenti huius duplici modo, fac Deum præuidere fore vt homo in hoc instanti, si ratione, & libero arbitrio vtatur, tale peccatum committat, & vel ex ordinatione Dei, vel casu accidat hominem in eodem instanti sine vsu rationis, & libertate eundem actum efficere: in eo certe casu nullum esset talis hominis peccatum. Simili ergo modo est in proposito, vt patebit consideranti. E contra verò si ego certissimè aliqua via præscirem fore, vt Petrus in hoc instanti se occidat, ac propterea ego præueniam, & occidam eum, reuera non illi, sed mihi est tribuenda eius mors: ergo similiter licet præsciret Deus voluntatem meam sic fore determinandam: si se determinaret: si tamen iam non ipsa se, sed Deus illam determinat, tota determinatio, atque adeo effectus esset à Deo, eo maiori ratione, quod nunc de facto nunquam voluntas se determinaret, iuxta hanc sententiam, quæ procedit ex hypothesi impossibili.

XXIII. *Vera responsio ad arg. in n. 3.* Dico ergo Deum ita concurrere ad actum peccati cum voluntate, vt eius determinatio nullo modo antecedat determinationem voluntatis, neque inter has duas voluntates oportet alium ordinem intelligere præter hunc, quia voluntas nostra à Deo habet omnem virtutem efficiendi, & quoad hoc influxus causæ primæ antecedit influxum secundæ. Secundo Deus æterna sua voluntate decreuit ita concurrere cum voluntate hominis, prout ipsa indigeret aut se vellet determinare, & quoad hoc antecedit etiam quodammodo concursus Dei non tam actu efficiens, quam paratus ad efficiendum. Tertio cum in tempore voluntas humana se determinet, simul Deus influit ex vi prioris determinationis in actum voluntatis, & licet nonnulli dicant prius natura voluntatem determinare, quam Deus influat, & Deum influere, quia præuidet determinationem voluntatis: tamen in hoc bono sensu explicari debet: nam cum voluntatem determinari nihil aliud sit, quam velle, & voluntatis influxus & volitio essentialiter dependeat ab influxu Dei, non potest præcognosci esse prius quam Deus influat: igitur, proprie loquendo, neque Deus influit, quia voluntas se determinat, sed quia ipse voluit, & ita decreuit: quamuis conditio sine qua non flueret ad hunc actum, sit cooperatio ipsius voluntatis, neque è contra voluntas se determinat, quia Deus influit, sed quia potest, & vult, quamuis dependenter à diuino influxu: & hoc modo facile intelligitur, & libertas arbitrii, & quomodo Deus nullo modo sit autor peccati, & in re ita sentiunt Theologi 2. *dist.* 37. *quæst.* 1. Scotus, Gabriel, Gregorius, Almaynus *in moralibus capite primo*, & idem sentiunt Sancti, cum docent Deum non omnia in particulari prædefinire absoluta voluntate, ne & libertatem tollat, & prædefiniat peccatum, Damascenus *lib.* 2. *cap* 29. Gregorius Nissenus *lib.* 7. *Philosophiæ capite* 1. Theodor. *in Epitome diuinorum decretorum capite de prouidentia*, Origenes 3. *Periarchon. cap.* 3. Et iuxta hoc est explicanda illa maxima aliquorum Philosophorum, *secunda causa non mouetur nisi mota prima*, sensus enim esse debet, id est, nisi prima causa præbente virtutem, & concurrente.

XXIV. *Instantia enodatur.* Sed obiicies. Nam si Deus non præmouet voluntatem etiam ad actus istos, quomodo in Scriptura dicitur volũtas nostra instrumentum *Isai* 10. comparatur securi *Ecclesiastici* 23. *& Ierem.* 18. comparatur luto in manu figuli. Respondeo primo, vt supra notaui, dici instrumentum, quia Deus ita ordinat voluntatem præuisam peccatoris ad suum intentum, ac si illã moueret, licet sæpe non vtatur agendo, sed permittendo. Secundo, quia tota virtus agendi data est à Deo, & nihil potest creatura efficere sine influxu Dei quæ conueniunt instrumento: neque oportet metaphoram in omnibus esse similem. Tertio indicatur sæpe Deum posse, & mouere, si velit, voluntatem tanquam instrumentum, sed hoc neque necessarium est ad actionem voluntatis, neque cum fit, est ad malum, sed ad bonum.

XXV. *Ad 3. arg. ibid.* Tertium argumentum inculcat iterum difficultatem, quomodo Deus præsciat peccatum & præordinet effectum illius, qua prætermissa, quia pertinet ad primam partem, respondeo Deũ nunquam præordinare absoluta voluntate quæ secundum rationem antecedat, præscientiam futurorum, aliquem effectum, qui sine certo aliquo peccato esse non possit. Ratio est, quia eadem est voluntas finis, & medii necessarii ad finem: si ergo Deus præordinaret finem, ad quem consequendum esset necessarium peccatum aliquod certum, vt medium, eodem modo præordinaret peccatum, alias voluntas finis esset efficax, & voluntas medii necessarii inefficax, scilicet permissiua, vnde consequenter nego Deum aliquem præordinasse ad supplicium ante præuisionem finalis peccati eius, & sensus illius loci *Prouerb.* 19. non est propterea Deum creasse impium, vt illum traderet diei malo, sed Deum omnia propter se creasse: impium autem, vt impius est, ipse non fecit, sed ad diem malum distinauit, & hoc ipsum propter semetipsum fecisse. Ad cætera dicendum est vel non esse talia, quæ sine certo aliquo peccato fieri non possunt, vel certè si nonnulla talia sunt, non esse præordinata ante præuisionem futurorum peccatorum.

XXVI. *Ad 4. arg. responsio quorundam.* Ad quartum inprimis multi Theologi negant Deum esse causam potestatis peccandi, quomodo loquitur D. Thomas 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *articul.* 1. fauet Augustinus 12. *de Ciuitate cap.* 1. *& lib.* 2. *de nuptiis, & concupiscentia cap.* 28. *& in Enchirid. cap.* 12. quia potentia peccandi duo includit, vim scilicet appetendi, & defectum, qui veluti formaliter complet eius potestatem, vt supra dîximus: licet autem vis appetendi sit à Deo, tamen defectus non videtur esse ab illo, sed quasi à se habet illum voluntas quatenus ex nihilo est, & eodem modo loquitur Scotus 2. *dist. vltima*, & iuxta hanc sententiam ad argumentum negatur Deum esse causam peccati.

XXVII. *Responsio altera.* Sed tamen hic modus loquendi non placet Durando in eadem distinctione *q.* 2. & Gabrieli *ibid.* Marsil. *quæst vltima.* Et eorum ratio esse potest, quia potestas peccandi non est aliud quã potestas efficiendi actum peccati hîc, & nunc, & hoc modo, & cum his circumstantiis: sed hæc est à Deo: ergo. Confirmatur, nam cum Deus producit rem aliquam per se, producit quidquid est entitatis, & perfectionis in illa re, ex consequenti vere defectus naturales vniuscuiusque rei, vnde potestas vt res corrumpatur à Deo est: tamen hæc potestas non est malum culpæ, vt constat, ergo non venit à Deo, & de hoc modo loqui videntur Sancti aliqui quos refert Magister *distinction. quadragesima quarta*, & ita soluitur etiam facile difficultas posita, quia licet Deus præsciat istã potestatẽ, non ideo id

facit, vt ex ea sequatur peccatum, sed potius vt resistendo illi promereamur gratiam & gloriam, & ideo simul cum hac potestate dedit Deus homini lumen rationis, & naturalem propensionem ad id, quod honestum est, & præterea superaddidit gratiam, & originalem iustitiam, vt facilius esset non peccare quàm deficere, quod verò in natura lapsa infallibiliter sequatur peccatum ex hac potestate, primum non est ex defectu diuinę prouidentię, sed ex hominis culpa, qui orginalem amisit iustitiam, deinde licet Deus à principio hominem in puris naturalibus crearit, ex quo foret certum aliquando peccaturum, non propterea esset peccatum in Deum referrendum, quia non tenetur Deus aut non condere creaturas, aut præternaturales, vel supernaturales virtutes illis conferre ne deficiant: nam ex his Deus multa bona elicit, vide Augustinum *libro de libero arbitrio*, & Euseb. 6. *de præparatione cap.* 4.

XXIIX. *Iudicium autoris circa datas responsiones.* Quod verò ad differentiam attinet inter istas sentētias de causa propria peccandi ferè pertinet ad modum loquendi, & vterque potest probabiliter sustineri. Et quidem quatenus potentia peccandi, præter omnem rationem positiuam potentiæ actiuæ, includit quandam negationem perfectionis omnino cōnaturalem creaturæ, dici potest non esse à Deo, quia illa negatio nullam habet causam efficientem, & ita est coniuncta cum esse creaturæ, vt non possit Deus creaturam facere sine hoc defectu. Si tamen potētia peccandi consideretur veluti proximè quatenus etiam includit carentiā eius auxilii diuini, quo fieri posset, vt talis defectus creatura nunquam reduceretur in actum: sic dici potest Deum per se, & directè velle creaturam carere hoc auxilio, atque adeo posse peccare, neque hoc est inconueniens, quia obiectum illud non est malum: sed potius bonum, & potest habere optimum finem, verum est tamen Deum complere istam potestatem non agendo, seu potius subtrahendo, & hoc modo dixerunt Augustinus *de natura boni cap.* 10. & Anselmus *de libero arbitrio*, posse peccare non esse posse, sed potius non posse.

XXIX. *Ad 5. arg.* Propter quintum argumentum Caietanus *lib. 2. Regum cap. 12. & 16.* dixit Deum posse esse causam peccati non vt peccatum est, sed vt est pœna alterius: sed hìc modus loquendi in rigore non est vsurpandus, quia simpliciter est falsus, nam, vt diximus contra hæreticos, esse causam peccati est intrinsecè malum: non ergo potest honestè fieri propter vllum finem: non ergo facit Deus peccatum, sed permittit in pœnam prȩcedentis ad eum modum, quo suprà de induratione diximus: quid vero sit in peccato subsequenti, pœna præcedentis, dicetur *disputatione sequenti*.

DISPVTATIO VII.

De effectu actualis peccati, qui est pœna.



DIVVS Thomas 1. 2. *quæst.* 85. communiter disputat de effectu originalis, & actualis peccati: sed vt materiā de actuali peccato absoluamus, explicandi sunt prius à nobis proprii effectus eius: postea vero dicemus, quæ sunt propria originalis peccati. In actuali ergo peccato duo sunt, positiuus actus, & malitia: ratione actus habet vnum effectum, scilicet habitum inclinantem ad similes actus, de quo infrà forte dicemus: ex hoc tamen sequitur eam facilitatem, & propensionem, quam voluntas habet innatam ad prosequendum honestum, peccatis diminui, seu potius impediri, non quod illa in se minor fiat, aut remittatur, sed quia propter adiunctum habitum fit minus idonea, & apta ad bonas actiones proprias, & hoc modo diminutio, vel corruptio boni naturæ inter peccati effectus numerantur, iuxta illud Psalm. 17. *Corrupti sunt*, & cæt. Et hac de causa hoc naturæ bonum, vt D. Thomas aduertit, nunquam tollitur omnino per peccatum, quia non per ablationem, sed per additionem minuitur, propterea dixi potius impediri, & habitus, quantumuis augeantur, nunquam per se loquendo, euertunt rationis vsum, neque tollunt naturam libertatis, & voluntatis: ex quo etiam sequitur istum effectum proprie non vno, vel altero peccato fieri, quia vnus actus non generat habitum, vel adeo imperfectum, vt moraliter censeatur nihil impedire: constat etiam ex dictis hunc effectum non fieri peccato omissionis per se, sed solum vt includit aliquem actum, quæ omnia facilia sunt, licet Durand. 2. *dist.* 34. *quæst.* 4. in nonnullis contradicat, magis de nomine, quam de re disputans: lege Caietanum *citato loco*. Posteriori ratione, scilicet ratione malitiæ, tribuuntur peccato multi effectus, licet eos non physice, sed morali modo efficiat, scilicet auersio à Deo, & offensio Dei, macula animæ, & reatus pœnæ, & pœna ipsa: tamen auersio, si actualis sit, non est effectus, sed potius ipsa forma peccati: si vero sit habitualis, eadem est cum macula, & peccato habituali. & idem ferè est de offensione, vt statim dicam: & ad hunc etiam effectum reuocatur alius, quem D. Thomas *quæstione illa* 85. *art.* 4. numerat, scilicet priuatio modi speciei, & ordinis, nam quatenus priuatio istarum rerum est in actu ipso, pertinet ad formale peccatum, quatenus vero veluti habitualiter manet in operante, pertinet ad peccatum habituale, & priuationem gratiæ: quare de duplici tantum effectu dicendum superest, scilicet macula, quæ fere nihil distinguitur ab habituali peccato, de quo infra, & pœna de qua iam dico.

SECTIO I.

Vtrum pœnæ, & pœnæ reatus sit proprius effectus peccati eius, qui punitur.

SVppono pœnam propriè esse incommodum aliquod naturæ, vel voluntati contrarium, quo possit malum culpę vindicari, & aliquo modo, ea ratione sit inflictum, nam licet omne malum quod non est culpa in rationali creatura, habeat rationem pœnę, vt indicat D. Thomas 1. *parte quæst.* 48. tamen propriè non haberet rationem pœnę, nisi respiceret culpam, vt dicit Augustinus 1. *retractationum c.* 9. licet Gabriel 2. *distinct.* 76. alio modo loquatur, sed non rectè, nam mala, & effectus naturales, qui reperiuntur in brutis, non alia ratione non vocantur pœnæ, nisi quia non sunt propter culpam. Hæc autem pœna interdum ordinatur non solum ad vindictam peccati, sed etiam ad medelam pecca- I. *Pœna propriè quid.*

pecca-

peccatoris, & hanc D. Thomas 1.2. *qu* 87. *art*. 7. non vult vocari pœnam simpliciter, sed medicinalem: idem D. Thomas in id Ioan. 9. *Neque hic peccauit, neque parentes eius, sed vt manifestentur opera Dei in illo.*

II. *1. propositio.* Prima propositio. Omnis culpa digna est aliqua pœna, & hoc modo pœna & eius reatus est effectus culpæ. Est conclusio de fide, Ad Romanos. 2. *Tribulatio, & angustia in omnem animam hominis operantis malum.* Matth. 25. *Ibunt hi in supplicium æternum*, &c. Ratio ex D. Thoma *quæst.* 87. *art*. 1. est, quia ad potestatem superioris pertinet vindicare, & cohibere peccatum; ergo qui peccat, hoc ipso subditur tali potestati: Vide Augustinum 1. *Confessionem cap*. 12. Aduerte autem reatum poenę vocari à Theologis illud debitum vel obligationem ad pœnam, quæ ex peccato nascitur: de quo D. Thomas, & alii 2. *distinct*. 41. *quæst*. 1. & in 4. *dist*. 14. *quæst*. 1.

III. *Obligatio ad pœnam duplex.* Duobus autem modis potest aliquid obligari ad pœnam, vno modo non voluntariè, sed solum ratione culpæ: secundo propria voluntate, & sine culpa, vt cum quis vult satisfacere pro alio. Hæc secunda obligatio non dicitur propriè reatus, nam Christus non fuit simpliciter reus pœnæ, licet fuerit debitor; vt fideiussor: Quare D. Thomas pœnam respondentem priori obligationi vocat pœnam simpliter, quia omnino est inuoluntaria: alteram vero cum addito solum, nempe satisfactoriam. Ex quo etiam colligitur reatum pœnæ non esse idem, quod est culpa, formaliter loquendo, quia culpa consistit in voluntaria deordinatione ab vltimo fine, non sic reatus pœnæ saltem temporalis, secundum fidem definitam in Tridentino *sess*. 6. *cap*. 24. & *canone* 2. & *sess*. 6. *cap*. 1.

Reatus quid. Quod si quæras, quid in re ipsa sit iste reatus. Respondeo non esse accidens aliquod quasi physicum, quod inhæreat in illo qui peccauit, sed solum morale debitum, quod quis peccando contraxit; quod nihil aliud est, quam ratione offensę commissæ aliquem posse secundum rectam rationem puniri: vnde ex parte Dei, vel iudicis, importat ius quoddam morale, quod adquirit ad vindictam de peccatore sumendam: & hac peculiari ratione solet dici peccatũ offensa, quatenus ex se habet prouocare Deum ad iustam iram. Videatur D. Thomas *in* 4. *d*. 19.

IV. *Obiectio contra explicationẽ reatus.* Sed obiicies reatum pœnæ non esse quid distinctum à culpa, nam per ipsam culpam est homo dignus pœna, & confirmatur, nam reatus pœnæ est quoddam malum, vt patet ex D. Thoma 1. 2. *quæst*. 85. *art* 1. *ad* & 2. & non est pœna psa: ergo est culpa. Vnde D. Dionysius. 4. cap. de diuinis nominibus, *puniri non est malum; sed fieri pœna dignum*, quod de malo culpæ necessario est intelligendum. Respondeo hominem esse dignum pœna pro culpa tanquam per radicem, & ideo esse dignum pœna, vocatur à Dionisio *malum culpæ*, non in se, sed in radice, quocirca hic reatus est quid medium inter culpam, & pœnam, & ad illam reuocatur, nam ex parte termini pertinet ad pœnam, ex parte vero iudicis ad culpam: magis vero videtur pertinere ad culpam, quia reuera antecedit pœnam, & inseparabiliter coniungitur cum culpa, vnde proprie fieri à Deo non potest, sicut neque culpa.

V. *2 Propositio.* Secunda propositio. Pœna medicinalis infligi potest sine culpa. Est communis. Probatur Ioan. 9. de pœna cæcitatis, *neque hic peccauit, nec parentes eius*. Iacobi 1. *Beatus vir qui suffert tentationem*: & cæt. & ex Patribus, quos refert Magister in 4. *dist*. 45. Et ratio est, quia reuera non est pœna, sed medicina, quæ maius affert bonum; quam incommodum.

VI. *Dubium insurgens.* Sed quæres, an hæc medicinalis pœna consistat semper in priuatione bonorũ fortunę, vel corporis, an etiam in priuatione bonorum spiritualium, & auxilii diuini: Diuus enim Thomas simpliciter negat huiusmodi spiritualem pœnam infligi tanquam medicinam; quia maximũ bonum hominis consistit in influxu virtutum, & in vnione ad Deum: ergo priuari his est maximum malum, non ergo potest esse medicina. Contra vero est, quia, sæpe Deus negat peculiare auxilium, & protectionem permittendo labi in peccatum, vt feruẽtius quis resurgat. Respondeo primò, per se & ex vi huius mali, & priuationis magis impeditur homo; quam iuuetur ad profectum virtutis, & ideo per se hæc non vocatur medicinalis pœna, licet ex misericordia, & potentia Dei possit conuerti in maius bonum; vnde secundo crediderim nunquam Deum vti ista medicina, nisi prius homo aut negligenter; aut vero superbe diuinis vtatur donis, quia cum per se afferat maximum malum, non est ex his medicinis, quæ sine præcedenti culpa adhibentur.

VII. *3. Propositio.* Tertia propositio. pœna satisfactoria necessario supponit culpam, non tamen semper in eo, qui pænas luit. Prima pars constat, satisfactio non habet locum nisi vbi præcessit iniuria. Secunda vero pars est de fide, & patet in Christo, & in iustis etiam, qui pro aliis satisfacere possunt, ad Ephesios, & ad Colossenses 1. *In quo habemus redemptionem per sanguinem eius remissionem peccatorum.* & in Tridentino *sessione* 14. *capite* 8. Ratio sumitur ex coniunctione charitatis, ex qua efficitur, vt omnes iusti conficiant vnum corpus, iuxta Paulum 2. *Corinth*. 12. & *ad Ephes*. 4. de qua re alibi late dixi.

VIII. *4. Propositio.* Quarta propositio. Pœna simpliciter semper est effectus alicuius culpę. Est etiã communis Theologorum: & ferè patet ex dictis; quia pœna, & culpa correlatiua sunt. Confirmatur, quia omne opus Dei est *misericordia, & veritas*, & ideo nunquam infert homini malum, nisi vel ob maius bonum eius; quod est misericordia: vel in vindictam culpę, quod est iustitia. Contrariũ sentit Durandus 2. *dist*. 36. *quæst*. 3. quia paruuli sine actuali peccato patiuntur pœnas sensus, quæ non debentur etiam originali peccato: videmus etiam homines sine culpa affici grauissimis pænis; etiam per iniuriam à prauis hominibus. Respondeo non agere nos de pænalitatibus; quæ quasi necessario consequuntur naturam humanam; nam hæ sæpe ex originali peccato trahunt originem, vt infra dicam: sed loquimur de his pœnis, quas Deus infligit; & hæ si non sunt medicinæ, semper sunt propter culpam. Sed quid de iudicio humano. Nam contingit interdum vt lex humana obliget ad pœnam sine culpa. Respondeo eam tunc non obligare hominem ad pœnam ex merito suæ actionis; sed ex potestate superioris; qui ob commodum republicæ id potest præcipere: nam tunc illa proprie, & in rigore non est pœna, sed veluti tributum, aut impositio quædam sub tali conditione. Vide D. Thomam. 2. 2. *q*. 136. *art*. 9.

IX. *5. Propositio.* Quinta propositio. Spiritualis pœna numquam imponitur sine propria culpa eius, qui punitur. Est communis, & habet verum tam in iudicio humano, quam in diuino, & in præsenti vita, & futura, & hoc modo sæpe scriptura dicit vnumquemq; recepturum iuxta opera sua: & Deum neminẽ deserere, quod est spiritualiter punire, nisi prius deseratur ab ipso: imo aliqui Theologi putãt de potẽtia absoluta fieri nõ posse vt ali-

vt aliquis puniatur pœna, præcipuè æterna, nisi ob propriam culpam, quod indicat Scotus 2. *distinction.* 41. *quæst.* 1. Marsilius *quæstion.* 46. & Ekius *centuria* 6. quod verum est quasi formaliter, & relatiuè loquendo de pœna: negandum tamen Deum non posse quatenus supremus Dominus est, sine culpa inferre homini totum illud malum, quod Gregorius, Gabriel, & alii docent *distinction.* 41. & videri potest Boëtius 4. *de consolatione, prosa* 5. De iudicio humano etiam est res manifesta; nam hoc vt sit rectum, debet esse conforme diuino & quia bona spiritualia maxima sunt, & personalia, & docet hoc Pôtifex *ca. quæsitum, extra de his quæ fiunt à maiori parte capituli.*

X. *6 propositio quâ duæ sententiæ Patrum concordantur.* Sexta propositio. Etiam pœna corporis, & quælibet alia, non infligitur à Deo, nisi in eo, qui punitur, sit sufficiens culpa, & meritum illius pœnæ; licet interdum simul infligenda ista pœna, respiciat Deus ad aliena peccata. Ista conclusione reducũtur in concordiã duæ sententiæ Patrum, quas latè disputat Adrianus *quodlibeto* 12. Prima affirmat Deum sępe punire homines ob aliena peccata, ex illo Exod. 20. *Ego Deus zelotes visitans peccata patrum in filios.* Filius punitur propter patrem, & populus propter peccatum principis, & sæpe Deus iubet occidi indifferenter omnes homines alicuius totius republicæ, vel ciuitatis, in quibus sunt multi paruuli; & forte iusti, *Genes.* 1. & 19. *Regum* 2. *capit.* 22. & 34. Vnde Augustinus *quæstionum in Iosue quæstion.* 8. & 9. exponens illud Denteronom. 24 *Non occidetur filius pro patre*, dicit intelligendum esse ab homine, nam Deus, inquit, sæpe id facit, quod latè etiam prosequitur 6. *contra Iulianum capite octauo, & sequentibus*, indicat Gregorius 15. *moralium capite trigesimoquarto.* Euseb. *libr.* 12. *de præparatione capit.* 25. & sentiunt hoc multi cum Magistro 2. *distinction.* 36. Et ratio esse potest, quia propter coniunctionem naturalem, quæ est inter patrem, & filium, vel ciuilem, quæ est inter partes eiusdem ciuitatis inter se, & cum principe, pœna vnius ad alterum deriuatur.

Vna sententia.

XI. *Altera sententia.* Secunda verò sententia simpliciter negat Deum punire aliquem nisi ob propriam culpam, ex illo Exod. 18. *Anima quæ peccauerit ipsa morietur.* Quæ loca D. Augustinus *libr.* 6. *contra Iulianum capit.* 12. dicit esse intelligenda de tempore gratiæ, nam antea patiebantur filii ob peccatum patris, quia iusti detinebantur ab ingressu cæli ob peccatum primi parentis: sed hoc non est propriè dictum, alias etiam nunc paruuli priuarentur beatitudine ob peccatum parentum; quod ipse damnat tanquam Pelagianum *libr.* 4. *contra duas epistolas Pelagian. capit.* 4. vbi etiam dicitur fuisse proprium Christum occisum ob peccatum alienum, & Pelagianos auferre Christo istam prærogatiuam. Præterea Ezechiel apertè loquitur de tempore legis antiquæ, & ita intelligit Hieronymus *ibi*, & Gregorius *supra*, & Anselmus *de conceptu Virginali capit.* 25. & Chrysostomus *homilia* 25. *in Genes.* Qui omnes tenent istam sententiam, & exponunt filios puniri vsque ad quartam generationem; quia frequentius contingit vsque ad illam filios imitari parentes: consentit etiam Augustinus *lib. contra Adimantum*, discipulum Manichæi, *cap.* 7. licet aliter interpretetur *Quatuor generationes*, id est, quatuor ætates ab Abrahamo: idem Psalmo 108. Confirmatur: nam scriptura dicit Deum non punire iustos cum impiis, *Genesis* 18. *Ieremiæ* 18. & *Malachiæ* 3. *Ecclesiastici* 33. & hanc sententiam videtur magis sequi D. Thomas. Ratio esse potest, quia hoc est magis consonum benignitati, & iustitiæ diuinæ, & ipsi rationi culpæ, nam cum illa sit radix pœnæ non videtur conueniens, vt vbi culpa non est, sit pœna.

XII. *Quomodo concordentur dictæ sententiæ.* Istæ, inquam sententiæ ex nostra conclusione videntur ita conciliari, si dicamus Deum neminem afficere maiori pœna, quam ipse sit dignus ratione culpę, quam in se habet, & hoc vult secunda sententia; & rectè id conuincit: interdum tamen fieri dico ob peccata parentum vt is puniatur, qui aliàs non puniretur, non quia non mereatur alioquin pœnam, sed quia Deus dissimularet, & conniueret, nisi accederet peccatum patris, vel principis, & huius signum est, quia sæpe in scriptura occiduntur filii etiam post mortem patris, ex qua iam nulla accrescit pœna patri, & tamen dicuntur puniri ob peccatum patris: ergo signũ est illam pœnã tunc non esse pœnam solum parentũ, sed etiam filiorum ipsorum per se, atque adeo ob eorum culpam, licet simul respiciat Deus ad culpam patris.

XIII. *Qua ratione alia verificetur 6. propositio.* Præterea verificari potest conclusio alio modo: nam sæpe Deus ob peccata parentum negat filiis singularia beneficia & auxilia, quę sub hac ratione habent rationem pœnę, tamen ex parte filiorũ nõ deest causa, quia sine vlla etiam culpa posset negare Deus huiusmodi beneficia: ergo propter quamcunque, quę in filiis reperiatur, & numquam deest. Videatur de hac re late Abulens. *Iosue* 6. & 7. & *Matth.* 5. *à quæst.* 320. & *sequentibus*, & Chrysostomus *homilia* 1. & 4. *in Isaiam*; & *super Psal.* 3.

XIV. *In iudicio etiã humano procedit eadem propositio.* Et ex his facile constat quid dicendum sit circa hoc de iudicio humano, per se enim non potest puniri in hoc iudicio filius pœna temporali, neque spirituali, neque è contra. Quia hoc non esset secundum rationem iustitiæ, & patet Deuteron. 24. *Non occidentur patres pro filiis, nec filii pro patribus*, &c. & 2. Regum 14. tamen indirectè, & consecutione quadam fieri potest, vt pœna patri imposita, præcipue in bonis fortunæ, redundet ad filios, vt cum puniuntur, vel fortunis, vel nobilitate, vel fama, de quo diximus *in tomo de fide disput.* 22. & *sequent.* Vide D. Thomam 2. 2. *quæst.* 108. & Castro *de iusta hæreticorum punitione lib.* 2. *à cap.* 10. & Iurisconsult. *cap. ita nos.* 25. *q.* 2.

SECTIO II.

An peccatum possit esse pœna peccati.

I. *Quæ antecedunt, vel sequuntur culpam possunt esse eius pœna.* Explicata ratione pœnæ, sequitur, vt explicemus eius qualitatem: & quia omne malum hominis, quod non est culpa, sine controuersia potest subire rationem pœnæ, de sola culpa tractat hanc quæstionem D. Thomas. In culpa tria possunt considerari, quædam antecedentia, vt permissio, & derelictio Dei: quædam subsequentia, vel concomitantia, per modum effectus, vt tristitia, fatigatio, &c. & peccatum ipsum. Duo ergo sunt certa apud Theologos: primum ea, quæ antecedunt vnum peccatum posse esse pœnam prioris peccati, quod videtur de fide, ex illo ad Romanos, 1. *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum.* Secundum est, ea quæ sequuntur ex peccato etiam esse pœnas peccatorum, iuxta illud, *lassati sumus in via iniquitatis*, & ad has reducitur vermis conscientiæ, de quo Augustinus 1. *Confessionum cap.* 12. vbi habet illã celebrem sententiã, *Iussisti Domine,*

& sic

& sic est vt omnis iniquus animus sibi ipsi sit pœna. Iam de peccato ipso est controuersia.

II. Prima sententia est negantium ipsum peccatum secundum se, posse habere rationem pœnæ, quæ videtur aperte D. Thomæ 1. 2. *quæst* 87. *articul.* 2. eam late defendit Caietanus, & omnes Thomistæ, & Durandus 2. *distinction.* 36. *quæst.* 2. Fundamentum est, quia culpa, & pœna habent rationes contrarias: ergo, &c. Antecedens patet, quia culpa consistit per se in actione, pœna in passione, ex Augustino 1. *de libero arbitrio.* Deinde culpa est per se voluntaria, pœna essentialiter inuoluntaria. Deinde ex eodem Augustino *libro de fide ad Petrum*, pœna per se est obiectum iustitiæ, vnde directe potest intendi, & appeti, culpa nullo modo potest iuste amari, vnde confirmatur. Nam Deus est auctor omnis pœnæ, iuxta illud Amos 3. *Si erit malum in ciuitate, quod non fecerit Dominus*, scilicet malum pœnæ. Confirmatur secundo: quia si culpa ipsa esset pœna sui ipsius, esset sibi sufficiens pœna, atque adeo non mereretur aliam, sicut quia actus virtutis per se est sufficiens præmium sui ipsius, in rigore iustitiæ non debetur illi aliud præmium.

1. Sententia ipsa culpa.

III. Secunda sententia affirmat culpam ipsam secundum se esse vere, & proprie pœnam, licet sub diuersa ratione formali, vt explicabimus, tenent multi cum Magistro *in 2. distinct.* 36. Bonauentura *quæstione prima, & tertio* Gabriel. *quæstione* 1. & *ibi.* Diuus Thomas *quæstione tertia, & quæstione prima, de malo articulo quarto*, Scotus 2. *distinct.* 77. *quæst.* 3. & refert Conradus *citata quæstione* 87. Fundamentum est, quia duo sunt in peccato, actus, & inordinatio: vtrumque autem videtur habere rationem pœnæ. Primum patet, nam affici dedecore, vel turpitudine, vel quauis alia praua qualitate potest esse pœna: Item ipse habitus malus, qui ex actu generatur, est etiã pœna, hoc enim modo induratio in Scriptura dicitur peccatoris pœna: actus etiam terroris, & tristitiæ, & similes, qui sunt animæ disconuenientes, sunt pœna, sed ipse actus peccati est magis homini disconueniens, quam ista omnia: ergo.

2. Sentẽtia.

IV. Secundum de inordinatione probatur primo, quia licet vt à peccatore committitur, habeat rationem culpæ, tamen quatenus in ipso peccatore manet, & praue illum afficit, potest dici pœna. Probatur secundo, quia ita videtur loqui Scriptura, nam Paulus ait, *tradidit eos Deus, vt faciant ea, quæ non conueniunt*: & Apocal. 22. *Qui in sordibus est sordescat adhuc* eodem plane modo loquitur Augustinus *libro de natura, & gratia cap.* 22. *& libro de Gratia & libero arbitrio capite vigesimo, & 3. contra Iulianum cap. 3. & in Psalm.* 57. Chrysostomus *homilia de Adam, & Eua*, Gregorius *homilia* 11. *in Ezechielem, & 12. moralium cap.* 25. & sæpe Isidor. *lib. 2. de summo bono cap.* 39. Confirmatur, nam nihil illi deest ad rationem pœnæ, nam in primis ista deordinatio est summum malum, & maxima deformitas eius, qui peccat, deinde non defuit sufficiens ratio inuoluntarii, nam in primis deordinatio ipsa non est de se amata, sed solum indirecte, quomodo etiam pœna est quodammodo indirecte voluntaria. Præterea illa inordinatio est contra summam perfectionem, & appetitum naturæ, & bonum eius: & hoc sufficit ad rationem pœnæ: nam licet aliquis se voluntarie occidat, tamen mors illa erit malum pœnæ in illo: sic etiam tristitia voluntatis pœna est, & tamen est actus eius, & eo ipso voluntarius. Denique illa inordinatio potest etiam esse inuoluntaria, quatenus is, qui peccat, nollet aliquam inordinationem contrahere, ex quo recte intelligitur formalis differentia inter culpam, & pœnam, licet in eandem rem conueniant, nam culpa per se, & formaliter completur *voluntario*, pœna *inuoluntario*, & ideo illa dicitur consistere in actione, quia in agendo est per se libertas, non in patiendo: pœna vero potius in passione quadam. Et explicari potest à simili in actu pœnitentæ quatenus est actus virtutis, & pœnæ. Dices istam non esse pœnam, quia non est inflicta, sed permissa. Contra, nam permissio ipsa potest à Deo esse directe volita & intenta, & cum sit de malo quodam nimis disconuenienti naturæ rationali, satis magna pœna est. Præterea obstinatio damnatorum, & induratio peccatoris est pœna, & tamen non fit, sed permittitur à Deo. In hac controuersia vnum potest esse quod maxime ad rem spectat, cætera vero ad modum loquendi.

V. 1. Propositio.

Prima propositio. Peccatum per se non potest esse ita pœna peccati, vt Deus propter demeritum vnius peccati ordinet aliud à peccatore fieri, neq; propterea illo modo peccatorem directe inclinat, aut mouet ad nouum peccatum, quod dicitur pœna peccati. Hanc arbitror esse de fide, ex dictis *disputat. præced.* contra hæreticos, & hoc saltem modo verificari potest, quod D. Thomas ait peccatum scilicet, vt culpa est, non posse per se esse pœnam, id est, tanquam per se intentatam à iudice in vindictam peccati, & hoc solum videtur pertinere ad quæstionem de re ipsa, vnde de modo loquendi dico secundo.

VI. 2. Propositio.

Secunda propositio. Licet quodam modo, & late, peccatum ipsum possit dici pœna peccati, non tamen ita proprie, & in rigore. Prior pars constat satis ex dictis *numer.* 4. & 5. pro secunda sententia: ideo enim Deus permittit vnum peccatum in pœnam alterius, quia re vera peccatum ipsum est magnum quoddam malum ipsius peccatoris. Secunda vero pars probatur, quia, vt D. Thomas *quæst. illa octuagesimaseptima, articulo primo*, ait pœna ordinatur ad restituendum ordinem quem culpa destruxerat: non ergo quodcumque malũ peccatoris, licet maximum sit, est propria pœna peccato per se debita, sed illa, qua pristinus ordo restituitur: peccatũ autem ipsum secundum se non est huiusmodi, quia neque deprimit peccatorem, neque per se illum subiicit potestati eius, contra quem peccando surrexerat. Confirmatur: nam pœna proprie & per se debita peccato est illa, ad quam peccator compelli potest, velit, nolit: non est autem huiusmodi peccatum ipsum. Alii duplicem pœnam distinguunt, vnam contractam, aliam inflictam, & hanc secundam rationem dicunt ipsi conuenire peccato, non primam: quod tamen in idem redit, & totum ad modum loquẽdi spectat, res enim ipsa constat.

SECTIO III.

Vtrum pœna peccato mortali debita, sit infinita, & æterna.

IN hac quæstione solum est nobis dicendum de illa pœna, quam iam certa lege Deus statuit, & quæ veluti per se debetur peccato: nam pœnæ aliæ veluti extraordinariæ, & quæ etiam infliguntur legibus humanis, infinitis modis fiunt, & ideo solum hoc in genere dicere possumus

sumus pœnam istam debere esse commensuratam culpæ, eamque iudicio prudentis viri pensandam.

I. *1. Propositio.* Prima propositio. Vnicuique peccato mortali duplex respondet pœna, damni, & sensus. Est certa, & communis Theologorum. Pœna damni continetur in his Scripturæ locis, quæ docent hominem propter peccatum priuari regno cœlorum 1. ad Corinth. *Regnum Dei non possidebunt.* & Matth. 25. *Clausa est ianua,* & infra. *Ite maledicti, & capit.* 3. explicatur multis parabolis: pœna vero sensus continetur in illis locis in quibus fit mentio ignis inferni. Videatur D. Thomas *dicta prima parte quæst.* 64. rationem affert idem Diuus Thomas, quia in peccato duo sunt: conuersio ad commutabile bonum, & auersio à Deo: vtrique ergo merito debet correspondere sua pœna: auersioni merito respondet pœna damni, vt qui voluntate Deum dereliquit, eius amicitia, & conspectu inuoluntarie priuetur in æternum, conuersioni autem respondet pœna sensus, *vt quantum glorificauit se in delitiis, tantum detur ei tormentorum.*

II. *Obiectio.* Dices, conuersio per se non est mala, vt supra diximus: ergo non meretur propriam pœnam. Confirmatur: nam saltem pura omissio, si sit, non merebitur illam, quia nulla est ibi conuersio, è contra vero ipsamet auersio à Deo, est voluntate praua voluntaria, ergo meretur pœnam sensus. Respondeo primo, sicut peccatum est vnum quid in genere moris, & in illo distinguimus duplicem totalitatem, ita illi respondet vna integra totalis pœna, quasi ex duplici parte constans: & licet à Theologis illæ pœnę secundum quandam accommodationem attribuantur singulis prauitatibus, & deformitatibus, tamen simpliciter totum peccatum, & omnis eius malitia illa eâdem pœna punitur, & singulis partibus eius. Secundo dicitur conuersioni attribui pænam non propter positiuum, sed propter malitiam moralem per se contrariam rectitudini rationis, quę vt sic, non respicit vltimum finem, & ideo illa maxime censetur puniri eâ pœnâ quæ homini affert incommodum sine ordine ad vltimum finem. In omissione autem pura, si esset, licet deficeret actus positiuus, non tamen hęc malitia moralis, quæ est rationi contraria, & propria ratio huius pœnæ: de auersione vero concedo illam esse dignam ea pœna, quæ causet afflictionem, & tristitiam: sed non oportet esse eam, quæ oritur ex actione ignis, nam multo maior est ea quæ ex carentia diuinę visionis nascitur, quod late docet Chysostomus *homilia* 24 & 25. *in Matth.* Vide Bonauenturam *in 2. distinct.* 3. *quæst.* 3. Richard. *in distinct.* 50. *quæst. vltima.*

III. *2. Propositio.* Secũda propositio. Vtraque ex his pœnis erit æterna. Est de fide, Matth. 15. & Marc. 9. *In supplicium æternum,* Isaias vltimo. *Vermis non moritur, & ignis non extinguitur* Iudith. *decimosexto, Dabis ignem in carnes eorum, vt vrantur in sempiternum.* Apocalysis *decimoquarto, Fumus tormentorum ascendet, in secula seculorum.* Definitur *in V I. Synodo actione* 11. & in Concilio Lateranensi *cap. firmiter, de summa Trinitate,* & in Tridentino *sessione 6. capite* 14. & 15. & *sess.* 14. *capite* 18. dum definit in iustificatione impii æternam pœnam gratis remitti. Vnde colligitur secundum fidem, quod sicut quolibet peccato mortali amittitur gratia, ita non tantum multitudini peccatorum, sed singulis mortalibus deberi æternam pœnam, iuxta illud Iacobi, *Qui in vno offendit, factus est omnium reus.* 1. ad Corinth. 6. *Neque fornicarii, neque idolis seruientes. &c. regnum Dei possidebunt.* Est etiam traditio Patrum, Hieronym. *in epistola ad Auitum, & epistola ad Pamachium, & libro tertio ad Ephesios, circa illud capite quinto. Nemo vos decipiat inanibus verbis*: & super tertium caput Ionæ, *& in Apolog. contra Rufinum,* Augustini *de hæresibus capite vigesimotertio & sequentibus* 21. *de Ciuitate fere per totum,* Gregorius 15. *moralium cap.* 4. 9. *dialogorum capit.* 43. Cyprian. *libro de laudibus martyrii,* & Chrysostom. *homilia* 12. & 25. *ad Romanos,* Damascen. *lib.* 4 *in fine.* Origen. *homilia* 14 *in Iosue,* & 18. *in Numeros* 14. *in Ezechielem, & tom.* 5. *super ad Roman.*

IV. *1. Error contra 2 propositionem.* Contra hanc tamen veritatem refertur primo error eiusdem Origenis negantis pœnas fore æternas etiam in dęmonibus, licet multi propter dicta loca citata eum liberant ab hac nota, sed ab hæreticis fuisse hunc errorem insertum scriptis eius, de quo dixi *lib.* 5. *de Angelis c.* 7. Ad hunc tamen errorem accedit sententia, quæ refertur ex Amodeo, dicente neque beatos esse securos de sua beatitudine, neque damnatos esse certos de suarum pœnarum æternitate, quia cognoscunt Deum esse clementem, & misericordem. Sed hoc est plane erroneum, quia reuelauit Deus numquam se vsurum hac clementia cũ damnatis, & hoc ipsi etiam inuiti certo credunt, alias neque omnino essent obstinati, neque desperati de salute sua, quod hæreticum est, & diuinæ sapientiæ lege damnatum. An vero aliquis excipiatur, res controuersa est, quæ non pertinet ad fidem, de qua tractari solet in fine quarti. Vide Abulensem *libro quarto Regum, capite quarto, quæstione quinquagesimaseptima,* & quæ scripsimus *tomo secundo, in tertia partem disp.* 4. *sect.* 3. & *tom.* 4. *disp.* 48. *sect.* 4. *conclus.* 3.

2 Error falso attributus D. Hieron. Secundus error refertur pœnas dæmonum fore æternas, non tamen hominum quem errorem Rufinus *libro primo in Hieronymum,* illi imponit propter verba eius *lib.* 5. *in Isai.* quæ habentur in Glossa ordinaria *Isai.* 14. vbi ad dæmonem loquens ait; etsi omnes animæ aliquando habuerint requiem, tu numquam habebis. Sed de catholica sententia Hieronymi satis constat ex allatis locis: verba vero illa sunt intelligenda per exaggerationem quandam impossibilem ex Diuo Thoma 4. *distinct.* 46. *quæst.* 2. Tertius error negat pœnas Christianorum fore æternas, licet de infidelium pœnis id concedat, refert Augustin. supra varios modos huius erroris *cap.* 26. & 27. & hîc etiam error imponitur Hieron. propter verba eius in Ionam Proph. *capit.* 3 & *lib.* 1. *contra Pelagium*: impugnatur tamen late ab Augustino *supra, & libro de fide, & operibus capit.* 24. & *libro de vita Christiana à capit.* 13. & *in Enchiridio à capit.* 67. Hieronymus autem, vt ex contextu constat, de pœnis purgatorii loquitur. *3. Error falso etiam attributus eidem Hier.* Quartus error asseruit pœnas eorum hominum, qui fuerũt ante aduentum Christi, non esse perpetuas, quia per Christum descendentem ad inferos fuerunt liberati, secus vero post Christi aduentum refert Castro *verbo Infernus hæresi* 2. & cõfutatur ex dictis, nam Scripturæ, & Patres generaliter loquũtur. Et confirmatur, quia alias post Christi aduentum mali essent peioris conditionis. *4. Error cõfutatur.* Quintus error referri potest ex Eusebio *lib.* 12. *de præparatione capit.* 3. vbi ex Homero, & Platone *in Gorgia* refert Reges, & Tyrannos in sempiternum fore cruciandos, non vero priuatos, quod nullum habet fundamentum. *5. Error sine fundam.* Sextus error posuit pœnas quidem fore æternas, tamen in eis futuras intermissiones quasdam, ita vt quodã tẽpore intensius, quodam remissiùs patiantur: aliquando intermittantur omnino, postea redeant, & in hac vicissitudine, perpetuo duraturas. *6. Error exploditur.* Quæ sententia etiã hæretica est, vt ex dictis testimo-

testimoniis, & P P. patet, nam Ec. 11. *Vbi ceciderit lignum, ibi erit, siue ad Austrum siue, ad Aquilon.* &c.

V. *Cur peccato breui respõdet infinita duratio pœnæ.* Superest in hac conclusione videre vnde sumenda sit ratio istius perpetuitatis: nam cum peccatum sit malum breuissimum videtur vltra condignum puniri perpetua pœna, vnde Glossa ordinaria in id Psalm. 72. *Ex vsuris, & iniquitate redimet animas eorum*, sumpta ex Augustino, ait vsuras esse peccata, quæ nobis cum magno fœnore pœnas, puniunt. Deus enim plus exigit in pœnis, quam commissum fuit in culpis. Idem Augustinus *libro de natura boni cap.* 31. Respondeo *1. Responsio.* primo, cum eodem Augustino, rationem sufficientem iustitiæ huiusmodi pœnæ esse diuinam legem, *primo de fide contra Manich. capite decimonono*, & seueritatem, qua omne mortale peccatum sub hac pœna prohibuit, sicut etiam iustis promisit æternum præmium pro merito temporali: Lex enim humana quando à prudente legislatore sub certa pœna proponitur, hoc ipso, qui talem legem transgreditur, meretur illam pœnam: ergo à fortiori de Deo hoc procedit, qui infinite sapiens est, &c. Atque adeo, quia voluntas Dei per se est iusta, in taxanda hac pœna, creditur pœnam proportionatam esse mortali peccato, & accommodari naturæ ipsius peccati. Secundo addendum est hanc pœ- *Secunda responsio.* nam proportionatam esse mortali peccato. Primo, quia est contra Deum ipsum, qui est infinitę dignitatis, vt Chrysostomus *homilia 25. ad Romanos, & homilia 9. in 1. ad Corinth.* late tractat. Deinde, qui sic peccat, quod in se est, totum suum amorem, & felicitatem perpetuam in creatura constituit: & veram æternam vitam contemnit, quę est ratio Augustini *epistola 49. quæst.* 4. Præterea hoc peccatum, & malitia eius æterna sunt, nam ex viribus creaturæ est irreparabile, & ideo, qui mortaliter peccat, quod in se est perpetuo vult in peccato manere. Quam rationem affert Gregorius 4. *dialogorum cap.* 44. & Diuus Thomas exponit eo quod peccatum mortale destruit principium vitæ spiritualis, & ideo meretur æternam mortem. Præterea quandiu aliquis non satisfacit iniuriæ commissæ, semper est pœnæ dignus, & consequenter iuste puniri potest: peccator autem numquam plene satisfacit peccato mortali.

IV. *Euasio præcluditur.* Dices, hæc solum procedere de peccato vt est iniuria Dei, atque adeo, de pœna damni, quæ illi correspondet, non vero de pœna sensus. Respondeo illam accommodationẽ pœnarum, vt iam dixi, fieri consideratione quadam: nam re ipsa totum peccatum mortale est vnum irreparabile malum, & ideo illi respondet vna integra pœna perpetua: sed hoc forte quæstione sequenti magis explicabitur. Verba autem illa Augustini, quibus significat pœnam esse præter iustitiæ æqualitatem, non de æqualitate meriti, sed rei intelligenda sunt, quia non est necesse ad rationem iustitiæ, peccatum, & pœnam esse duratione æqualia, vt docet idem Augustinus 21. *de Ciuitate capite vndecimo*, & in iudiciis etiam humanis patet: ita Diuus Thomas exponit *in 4. distinct. 46. articulo 2. quæstione secunda, ad secundum*, vbi etiam videri potest Duraudus *quæst.* 2. & 7. Loquitur præterea Augustinus de dano, quod aliquis efficit peccando, & vult maius pati dãnum, quam ipse efficiat. Vnde exemplum ponit in eo, qui alterum priuat vita corporali, propter quod ipse priuatur spirituali vita. Ex quibus patet, quomodo intelligẽdum sit, quod aliqui D. Th. tribuunt, peccatum mortale ideo mereri æternam pœnã, quia perpetuo durat: nam re vera totum meritum pœnæ est in actuali peccato, quod breuissimo tempore durat, sicut totum meritum gloriæ est in temporali actu: solum enim meremur gloriam, vel pœnam per actus huius vitæ, & hoc colligitur ex omnibus auctoritatibus allatis, & videri potest Anselmus *libro primo, cur Deus homo capite vigesimo, & lib secundo* fere per totũ. Vt igitur illud verum habeat, nempe æternitatem pœnæ respondere æternitati culpæ, intelligendum sic est, cõgruentem rationem, & originem propter quam Deus statuit hanc pœnam, sumi ex statu huius culpæ, quæ de se æterna est, & ideo, qui illam culpam committit, censetur velle totum illud, scilicet statũ, & perpetuitatem eius licet ex obiecto, & ex aliis capitibus sumantur aliæ rationes, vt dictum est.

Tertia propositio Ex dictis pœnis, pœna sensus est finita intensiue simpliciter, pœna vero damni est secundum quid infinita, licet etiam simpliciter finita sit. Est communis, & patet: nã pœna damni est priuatio æternæ felicitatis, & quoad hoc est infinita secundum quid, nam priuat Deo, quod est infinitum bonum, non tamen est infinita simpliciter, quia non priuat Deo in se ipso, neque ipsum in se tollit, sed priuat creaturam participatione illius, quæ participatio finita est simpliciter. Secundo est illa pœna tristitia, & dolor, quæ ex parte obiecti etiam est quodammodo infinita, quia est de summo bono amisso, tamen simpliciter est intensiue finita, quia creatura non potest elicere actum tristitiæ infinite intensum, qua etiam ratione pœnam sensus constat etiam esse simpliciter finitã, quia ignis inferni nullam qualitatem potest efficere in damnato, quæ non sit finitæ intensionis, dolor vero, qui inde nascitur, non solum in intensione, sed etiam in obiecto finitus est. Et rationem vtriusque partis reddit Diuus Thomas ex partibus culpę, quibus correspondet: nam malitia conuersionis omnimodo finita est, malitia autem auersionis secundum quid infinita. Sed dubitat Caietanus, quia interdum malitia conuersionis infinita est saltem secundum quid, vt patet in odio Dei: respondet autem in hoc peccato, & similibus malitiam conuersionis esse omnimodo finitam. Summa rationis est, quia peccatum accipit grauitatem malitiæ ex motiuo, qui autem odio habet Deũ, mouetur semper ex motiuo aliquo creato, & ideo, vt est conuersio ad illud, habet malitiam simpliciter finitam. VII. *3. Propositio.*

Sed hoc nõ videtur satisfacere omnino, quia, vt sæpe diximus, grauitas malitiæ non tantum ex motiuo, sed etiam ex re, in qua versatur actus, sumitur: sed illud, quod directe vult, qui odio habet Deum, est infinitum malum, scilicet Deum non esse: ergo ille actus, vt conuersio est ad tale obiectum, est infinitum secundum quid. Confirmatur à simili in eo, qui vult occidere proximum ex motiuo diuitiarum, nam ille actus, vt est conuersio, non solum habet grauitatem ex motiuo, sed etiam ex re, quam vult. Confirmatur etiam, quia alias non esset grauior malitia in odio Dei, vt tale est, quã in amore diuitiarũ, ex quo nasci potest. Quocirca mihi certũ videtur deformitatẽ, quam habet odiũ Dei ex obiecto ad quod conuertitur, esse infinitã secundũ quid, scilicet obiectiue atq; adeo ratione illius mereri hoc peccatum pęnam aliquam secũdum quid infinitã: vnde sicut supra dicebamus, peccatum illud quasi dupl ci titulo continere deformitatem auersionis à Deo, ita duplici ratione meretur ipsam pœnam damni, vnde ratione huius peccati ipsa tristitia de felicitate amissa erit acerbior: pœna tamẽ sensus erit finita simplici- VIII.

simpliciter, tum quia ex modo suo non potest habere infinitatem; tum etiam, quia respondet actui finito: tum denique quia tribuitur actui, quatenus virtute saltem includit inordinatum amorem creaturæ, & in hoc potest explicari sententia Caietani.

IX. Sed superest aliud dubium: nam rationes factæ solum probant istas pœnas iam de facto esse finitas, quia fortasse infinitæ esse non possunt. Dubium tamen manet, an ipsum peccatum de se sit dignum infinita pœna. Prima sententia affirmat, Almayn. 3. *moralium cap.* 29. & Parisien. *lib de fide*, & probatur primo, quia peccatum mortale est maius quocumque malo pœnæ, etiamsi in infinitum augeatur: ergo nunquam hoc malum superabit illud. Secundo nulla pœna, quantumuis magna sufficiens est, vt peccator satisfaciat pro iniuria illata: sed iuste potest ab illo exigi plena satisfactio: ergo posset pœna eius in infinitum augeri, quia semper esset minor, quam vt ad satisfaciendum sufficeret. Tertio non minus augetur meritum pœnæ ex dignitate personæ offensæ, quam meritum satisfactionis, & præmii, ex dignitate merentis, & personæ satisfacientis, nam videtur eadem proportio, sed meritum Christi augetur infinite ex personæ merito: ergo &c.

1. Sententia in hoc dubio.

X. Secunda sententia est D. Thomæ 1.2 *quæst.* 87. *artic.* 5. & Caietani, & videtur communis Theologorum peccatum non mereri pœnam infinitam intensiuam etiam de se. Probatur primo, quia malitia peccati est simpliciter finita, & debet pœna proportionari culpæ: ergo. Secundo, quia alias omnia peccata mortalia essent meritoria æqualis pœnæ, nam in pœna infinita intensiue, non est maius, neque minus. Tertio alias damnati nunc paterentur pœnam infinite minorem, quam sit illis debita propter peccata sua. Quarto, quia neque pœna damni, neque sensus ex merito peccati debet esse ita infinita. De pœna damni patet, quia si consideremus priuationem, peccatum non potest amplius mereri, quam priuari tota felicitate, sicut iam priuatur. Hæc autem priuatio non potest dici infinita intensiue, quia est priuatio quædam totalis, & non suscipit intensionem. Nisi quis dicat fortasse visionem Dei esse in infinitum intensibilem: & quia hæc pœna priuat tota visione possibili, ideo censendam esse infinitam intensiue: quod non recte diceretur, tum quia illa priuatio opponitur beatitudini secundum subiectum eius, non secundum intensionem, tum etiam, quia damnatus non erat ita proprie, & proxime capax totius intensionis, & perfectionis possibilis in diuina visione, vt in pœna peccati censeatur tota illa intensione priuari: si vero loquamur de tristitia sequente priuationem istam, etiam non est cur censeatur illa infinita intensiue, cum alias habeat illa pœna infinitatem proportionatam infinitati culpæ, nempe obiectiuam, tandem iustus per actus charitatis non meretur infinitum præmium intensiue, neque de se: ergo neque peccatū talem pœnam meretur.

2. Sētentia.

XI. Quælibet istarum opinionum est probabilis: prior enim debet habere hunc sensum, potuisse scilicet Deum, licet non vt Dominus, sed præcisè, vt legislator & iudex consideretur, prohibere peccatum mortale sub acerbiori pœna, quam nunc patiantur damnati, & quāuis præfixa pœna potuisse imponere maiorem, etiamsi in infinitū procedatur, & hunc sensum verisimiliter suadent duæ rationes vltimæ factæ *in n.* 9. pro prima sententia. Verisimilius tamen mihi videtur peccatum mortale pœnam infinitā intensiuam non mereri etiam de facto: quia tanta solum ac talis pœna sancita est per legem, peccatum vero solum illam pœnam meretur sub qua lex est lata, vnde etiam verisimiliter infertur hanc esse materiam ipsius peccati, nam Deus accommodat pœnam dignitati culpæ, quod etiam probant argumenta pro secunda sententia præcipue secundum, & quartum.

Iudicium autoris de prædictis sententiis.

XII. Ad primam rationem primæ sententiæ negatur consequentia, quæ aperte deficit in peccato veniali. Item si illa ratio valeret, etiam lex humana posset leuissimam culpam acerbissima pœna punire: quamuis ergo culpa quoad suam malitiam, semper sit maior, & maior, & altioris rationis: tamen pœna vt est remedium in vindictam culpæ, sufficiens esse potest ad puniendā culpam secundum æqualitatem proportionis: sicut argentum numquam potest esse æquale auro in ratione naturæ, & perfectionis, tamen in ratione pretii & valore potest.

Ad 1. arg. in n. 9.

XIII. Ad secundam respondeo. Aliud est satisfacere, aliud satis pati. Illud requirit dignitatem, & voluntatem personæ, atque adeo proportionē inter satisfacientem, & satisfactum: passio vero non requirit voluntatem, neque dignitatem personæ, sed hoc solum fit, quia tantum subiicitur potestati superioris, quantum voluit offendere, vnde ad argumentum, concedo peccatorem non posse tantum satisfacere Deo, quia non potest resarcire iniuriam illatam, nihilominus tamen posse pœnam æqualem, & iustam semper pati, quia in hoc consideranda est proportio rei ad rem, non personæ ad personam.

Ad 2.

XIIII. Ad tertiam respondeo quæstionem de infinitate meritorum Christi non posse hoc loco explicari, ex quo scilicet capite oriatur illa infinitas, scilicet, an tantum ex dignitate personæ, vt est tantum principium operationis, an etiam ex modo operandi, & ex summa proportione inter operantem, & eum propter quem operabatur, an etiam ex re oblata in satisfactionem, & meritum quæ simpliciter erat infinita ratione vnionis. Et ideo nunc breuiter dico non esse parem rationem de dignitate personæ in ordine ad meritum: nam dignitas personæ merentis per se ipsam auget meritum operis, & ad rationē meriti est quasi intrinseca forma eius. Quod explicatur, quia persona, quæ meretur ipsa per se ipsam subiicitur alteri, & se offert ad obsequium alterius, atque adeo ad merendum præmium: demeritum autem præcisè respondet malitiæ actionis, ad quam confert obiectū, non per se ipsum intrinsece, sed vt est extrinsece terminus habitudinis, quam opus habet ad ipsum. Et signum etiam huius differentiæ est: nam dignitas personæ merentis tantam dignitatem confert actui in ratione meriti, quantam conferre potest nulla proportione spectata, sed solum posita honestate actionis, & relata ad præmium: obiectum autem non dat actui semper omnem bonitatem, vel malitiam, quam potest, sed seruata proportione, quam actus habet ad obiectum, vnde etiam fit, vt in bonis actibus obiectum infinite bonum non eleuet illos ad infinitum simpliciter: denique obiectum eatenus confert ad meritum, & demeritum quatenus confert ad bonitatem & malitiam, & non alias, quod est veluti mediate conferre: dignitas autem personæ merentis non hoc tantum modo, sed existente alias certa bonitate in actu, dignificatur à personæ ipsius merentis dignitate, atque ita patet ad tertiam rationem.

Ad 3.

XV. Sed quæret aliquis, an illa pœna, quam iam nunc

nunc patiũtur damnati propter peccatum mortale, sit æqualis, atque adeo maxima, quia peccatum tale potest iuste puniri. Respõdeo piam esse & verisimilem communem sententiam Theologorum quæ affirmat damnatos puniri citra condignũ, quæ non est ita intelligenda, vt credatur ex pœnis à Deo præscriptis per singula peccata, remitti aliquid, nam lex Dei est immutabilis, & certa: intelligendum est ergo Deum singulis peccatis minores adhibuisse pœnas, quã in toto rigore mererentur, quod ideo dixerunt Theologi, vt id etiam in illo opere punitionis perpetuæ seruaretur aliquis misericordiæ modus, quo nonobstante, seruetur etiam iustitia vindicatiua, licet non omnino rigorosa, & commutatiua, quia tantam pœnam vnusquisque recipit, quantum ex lege Dei meretur, & distributiua, quia tantum pœna vnius superabit in magnitudine pœnam alterius, quantum excedit in culpa, & sic intelligendum est illud Apoc. 18. *Quantum glorificauit se in delitiis, &c.*

XVI. Aliud denique dubium mouet citato loco Caietanus, an peccatum mortale iuste mereatur annihilationem. Respondet affirmatiue, & mihi placet responsio, & videri ibi possunt rationes eius: ego vero existimo illam pœnam fore minorem, quam sit ea, quam nunc patiuntur damnati, quia licet nunc aliquod bonum habeant, scilicet ipsum esse quod tunc non haberent si annihilarentur, habent tamen illud tot malis cõiunctum, vt prudenter minus malum censeri debeat vtroque carere, quam habere illud simul cum eis coniunctum.

SECTIO IV.

An peccatum veniale mereatur æternam pœnam.

I. *Expediuntur quædã certa de pœna culpæ venialis.* Circa grauitatem pœnæ, quæ debetur veniali peccato, non oportet mouere quæstionem, quia certum est peccato veniali debere pœnam aliquam sensus finitam, quam patiatur omnis, qui peccat in futura vita, nisi in præsenti remissionem eius consequatur, nam iustitia Dei nullum malum relinquit impunitum. Vnde secundò certũ est peccatum veniale impedire ad tempus consecutionẽ æternæ felicitatis, & hoc modo esse aliquam infinitatem secundum quid in pœna eius, sicut & eius malitia est aliquo modo contra Deum: hoc autem dupliciter facere potest peccatum veniale, vno modo per se, quia iuste meretur illud in pœnam: alio modo consecutione quadam, quia subiectum, quod nõ est purum ab omni culpa subditum alicui pœnæ, non est aptum ad videndum Deum. Apocal. 21. *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum.*

II. *1. Sententia de duratione.* De duratione ergo est prima sententia quę affirmat veniale peccatum per se, & ex propriis, mereri pœnam æternam, quam defendunt hæretici, & illi Catholici, quia non distinguunt mortale, & veniale peccatum ex natura rei, & vtuntur illis locis Scripturæ, quibus indifferenter, vel etiam vniuersaliter dicitur omne peccatum mereri mortem. Rationibus potest confirmari. Prima, quia peccatum veniale, est maius malũ omni malo pœnę: ergo secundum quid infinite superat malum pœnæ: ergo meretur pœnam aliquo modo infinitam: non in intensione: ergo in duratione. Secunda, maius malum est priuari Dei visione ad tempus, quam semper puniri aliquo minimo malo sensus: sed peccatum veniale meretur primum: ergo, & secundum. Tertia omne opus bonum meretur præmium æternum: ergo è contra opus malum.

III. *2. Sententia.* Secunda sententia extreme opposita omnino negat peccatum veniale posse puniri pœna æterna, neque per se, neque per coniunctionem cum mortali. tenet Maior, Gabriel, Amayn. & alij *in quarta distinctione decima quinta, & 16.* & Scotus *distinct. 21. quæstione prima,* & Vega *lib. 14. in Trident cap. 16.* Fundamentum est, quia peccato veniali per se non debetur æterna pœna, sed temporalis, vt infra dicam: ergo nunquam potest illa pœna puniri: alias puniretur grauius, quam meretur. Dicet quis mereri de se temporalem pœnam, tamen ex coniunctione ad mortale posse fieri perpetuam, quia tunc, vt Caietanus ait, non fit pœna grauior, sed tantum diuturnior, quia peccatum illud licet non fiat grauius, fit ex coniunctione irremissibilius. Sed contra est, quia in veniali peccato, transacto actu, nihil manet nisi obligatio ad pœnam, vt D. Thomas etiam indicat 1. 2. *q.* 89 *articulo* 1. ergo remitti peccatum veniale nihil est aliud, quam iam non deberi pœnam: quod continget interdum, quia liberaliter fuit remissa illa pœna, vel certè, quia iam quis sustinuit totam pœnam, quam merebatur, quod fieri potest etiam ab eo, qui est in mortali, & sine gratia: dicere vero, quod tunc fit peccatum irremissibile, videtur petitio principij: nam est dicere pœnam temporalem: quæ antea erat æqualis culpæ iam non esse, quod sine ratione dici videtur, quandoquidem culpa non est actu: quod præterea sic vrgeo. Consideremus peccatum veniale per se sine ordine ad libertatem Dei, vel meretur pœnam ęternam. vel non: si sic, non differt à mortali: si non, ergo etiamsi Deus nulla vtatur gratia & liberalitate cum homine, illa pœna manebit semper temporalis, ergo etiam in peccatore est temporalis. Forte dicit quis debere huic peccato pœnam temporalem, non positiue, sed negatiue, idest, de se non meretur æternam, tamen etiam non postulat positiue, vt sit temporalis, sed quasi indifferens, & etiam dependet à dispositione subiecti. Sed contra. Nam æqualitas inter culpam, & pœnam est rei ad rem: ergo semper est eadem siue conditio varietur subiectio, siue non. Confirmatur, nam alias in puris naturalibus peccatum veniale non minus mereretur æternã pœnam, quam mortale. Patet, quia tunc careret homo gratia Dei, quæ est necessaria ad satisfaciendum, & certe dicere veniale pěccatum, & eius pœnam non remitti nisi ex amicabili beneuolentia Dei, videtur esse dicere, de se quidem mereri pœnam æternam, ex Dei vero misericordia fieri temporalem. Confirmatur iterum, quia si aliquod ex illa sententia sequeretur inconueniens, maxime, quia in inferno aliqua interdum finiretur pœna: sed hoc nullum est, tum quia id necessario dicendum est in pœnis temporalibus, quæ debentur peccatis remissis, illæ enim non possunt esse æternæ, alias enim Deus infligeret pœnam, quam simul remiserat, tum etiã quia in inferno perpetuo sunt ea, quę per se ibi puniuntur, non quæ per accidens, & quæ communia sunt purgatorio. hæc sententia non est improbabilis, pręcipue si ratione sola niti deberemus.

IV. *3. Sententia.* Tertia sententia est, peccatum veniale per se debere puniri pœna temporali, tamen si reperiatur coniunctum mortali per accidens puniri pœna æterna. Est D. Thom. 1. 2. *quæst.* 87. *articulo* 5. *& in 4. distinct.* 15 vbi Magister, Bonauentura, & Richardus idem sentiunt Alensis 4. *part. quæst.* 85. *membro primo,* Adrianus *in 4. materia de satisfactione*

Capreolus *distinct.* 21. *quæst.* 1. Richardus de Sancto Victore 1. *parte tractatu* 22. *de differentia venialis, & mortalis peccati.* Syluester *verbo satisfactio* §. 7. Caietanus *citato art.* 5. *& tomo* 2. *opuscul. tractatu* 6. *quæst.* 2. Soto *distinct.* 19. *quæst.* 10. *art.* 4. Et fundamentum est, quia culpa venialis est irremissibilis in eo qui caret gratia: ergo & pœna eius: non est enim probabilis sententia, dicens interdum Deum remittere totam pœnam & non culpam. Antecedens probatur, quia remissio culpæ dupliciter obtineri potest. Primo ex liberalitate, quæ non habet locum nisi in homine grato: vel ex iustitia, & hoc vel ex merito de condigno, quod gratiam supponit, vt suo loco dixi *lib.* 12. *de gratia.* vel per æqualem, & condignam satisfactionem. Et hic etiam modus necessario requirit gratiam, iuxta communem sententiam Theologorum, quę colligitur Isai. 58. *Ieiunauimus, & non aspexisti.* Ecclesiastici 34. *Bona impiorum nihil curat Altissimus.* 1. ad Corinth. 13. opera sine charitate nihil sunt, nihil valent: multum autem valerent, si sufficerent ad remissionem culpæ, quæ est sententia Augustini *lib.* 2. *contra Creston. cap.* 12. *&* 12. *de Ciuitate cap. vltimo. Qui animæ suæ non miseretur placens Deo, nihil potest dignum pro peccatis suis offerre.* Confirmatur, nam remissio culpæ non est nisi ex Christo. 1. Ioan. 2. Ioan. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis, &c.* ad Romanos 3. *Per fidem Iesu Christi &c.* Qui tamen carent gratia, non viuunt in Christo, & damnati, cum neque veram fidem supernaturalem habeant, in illo non sunt: ergo &c. alias similiter dici posset, infideles in hac vita posse consequi remissionem alicuius peccati, & extra Ecclesiam esse remissionem peccatorum. Confirmatur ex Tridentino *sess.* 14. *cap.* 8. vbi ipsam satisfactionem pro pœna ait esse *per Christum, ex quo* (inquit) *est omnis nostra sufficientia.*

V. Ad hoc tamen fundamentum respondent, qui verisimilius defendunt priorem sententiam, concedendo ad satisfaciendum Deo in hac vita, necessariam esse gratiam, hoc enim vrgenter probant testimonia adducta, non tamen esse idem de satisfactione futurę vitę: Et ratio differentiæ esse potest, quia opera huius vitæ per se non sunt sufficientia Deo satisfacere, & ideo pendent ex acceptatione eius: quod sic exponitur. Nam integrum est iudici nullam satisfactionem à reo oblatam suscipere, sed illum punire pœna legis: quapropter cum Deus aliquid ex hoc rigore remittit, gratiæ tribuendum est. Item quia opera nostra innumeris aliis titulis sunt Deo debita, & pręcipuè ratione peccati mortalis, in quo iacere supponimus eum qui deberet satisfacere, & ideo potest Deus nullum opus acceptare in satisfactionem: at vero satisfactio vitæ futuræ non est satisfactio amicabilis, sed est vindictæ, & summi rigoris, in qua non est attendenda conditio personæ patientis, sed æqualitas rei ad rem, quæ æqualitas considerari potest in omni pœna, & culpa abstrahendo ab omni statu personæ. Sed adhuc ista omnia non omnino satisfaciunt, nisi in purgatorio. Item satisfactio huius vitæ, cæteris paribus, censetur efficacior, & facilior, propter liberam voluntatem, nam iustus minori pœna satisfacit in hac vita, quam in futura: ergo idem, &c. Probatur particulariter in peccatore si voluntariè pœnam sumeret. Ex quo etiam sumitur congruentia, quia peccatum ex sua natura est iniuria voluntaria: ergo est consentaneum rationi, vt non nisi voluntaria pœna remittatur. Confirmatur illa ratione, quia in inferno nullũ est refrigeriũ, nulla remissio, nam *vbi ceciderit lignum ibi erit.* Confirmatur amplius, nam qua ratione hoc peccatum veniale puniretur pœna temporali in inferno, eadem malitia conuersionis mortalis peccati; nam illa malitia ex suo genere, & specie est eiusdẽ rationis cũ malitia venialis peccati, atque hoc modo pœna sensus peccato mortali debita esset temporalis. Neq; videtur referre malitiam istam esse coniunctam auersioni peccati mortalis in eodẽ actu, atque adeo veluti per se, & ex natura sua: malitiam vero venialẽ solum coniungi in eodem supposito cum mortali, sed nihil interest hæc differentia, non enim mutat grauitatem, neque speciem malitię, atque adeo neque facit illam dignam diuturniori pœna.

Prima propositio. Veniale peccatum de se non meretur pœnam æternam, quod censeo de fide ex dictis supra de peccato mortali, & veniali. Colligitur *Matth.* 5. vbi non omni generi peccatorum, sed cuidam minatur Deus gehennam, vt aduertunt, & exponunt Chrysostomus, Theophyl. Hilar. & Hieron. *Matth.* 10. idem ex illo 1. Corinth. 3. *Saluus erit, sic tamen quasi per ignem*: iuxta expositionem Patrum supra traditam. Ratio vero huius propositionis, & quomodo sit intelligenda, patebit ex secunda propositione. VI. *1. Propositio de fide.*

Secunda propositio. Tutior, & verior videtur illa sententia affirmans peccatum veniale coniunctum mortali puniri perpetuo: quæ sic intelligenda est, potuit scilicet Deus statuere veniali peccato ea lege pœnam temporalem, vt amicabiliter, & voluntariè illam subiret, qui tale peccatum committeret, sin minus, ne vnquam cessaret: quæ lex iusta esse potuit, tum quia illa est iusta pœna, quæ à iustissimo legislatore imponitur, vt diximus: tum quia est accomodata culpæ voluntariæ, vt explicuimus, tum etiam, quia rationi consonum est, vt culpæ, quæ perpetuò durat, Deus imponat pœnam perpetuam: culpa autem venialis coniuncta mortali perpetuo durat, vt vidimus: si autem hoc potuit Deus, credendum est ita statuisse, quia hoc est maxime consonum aliis principiis fidei, & ipsi etiam rationi, & naturæ culpæ, vnde solum dicitur veniale peccatum per se mereri pœnam temporalem, quia culpa ipsa per se etiam temporalis est, quia non excludit principium gratiæ, quo possit obtineri remissio illius, & per hæc satis patet solutio ad fundamenta secundæ sententiæ *in num.* 3. VII. *2. Propositio.* *Quid ad allata in n. 3.*

An vero idem dicendum sit de temporali pœna debita pro culpis remissis, ad materiam de iustificatione pertinet. Illud solum addo, propterea, quæ dicuntur in illis argumentis de homine in puris naturalibus, non esse statum illum quo ad omnia comparandum cum statu gratiæ, nam tunc etiam fortasse esset aliquis modus remissionis peccati non ex iustitia, neque ex gratia gratum faciente: sed ex quadam liberali prouidentia consentanea naturæ, & ideo etiam in illo statu peccatum veniale non esset per se dignum pœna æterna, & tantundem valeret, tunc homo carens mortali peccato ad obtinendam remissionem venialis suo modo à Deo, quantum nunc homo in gratia constitutus proportione seruata. VIII. *Satisfit aliis rationibus in eod. n. 3.*

DISPVTATIO VIII.

De peccato habituali, quod ex actuali nascitur.

DE hac materia tractat Diuus Thomas 1.2. *quæst.*86. sed nos ordinem mutamus, tum quia hæc disputatio pertinet ad perfectam cognitionem peccati actualis, cuius effectus est: tum præcipue, quia fere est necessaria hæc tractatio ad materiam de peccato originali, viderique possunt multa quæ in opere de gratia, & de pœnitentia diximus.

SECTIO VNICA.

An transacto actuali peccato aliquid habituale in anima maneat, quod sit vere peccatum: & quid sit illud.

I *Rationes dubitandi.* RAtio dubitandi est, quia per se ex actu peccati nihil sequitur in anima, nisi habitus prauus vitij, qui non habet rationem peccati, quia potest esse in homine grato. Confirmatur, nam si sit actuale peccatum puræ omissionis, illud certe nihil poterit relinquere, quia nihil est. Secundo homo in puris naturalibus sine gratia, si peccaret, non contraheret positiuam culpam habitualem ex peccato, vt constat, neq; priuatiuam, quia nulla forma reali priuaretur, ergo.

II. In hac re duo sunt certa. Primum, transacto actuali peccato, hominem vere, & proprie nominari peccatorem, quamdiu illius peccati remissionem non consequitur, quod patet ex communi modo loquendi Scripturæ, & sanctorum, hoc enim modo dicitur Luc.7. *Erat mulier in Ciuitate peccatrix*, licet non actu peccaret, tum etiam Christus dicitur *cum peccatoribus manducare & pro peccatotibus mori*: sic etiam peccatores dicuntur *esse impij, & iniqui*, lege Augustinum sexto, *contra Iulianum ca. octauo*. Secundum est manere in homine transacto actu peccati maculam aliquã donec ad diuinam gratiam redeat, quod est de fide ex communi modo loquendi Scripturæ, Iosue 22. *Vsque in præsentem diem macula huius sceleris in nobis permanet*, Ecclesiastici 47. ad Salomonem loquens, *dedisti maculam in gloria tua*, & cætera. & ad Ephesios quinto, *vt exhiberet sibi Ecclesiam non habentem maculam*, &c. Vnde etiam peccatores dicuntur *immundi, sordidi*, Oseæ 19. & Apocal.1. *abominabiles*: & e contra iustificatio impij dicitur *mundatio, ablutio*, &c. hinc etiam apud omnes constat manere peccatorem post peccatum auersũ à Deo, & in offensione eius. Videndum ergo restat à quo denominetur homo *peccator* transacto actu, quid etiam sit ista macula, quid auersio, & offensio culpæ: & an ista distinguantur.

III. *3. Sententia.* Prima sententia est Scoti 4. *dist.* 14. *quæst.* 1. dicentis transacto actu nihil manere prorsus in peccatore præter denominationem extrinsecã, quam ipse vocat relationem rationis, quam inquit consurgere ex actu Dei, quo peccatorem ordinat ad cõdignam pœnam hanc enim Dei ordinationẽ, quatenus ad pœnam refertur, dicit esse realem, vt tamen à Deo prouenit, dicitur esse offensio Dei: vt vero est disconueniens peccatori, dicitur eius macula. Sed vero ista non sunt conuenienter dicta, quia macula significat malum culpæ, vel aliquid certe ad culpam pertinens: illa autem Dei ordinatio est bona & iusta. Deinde homo non denominatur peccator ab actu Dei, alias Deus actione sua constitueret aliquem peccatorem. Tandem Deus ordinat ad pœnam, eum qui peccator est, & quia peccator talis est.

IV. *Sententia prædicta paulo aliter aliis astruitur.* Propter quod Gabriel *in illa distinct. quæst.* 1. & Ocham *quæst.* 8. & 9. *in* 4. dicunt hominem denominari peccatorem ab actu, qui præteriit, vt idẽ sit peccatorem esse, quod peccasse: & quia hoc non satis est, alias, qui semel peccauit, semper esset peccator, aiunt esse addendam ordinationem Dei, & ab vtroque simul hominem denominari peccatorem. Sed contra hoc fere procedunt rationes factæ. Præterea licet Deus non ordinaret ad pœnam eum qui peccauit, manere posset, & vere denominari peccator; & in illo maneret macula: ergo ordinatio Dei ad pœnam nullo modo requiritur, in macula, aut in forma, quæ denominat peccatorem. Dicent fortasse repugnare Deum non ordinare ad pœnam, & remittere culpam. Respondeo id falsum esse de potentia absoluta, vt patet etiam in humanis de iniuria facta principi. Præterea, quia per se constat differre dignum esse pœna, & à Iudice puniri. Propter hæc tandem dici potest in hac sententia, esse peccatorem nihil aliud esse, quam peccasse, & perseuerare dignum pœna propter illud peccatum, quę dignitas dici potest macula. Quod si obiicias, homo etiam iustus qui peccauit, interdum manet dignus pœna, propter peccatum, & tamen iam non est in peccato. Respondetur non manere dignum pœna condigna, & æquali, quæ est adæquata peccato. Sed adhuc ista omnia non satisfaciunt: tum quia talis dignitas pœnæ pertineret ad reatum: suprà autem diximus reatum distingui aliquo modo à culpa. Item de potentia absoluta posset ab homine auferri macula, & id quod est culpa, manente integro toto reatu pœnæ, quia reuera illa dignitas pœnę oritur ex solo actuali peccato, non ex macula, vel habituali dispositione, quæ manet, vnde tandem dicere hominem denominari peccatorem ab ista dignitate, videtur idem ac denominari ab actu præterito connotando tantum Deum non remisisse. *Quid tandem dici possit pro sustinenda eadem sententia.*

V. *2. sententia.* Secunda sententia vult prædictam maculam esse quandam qualitatem prauam, quæ ex peccato actuali manet, quæ ita est contraria rationali naturæ, vt eam reddat Deo inuisam, & exosam. Sed hæc sententia quę habet fundamentum in Magistro *distinct.* 33. est prorsus improbabilis, quia neque intelligi, neque explicari potest, quæ aut qualis sit ea qualitas, neque à quo fiat: non enim fieri potest ab actuali peccato, quia actus peccati, vt plurimum, potest efficere habitum malum, qui potest manere, & peccatum deleri. Item quia si esset pura omissio, nihil generaret: neque potest fieri à Deo, quia non est autor peccati. Deinde si est qualitas, vt sic, bona est, nec potest esse mala, nisi ratione alicuius priuationis. Explicetur igitur ista priuatio, quid sit, & & tollatur qualitas. Ex quo intelligitur non recte fuisse loquutum Gregorium *distinct.* 20. dum inquit, vitiorum habitus posse dici peccata habitualia præcipuè ante iustificationem. Contra quem Capreolus *ibi* ad argumenta contra secundam conclusionem, nam certe nihil interest ante vel post iustificationem, & propria huius ratio est: quia tales habitus per se non auertunt à Deo, vt alias explicabo. *Habitus vitiosi nõ sũt peccata.*

VI. *Placitum quorundam circa hanc sententiam displicet.* Hinc etiam mihi displicet quorundam Thomistarum sententia dicentium transacto actu peccati manere in voluntate positiuam ordinationem, & realem ad illud obiectum, ad quod se conuertendo peccauit: in quo etiam fundatur realis auersio à Deo, & hoc volunt esse habituale peccatum: sed hoc non est intelligibile, nam ille ordo, si est realis, in aliquo ente reali fundari debet: vel ergo illud ens est aliquid additum voluntati, & hoc non erit habitus vitij, quia nihil aliud ibi manens potest dici peccatū, si nihil est additum, fieri non potest, vt voluntas nihil magis habens, quam antea, neque in se intrinsece mutata, retineat aliquem ordinem realem, quam ante non habebat.

VII. *2. Sententia.* Tertia sententia est hanc maculam esse priuationem nitoris, & pulchritudinis animæ. Ita D. Thomas *supra, & in 2. distinct.* 30. *quæst.* 1 *articul.* 1. & idem fere sentiunt antiquiores Theologi *in* 4. *distinct.* 18. Modus autem explicandi istam priuationem est varius, quia vix potest explicari qua forma priuet. Quidam ex Thomistis dicunt maculam hanc priuare nitore, & pulchritudine, quam habitualis gratia in anima efficit. Quod si obiicias. Quia hæc priuatio est à Deo, & est pœna, respondent quidam eorum, maculam potius pertinere ad malum pœnæ, quam ad culpam, & ideo posse fieri à Deo ipso: quod aliis non placet, quia macula in Scriptura semper significat malum culpæ, & non tribuitur Deo, sed peccatori. Item quia hæc sententia non explicat quid sit habitualis culpa.

Vna explicatio huius sententiæ refellitur.

VIII. *2. Explicatio.* Propter quod distinguunt alii gratiam dupliciter considerare, vno modo materialiter vt est entitas physica, & hoc modo priuationem eius fieri à Deo, & non esse maculam. Secundo modo quatenus aufert animæ pulchritudinem, & hoc modo priuationem eius esse maculam, & non à Deo, sed à peccatore. Sed non satisfacit hæc duplex gratiæ consideratio, quia est solum per præcisionem intellectus, tamen in re nihil est, quia gratia non confert homini pulchritudinem nisi vt bona qualitas animæ inhærens: ergo gratia, licet materialiter consideretur, non habet aliud esse, neque aliam causam, quam vt considerata formaliter, & vt dans pulchritudinem. Præterea arguit Scotus, quia sequitur omnes maculas omnium peccatorum esse æquales, quia omnes æque priuant habituali gratia. Respondet, D. Thomas maculam esse priuationem cum ordine ad peccatum præcedens, & quia illud non est æquale, ideò neque macula Contra hic ordo tantum est relatio rationis: ergo ratione eius non erit inæqualitas in maculis. Tandem peccatum vt sic latius patet, quam gratia, quia posset reperiri in homine in puris naturalibus, quē non priuaret gratia, ergo in illo peccatum habituale manens, non esset priuatio nitoris. Ad explicandam hanc difficultatem incipiendum videtur à pura natura.

IX. *1. Propositio.* Prima propositio. In homine existente in puris naturalibus vere maneret aliquo modo, peccatum mortale (de quo tantummodo loquor) per modum habitus, transacto actu, quamdiu ad Deum non conuerteretur, vel non remitteretur illi peccatum. Probatur, quia homo semel auersus à Deo, semper manet auersus, quamdiu non conuertitur. Explicari solet exemplo hominis, qui auertit faciem à sole. Confirmatur, nam ille homo maneret in eo statu, in quo esset dignus odio, & indignus amicitia Dei, ergo perseueraret in peccato. Tertio ille non esset in ea pura natura in qua fuerat à Deo conditus: ergo esset impurus, seu in peccato.

Secunda propositio. Peccatum manens habitualiter in illo homine, non est ens aliquod positiuum physicum, neque priuatio realis & physica alicuius formæ positiuæ. Primam partem conuincunt argumenta facta contra secundam sententiam. Secunda vero etiam patet, quia nulla potest designari forma positiua, qua anima habitualiter priuetur propter peccatum commissum: nam illa intelligenda esset in essentia animæ, aut in potentiis. Non in essentia, quia ex natura rei in essentia animæ nihil inhæret nisi forte potentiæ eius, & eadem ratio procedit de ipsis potentiis, quæ etiam inter se non possunt transmutari aliquo modo, nec remitti: ergo nihil reale potest intelligi in eiusmodi potentiis, vel ab aliis realiter distinctum, vel quod sit idem cum illis, quo priuetur per habituale peccatum. Neque intelligi potest, quod aliqui dicunt, & colligunt ex Caietano *loco citato quæst.* 86. nempe hoc peccatum esse priuationem realem illius spiritualis pulchritudinis, quam boni actus in anima efficiunt, quia licet actuale peccatum posit efficere huiusmodi priuationem: tamen illo transacto, non necessario durat ista priuatio cum habituali peccato, nam illo perseuerante potest homo bonos actus exercere, & contrarios priori actuali peccato: neque illa actualis priuatio pulchritudinis per se, est culpa, vt patet in homine dormiente peccatore, & iusto. &c. X. *2 Propositio bipartita.*

Tertia propositio. Peccatum quod habitu manere in tali homine dicitur, non est physice intelligendum, sed moraliter, secundum rectam, & prudentem existimationem, & hoc modo est quædam auersio à Deo vltimo fine quæ moraliter censetur manere in homine, quia voluntate sua se auertit à Deo, & nunquàm ad illum conuersus est: Colligitur ex D. Thoma *quæst. citata articul.* 1. *ad argumenta, & artic.* 2. *&* 3. *parte quæst.* 88. *art.* 1. vbi dicit maculam consequi peccatum ex parte auersionis. Et probatur tum ex dictis, nam numerauimus omnia quę possunt cogitari circa hoc peccatum, & nihil aliud reperitur. Secundo exemplo ex humanis, nam qui offendit hominem, cēsetur manere inimicus eius quamdiu aut voluntatem non mutauit, aut quod in se est non fecit, vt iniuriæ satisfaciat, & tamen totum illud contingit per moralem existimationem. Tertio in aliis rebus hæc moralitas constituit prædicationem realem, & veram in rebus multum pertinentibus ad mores hominum, vt dicitur res aliqua tanti valoris, quia lege taxatū est: quod tamen nihil in re ipsa ponit præter existimationem moralem. XI. *2. Propositio.*

Dices coincidere nos iam in priorem sententiam Scoti: nam hoc nihil aliud est, quam denominari hominem peccatorem ab actu præterito existimato moraliter, ac si esset. Respondeo primo in hoc differimus, quia non intelligimus peccatum hoc consistere in ordinatione ad pœnam, sed in auersione ab ipso Deo: ex quo fit, vt aliquis sit odio Dei dignus, quod propriè pertinet ad culpam. Secundo non dicimus istam denominationem fieri ab actu præterito, sed á quodam effectu morali, qui cēsetur fieri per illū actum. Quod explicatur à simili in peccato purę omisionis, si fiat: nam qui sic peccat, verissimè censetur actu se auertere à Deo, & se conuertere ad se ipsum, vel ad aliam creaturam, vt ad vltimum finem, non quia realem actum efficiat, neque quia aliqua forma physica priuetur, sed quia moraliter ita se habet, ac si id vellet: ita in proposito iste censetur moraliter auersus á Deo, quia id voluit, & nunquam mutauit voluntatem, nec consequutus est remissionem peccati. XII. *Obiectio contra nunc dicta.*

Quarta

XIII. *4. Propositio.* Quarta propositio. In hoc peccatore macula non est aliquid distinctum ab habituali peccato, q explicuimus. quare explicanda est per moralem quandam indignitatem, sicut qui in Republica exercuit vilissima munera, licet postea illa non exerceat, manet moraliter infamis: ad hunc enim modum se habet coram Deo, qui semel peccauit, & in peccato iacet: hæc ergo macula, & habituale peccatum, idem sunt, licet secundum rationem, vel potius secundum etymologiam differant, *peccatum* enim dicitur, vt auertit hominem ab vltimo fine: *macula* vero quatenus reddit ipsum hominem turpem: & propterea *macula* vt sic, non fit à Deo, quia ad malum culpæ spectat, & idem prorsus est de auersione habituali: de reatu vero & offensa Dei iam diximus quid sit, & statim etiam dicemus.

XIV. *5. Propositio.* Quinta propositio. Nunc in homine destinato ad finem supernaturalem habituale peccatum, & macula peccati mortalis includit dicta omnia moralia, & præterea realem, & physicam priuationem gratiæ, & charitatis, de hac propositione videri possunt dicta *lib. 7. de gratia capite vigesimo à n. 7.* & ita sentit D. Thomas quod bene notat Caietanus *infra quæstione 113. in artic. 2.* Capreolus *4. distinctione 14.* Sotus *distinct. 15. q. 1. art. 1.* Et ratio est, quia peccatum nunc auertit hominem à Deo fine supernaturali: ergo priuat conuersione ad illum: sed habitualis conuersio ad hunc finem est per gratiam, & charitatem: ergo habitualis auersio priuat his formis, in quo differt valde ista auersio ab auersione à solo fine naturæ. Confirmatur, nam peccatum habituale nunc manens, immediate & formaliter tollitur per inhærentem iustitiam, quæ peccatori datur in iustificatione, sed formaliter tollitur priuatio ipsa gratiæ, & charitatis: ergo hæc ipsa priuatio est formale peccatum siue macula. Inferes. Ergo peccatum habituale est eiusdem rationis in omnibus peccatoribus. Respondeo quoad aliquid, scilicet auersionem à Deo, concedo, differunt tamen semper quoad moralem malitiam, quæ, vt diximus solum moraliter permanere censetur, & eodem modo est intelligendum, quod Diuus Thomas 1. 2. *q. octuagesima sexta, art. 1. ad 3.* dicit, eandem priuationem gratiæ propter ordinem ad diuersam causam, scilicet actuale peccatum maius, vel minus, esse maius, vel minus habituale peccatum. Non est enim ipsa priuatio physice maior, vel minor, tamen quatenus procedit ab his, vel illis actibus, censetur reddere hominem moraliter magis deformem, & indignum: & simili ratione peccatum denuo iteratum licet non inducat nouam priuationem gratiæ, tamen censetur inducere eandem priuationem nouo titulo, & hoc modo illud secundum, seu iteratum peccatum includit priuationem gratiæ.

XV. *Instantia soluitur.* Dices. Priuatio gratiæ fit à Deo: ergo est pœna. Respondeo non fieri à Deo positiue agente, sed deserente. Secundo dici potest habitualis gratiæ priuationem esse quasi materiale in peccato: at vero formale esse voluntariam deformitatem, quæ moraliter manet: illa ergo priuatio, vt culpa est, non est à Deo, quia sic est voluntaria volũtate praua: vt vero est corruptio cuiusdam rei, est à Deo non conseruante, & hoc non est inconueniens, quia illa, vt sic, non est peccatum, & posset accidere homini iusto, si Deus suspenderet influxum conseruatiuum gratiæ illius. Et eodem modo licet illa priuatio sub vna ratione sit culpa, tamen sub alia ratione, potest quodammodo dici pœna non tam imposita, quam contracta, iuxta dicta. Vide Durandum *secundo distinctione trigesima, quæstione tertia, ad argumenta.*

Ex his facile expediuntur reliqua, quæ de hoc peccato, vel macula dici possunt, nam iam constat, an sit, & quid sit. Et quomodo in peccatis diuersis sit diuersa, & maior, vel minor, de quo etiam videri possunt dicta *in opere de gratia loco citato.* In quo vero subiecto sit, breuiter dicendum est ex Diuo Thoma *quæst. illa 86. ar. 1.* partim esse in essentia animæ, partim in voluntate, nam gratia, & charitate priuat in quibus amicitia Dei consistit, præcipue tamen videtur esse in essentia animæ, quia licet actuale peccatum primo sit in voluntate, quia per eam committitur, tamen id, quod præcipue maculatur, est ipsa anima, quæ in se manet moraliter odio digna, & ipsa est principale mouens: & operans, & sicut iustitia coram Deo primo est in essentia animæ, ita, & habituale peccatum: deriuatur vero etiam ad voluntatem, quia etiam ipsa est censenda manere à Deo auersa. Rogabis, quomodo vnum esse queat in duobus. Respondeo, quia non est vnitum in genere naturæ, sed moris: & quia non æque primo est in vtroque. XVI. *De subiecto maculæ.*

XVII. *De causa efficiente & effectu maculæ.* De causa autem efficiente ipsius maculæ, dicendum est physicam nullam habere, habet tamen moralem, quæ est ipsum actuale peccatum præcedens. De effectu dicendum est formalem eius effectum esse reddere hominem auersum à Deo, & odio Dei dignum, vnde sequitur esse dignum pœna: per quem effectum interdum Scriptura, & sæpe Augustinus explicat hoc peccatum habituale, scilicet per reatum. Vide illum *in Psalmum 33. & libro primo, capite vigesimo octauo, 6. contra Iulianum capite 8.* Aduertendum autem est istam pœnæ dignitatem non esse aliam ab illa, quæ fit per actuale peccatum, quia homo ratione huius maculæ non meretur nouam pœnam, sed solum ratione actus, & eodem modo solet ista macula dici generare offensionem Dei, quæ, vt diximus, ex parte Dei nihil ponit, nisi iram eius, vel denominationem extrinsecam: ex parte vero hominis præter actuale peccatum nihil dicit præterquam esse dignum illa ira. Vide Diuum Thomam *tertia parte quæst. 86. articulo 2.*

XVIII. *Maculam in veniali negant aliqui.* Solum superest de veniali peccato, an relinquat maculam. Scotus enim *quarto distinctione vigesima prima, quæstione prima,* & Gabriel *quarto d. decima sexta quæst. 5.* & alij *in 2. distinct. 24.* dicunt quod post veniale peccatum nihil manet, nisi obligatio ad pœnam, quia neque priuat gratia, neque remittit charitatem, & licet remitteret, illa remissio non haberet rationem culpæ, quia non tenetur homo habere charitatem in tanta, vel tanta intensione: denique nullo alio modo auertit à Deo. Diuus Thomas autem & alij *3. p. q. 87. ad 3.* volunt relinquere maculam, fauet Eccl. 31. *Beatus vir qui inuentus est sine macula,* & Psalmo decimo quarto, *Qui ingreditur sine macula,* & omnes illæ sententiæ, in quibus dicitur hominem non esse sine peccato, & sordibus, videntur verificari ratione huius maculæ, quia sine actuali peccato, & mortali esse potest, idem vero Diuus Thomas 1. 2. *q. 89 art. 1.* addit hoc peccatum non causare maculã simpliciter, sed secundum quid. Et hic modus loquendi est retinendus, quia est conformior Scripturæ & Patribus, & explicandus ad eum modum, quo explicauimus habituale peccatum in puris naturalibus, nempe per moralem existimationem, quia reuera nihil aliud fingi potest. Sola vero ordinatio ad pœnã non pertinet ad rationem culpæ, neque maculat animam, & manere potest, ipsa culpa remissa:

missa: rectè autem intelligi dicto modo constat, quia ille, qui venialiter peccat, aliquo modo offendit Deum: ergo quamdiu voluntate sua non satisfacit Deo, censetur moraliter permanere in illa voluntate, atque adeo ita dispositus, vt cēseatur aliquo modo indignus diuina quadam familiaritate, & singularissimis auxiliis: propter quod dicunt sancti hanc maculam repugnare feruori charitatis. Explicari etiam potest à contrario: remissio enim venialis peccati ex sententia Theologorum, vt in materia de pœnitentia, & de gratia dicimus, sine infusione nouæ gratiæ fieri potest: ergo illa priuatio in qua talis macula consistere potest, non priuat aliqua forma, & habitu reali physicè, quando quidē sine tali habitu auferri potest per Dei condonationem, reliqua de macula explicanda sunt ad modum peccati mortalis. Vide dicta *tomo 4. de pœnitentia disp. 11. sect. 1.*

DISPVTATIO IX.

De peccato originali.

DIXIMVS de duob[9] generibus peccatorum, sequitur, vt de peccato orginis disseramus, quod *natura peccatum* etiam dicitur, quia non propria voluntate, sed naturali generatione illud contrahimus: & propterea natura filii iræ dicimur *ad Ephesios 2.* vt voluit Augustinus *lib. 2. de peccatorum meritis, cap. 2.* de quo peccato loquens idem libro de motibus Ecclesiæ, *peccato* (inquit) *antiquo nihil est ad prædicandum promptius, nihil ad explicandum difficilius:* & *lib. 3. de Baptismo paruulorum cap. 4. & 2. de nuptiis cap. 29. & epistola 26. 28.* fatetur se nescire soluere difficultates omnes vt sibi satisfaciat, in hoc peccato occurentes, de quo disputant Theologi 2. *dist. 3.* D. Thomas 4. *contra Gentes cap. 50. & quæst. 4. de malo, & opusculo 3. tractatu 2. & 1. 2. quæst. 81. 82. & 83.* & nonnulla *in 85.* quæ quæstiones præsentis tantum sunt instituti, nam quæstio illa quomodo hoc peccatum auferatur, siue effectiuè per Baptismum, siue formaliter per gratiam, videatur *in tomo de Sacramentis disputat. 26. sect. 1. & lit. 7, de gratia*, per varia capita.

SECTIO I.

An sit originale peccatum.

I. *Error negans peccatum orig in.* ERror fuit Pelagii peccatum originale negans, ex Augustino 88. *hæresi 88. & lib. 3 de peccatorum meritis cap. 7. & de Baptismo paruulorum cap. 2. & lib. 2. de peccato originali, & 5. contra Iulian. cap. 5.* hunc sequuti sunt Armeni, Albanenses, & Albigenses, vt referunt Antonius 4. *parte titulo 11. cap. 7. §. 3.* Castro *verbo peccatum*, Guido Carmelitan. In eodem errore fuisse Abailardum indicat Bernardus *epist. 111. & 118.* refertur etiam Zuinglius, & Erasmus 1. & 2. *editione ad Romanos 5.* aperte fauet huic errori, & inter alia impiè dicit impudenter mentiri eos, qui locum illum Pauli *Ephes. 2.* dicunt non posse intelligi de peccato per imitationem: eidem fauet Stapulensis *ibidem*. Fundamentum est duplex, primum quia pugnat dicere *peccatum*, & *naturale*, nam de ratione peccati est *voluntarium*, vt diximus: peccatum etiam est contra legem *ad Romanos 4.* Sed ea quæ sunt naturalia, nec à voluntate pendent, nec legi subduntur, præcipuè cum tempore conceptionis homo non sit capax præcepti, nec voluntatis. Confirmatur primo. Nam meritum Adæ nihil nobis profuit: ergo neque culpa. Confirmatur secundo quia Deus, qui propriè remittit peccata, non imputat aliena, Ezechielis 18. *Filius non portabit iniquitatem patris, sed anima, quæ peccauerit, ipsa morietur, &c.* & 2. ad Corinth. 5. *Vnusquisque referet prout gessit.*

II. *2. Fundā.* Secundum fundamentum. Quia peccatum originale nullam potest habere causam: non enim voluntatem pueri, quia ea vti non potest rationabiliter: neque patrem generantem, qui alias ille generando peccaret, quia efficeret peccatum. Item quia forte qui generat filium est sine peccato: tandem quia peccatum est in anima, atque spirituale quid: pater autem cum generat non attingit animam: neque ergo per seminalem, & corpoream virtutem potest animam maculare. Præterea neque Adam potest esse causa huius peccati, tum quia & ipse, & eius actus præterierunt, tum etiam, quia nunc etiam peccaret denuo semper posteris in peccato propagatis ab ipso. Neque denique Deus, quia nullius culpæ autor esse potest, vt diximus: aut etiam dæmon, quia non est autor animæ, & quia hoc esset in errorem Manichæorum incidere. Neque vero dici potest hoc peccatum à nullo fieri, quia aliquid est, & non necessario ex natura hominis sequitur, alias esset talis natura per se mala, & tale peccatum in pura hominis natura reperiretur: imo sic ex natura per se, & necessario sequeretur illi esset tribuendum, *3. Fundā.* à quo est natura. Confirmatur, quia cum anima sit ex nihilo à solo Deo producta, non apparet, vnde habere possit maculas naturales. Pro tertio fundamento vtuntur hæretici autoritatibus sanctorum, præcipue Chrysostomi. quæ statim exponam.

III. *1. Propositio de fide ex Sacr. lit. & Patribus.* Vnica propositio. In hominibus est peccatum, quod in conceptione sua, dū ex stirpe Adæ seminali generatione descendunt, contrahunt. Esse veritatem hanc vnum ex præcipuis fidei fundamentis, docet Augustin. 1. *contra Iulianum cap. 2.* Præcipuum fundamentum eius est, illud ad Romanos 5. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt:* & infra, *Vnius delicto peccatores constituti sunt multi.* Dupliciter respondent Pelagiani, primo Adam peccando fuisse quasi quoddam exemplar omnium hominum peccantium, & ita aiunt peccatum Adæ ad omnes transisse imitatione, non propagatione, quæ explicatio habetur in quibusdam commentariis. super 5. *ad Romanos*, quæ cirumferuntur nomine Hieronym. quæ tamen fuisse scripta à Pelagio, docet Augustinus 1. *contra Iulianū capite duodecimo*, & Theodoret. *in Epitome diuinorum decretorum cap. 11. & in Psalm. 50.* eam indicat, & Erasmus vt illam defendat, non legit, *in quo omnes peccauerunt*, sed *quatenus omnes peccauerunt*, quod prius fecisse Iulianum docet Augustinus *loco citato*. Sed ei repugnant Concilia, & Patres, Trident. *sess. 5.* Arauisicanum II. *cap. 2.* Mileuitanum *cap. 2.* Toletanum II. *Canone 12.* Innocentius III. *epistola* quæ est 93. inter illas Augustini. August. 4. *contra duas epistolas Pelgianorum cap. 4. & lib. 1. de Baptismo paruulorum cap. 10.* Ambros. Beda, & alii, & patet ex mente Diui Pauli. Primo, quia dicit peccatum Adæ ad omnes pertransisse: at vero non omnes imitantur Adamum, tum quia

Vna euasio hæreticorum.

Erasmi euasio expugnatur.

quia in primis paruuli non imitantur, tum etiam, quia sunt multi, qui nihil audiuerunt de Adamo, vt obiicit Augustin. *lib.* 6. contra Iulianum *cap.* 12. Praeterea sequitur eos qui propria voluntate non imitantur Adamum, non egere gratia, neque esse filios irae, quod est contra vim eorum verborum. *Per vnius delictum omnes homines in condemnationem*: & illud ad Galatas tertio. *Conclusit omnia Scriptura sub peccato, vt gratia Dei abundet*: tandem si esset sermo de imitatione, vel exemplari, potius Euae, vel daemonis peccatum proponendum esset exemplum, vt Augustinus *supra* argumentatur, & affert illud Sapientiae 2. *Imitantur eum, qui illius sunt.* Praeterea ita dicit Paulus, peccatum Adae ad posteros pertransire, sicut mortem: sed mors, non tantum imitatione, sed necessitate quadam deriuatur ad filios Adae: ergo, &c. Confirmatur ex comparatione qua idem Paulus vtitur inter Adamum, & Christum, quae habetur etiam 1. *ad Corinth.* 15. inquit enim ita peccatum Adae deriuari ad posteros, sicut iustitiam Christi ad regeneratos: haec autem redundat propagatione quadam, non tamen imitatione: ergo. Tandem ponderari possunt illa verba, *Non sicut delictum, & ita donum*, nam *iudicium quidem in vno in condemnatione, gratia vero ex multis delictis in iustificatione.* Secundo Adam nos infecit vna culpa, Christus vero non solum illa, sed innumeris etiam peccatis nos liberat: non ergo est sermo de imitatione, nam isto modo multis peccatis inficimur imitantes Adamum, vt argumentatur Augustinus *lib* 1. *de peccatorum meritis cap.* 12. Quapropter Theodoretus eo loco pie exponendus est, minus enim proprie loquitur, nam comparatione facta ad actuale peccatum non vult originale vocare culpam: vel certe docet peccatum Adae, vt in illo est, non constituere nos peccatores, sed prout nos in illo peccauimus, nam alias bene illum in re sentire, ex eodem colligi potest.

IV. *Altera euasio.* Secundo responderi potest Apostolum solum docere mortem, & similes poenas ad nos prouenisse propter peccatum Adae, non vero culpam ipsam, vnde Chrysostomus hom. 10. ad Romanos, *Adamo*, inquit, *peccante, & mortali effecto, qui ex eo orti sunt eos tales esse nihil habet absurdum, at ex illius inobedientia alteros peccatores extitisse, quam habet conuenientiam*, aut *congruentiam*? Idem homilia 39. in id ad Corinth. 1. cap. 15. *in Adam omnes moriuntur morte* (inquit) *corporis non gehennae.* & idem dicit Ambrosius *ibi.* Contra hanc vero expositionem faciunt omnia dicta contra priorem, & est contra omnem consensum Patrum, qui locum hunc interpretantur de culpa. Idem Augustinus *lib.* 1. *contra Iulianum initio* refert 11. patres, & inter alios Chrysostomum, cuius etiam quendam alium locum exponit: & idem sentit Dionysius *cap.* 3. *Ecclesiast. Hierarch.* Fulgentius *lib. de Gratia Christi contra Faustum.* Ambrosius *de fide ad Petrum cap.* 2. *&* 25. & Gregor. 4. *Moralium cap.* 2. & Anselmus *in illum locum, ad Romanos, & libro conceptu Virginali*; & Bernardus *epistola* 190. Et arguitur praeterea ex vi ipsorum verborum, nempe, *in quo omnes peccauerunt, & peccatores constituti sunt multi*, quae possunt sine metaphora intelligi: ergo ita intelligenda sunt iuxta regulas Patrum, maxime ita intelligente Ecclesia, & cum id sit consonum aliis Scripturae locis, quae partim adduximus, partim adducemus, & parabolis Euangelicis de oue perdita, drachma, & homine incidente in latrones *Lucae* 10. quibus significatur totam naturam humanam fuisse semel infectam, vt Sancti vnanimiter interpretantur. Arguit praeterea Augustinus *Psalm.* 50. quia poena non transfunditur sine culpa, quod praecipue indubitatum est de poena aeterna spirituali, quia puniuntur paruuli, vt *sect.* 6. patebit. Denique Paulus ait peccatum intrare in mundum, & per peccatum mortem: prius ergo ingreditur peccatum, quam mors: vnde concludit etiam ante legem peccatum regnasse, quia regnabat mors: addit tamen, quod tunc non imputabatur, id est, non reputabatur, nec cognoscebatur ab hominibus, vt Anselmus, Ambrosius, & alii exponunt. Priora ergo Chrysostomi verba exponi debent eo modo, quo supra *num.* 3. respondimus Theodoreto, non enim negauit culpam contractam ex Adamo, nam *ibidem* dicit peccatum Adae totum mundum infecisse, & eos, qui non baptizantur mori in peccato, & *homil.* 40. *ad Romanos* clarius dicit Baptismum tollere radicale peccatum, *& homilia ad Neophytos, & homilia de Adamo & Eua*, & in id Psal. quinquagesimi septimi. *Alienati sunt peccatores à vulua: hic*, inquit, *originalis peccati ius in impiis elucet ab incunabulis.* In alio vero loco solum vult Chrysostomus peccatum originale non semer adferre mortem gehennae: & idem est sensus Ambrosij, si eius sunt commentaria, quia aperte *ibidem* docet veritatem peccati originalis: ad hunc modum interpretanda sunt alia loca Chrysostomi, vt *homilia* 17. *in* 1. *ad Corinth. & homil.* 24. *ad Ephesios*, & alibi in quibus loquens pro concione ad populum baptizatum dicit illum non fore damandum ob peccatum originale.

Rationibus probatur secundo conclusio non quidem naturalibus, quia nullae hic esse possunt, sed ex aliis principiis fidei sumptis. Prima ex generali redemptione Christi, est enim redemptor non solum quia gratiam praestat, sed praecipue quia à peccato liberat: liberat autem omnes homines, etiam paruulos, qui propria voluntate non peccauerunt, propter quod dicitur Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, vbi multi legunt *peccatum* mundi, vt sit dictum propter pecatum originale dumtaxat, vt ostendit Eusebius *lib.* 9. *de demonstratione Euangelica cap.* 5. & ratio colligitur ex cap. 3. ad Romanos. *omnes peccauerunt, & egent gloria Dei.* 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt*: & ad Galatas tertio. 1. Petri. 3. Iob. 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* lege Iustinum *libro de recta fidei confessione*, August. 6. *contra Iulianum cap.* 4. V *Probatur deinde propositio rationibus supposita fide.* 1. *Ratio.*

Secunda ratio sumitur ex necessitate Baptismi in lege gratiae, & circumcisione in lege Mosaica, vel alterius remedij, sine quo paruuli non possunt consequi regnum caelorum, quod est de fide, quae ratio colligi potest ex *capite Maiores de Baptismo*, & ex Leone *epistola octuagesima sexta, &* 93. quam bene prosequitur Cyprianus *sermone de circumcis.* Origen. *homilia* 8. *in Leuiticum.* Hieronym. *dialogo* 3. *contra Pelagi.* & Augustinus *libro* 4. *de peccatorum meritis capite* 24. & 16. *de Ciuitate capite* 26. ponderat illum locum Genes. 17. *Masculus cuius praeputij caro circumcisa non fuerit delebitur anima illa, quia irritum fecit pactum meum*: quod, inquit, *de pacto circumcisionis non posse intelligi, quia infans non transgreditur illud, sed de pacto contracto cum Adamo*, quod omnes in illo transgressi fuimus, ad quod etiam Hieronymus *Oseae.* 6. refert illa verba, *sicut Adam transgressi sunt pactum meum: ibi* (id est in Paradiso) *praeuaricati sunt in me.* Respondebunt Pelagiani paruulos non baptizari, vt deleatur eorum peccatum, neque vt sint beati, sed vt fiant haeredes regni caelorum, VI. 2. *Ratio.*

rum: in quo responso multi sunt errores. Primus Baptisinum non dari paruulis in remissionem peccatorum, contra Paulum *ad Titum* 3. *& ad Ephesios* 5. Secundus, paruulos posse esse beatos sine Baptismo, & Christi sanguine, contra 1. *Ioannis cap.* 5. & illud Pauli, *in Christo omnes viuificabuntur.* Vnde Augustinus *epistola* 28. Tertius beatitudinem simpliciter esse extra regnum cœlorum quem errorem notat Augustinus 1. *de peccatorum meritis capite vigesimo.* Quartus excludit paruulos à regno cælorum absque peccato. Legatur August. *libro* 10. *de sermone Domini. & libro* 3. *contra Iulianum, initio.*

VII. 3. *Ratio.* Tertia ratio est Origenis *homilia octaua in Leuit.* quia in Scriptura multi iusti queruntur de die natali, & suæ conceptionis, & maledicunt, quod non facerent ratione naturæ: ergo ratione culpę. Idem etiam ponderauit Gregorius 4. *Moralium capite quinto*, exponens illud, *pereat dies in qua natus sum*, &c. huc referri possunt verba illa Psalmo 50 *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, quæ non possunt intelligi fuisse dicta propter peccata, quæ parentes in conceptione eius commiserunt, tum quia ex legitimo matrimonio natus erat, quod notauit D. Thomas 4. *contra gentes capite* 50. tum quia ibi Dauid non accusat peccatum alienum, sed agnoscit proprium, vt Deum ad misericordiam flectat: loquitur ergo de originali, ex Hieronym. & Aug. *ibi.*

VIII. 4. *Ratio.* Quarta ratio est à signo, quia scriptura docet esse quorundam peculiare priuilegium, vt ante natiuitatem fiant Sancti, *Lucæ primo. Ieremiæ* 1. de Iacobo fratre Domini refert idem Hegesippus apud Eusebium *lib. secundo de historia capite* 23. quod ego non assero. Si ergo est hoc singulare priuilegium, signum est alios concipi sine gratia: ergo in peccato, quia in homine creato ad finem supernaturalem non est medius status. Vide Augustinum *libro* 2 *de peccato originali cap.* 32. & Greg. 17. *moralium c.* 10. & patet ex Scriptura, *nemo mundus à sorde, neque infans*, atque per hæc manet confirmata conclusio ex Patribus, & ex Conciliis.

IX. *Ad fundamen. n.* 1. *&* 2. Ad fundamenta erroris contrarii. Ad rationes dicemus in sequentibus: ad Patres iam est responsum: ad illa verba Scripturæ fatemur nunquam filium puniri nisi ob culpam propriam, id est, quam in se habeat: de illo autem loco Exechielis satis multa diximus supra *disp.* 7 *sect.* 1. ad illa verba Pauli, *referet vnusquisque prout gessit.* Anselm. *de conceptu Virginali capite* 18. exponit sic, *prout meretur, & dignus est*, vel aliter, prout gessit, vel propria voluntate, vel aliena. Vel certe hæc, & similia loca, vt in fine huius materiæ dicemus, de adulteris intelligenda sunt, nam illi proprie sunt iudicandi.

SECTIO II.

Quid sit peccatum originale.

PRimum omnium statuamus, vt certum hoc peccatum non esse aliquem actum eius, qui in peccato concipitur, quod est euidens, quia ille tunc non vtitur ratione, neque miraculosé illuminatur, vt peccare possit. Vnde Augustinus *lib. primo de peccatorum meritis capite* 74. *&* 75. irridet quosdam Pelagianos, qui ad hoc tandem deuenerunt, vt paruulos dicerent esse Baptizandos propter peccatum actuale, quod in conceptione committunt.

Reiiciuntur primum opiniones de essentia peccati origin. & statuitur esse priuationem.

Prima ergo sententia omnino negat originale peccatum esse aliquid, quod inhęreat in homine, qui ex Adamo nascitur, sed illud ipsum, peccatum, quod in Adamo fuit actuale, & ipsum intrinsece denominauit peccatorem, aiunt respectu nostri esse originale, quatenus illos omnes extrinsece denominauit peccatores. Et Alberti Pighij *in controuersia de peccato originali*, & Catherini *opusculo de hac materia.* Fundamentum eorum est, quia in puero nihil esse potest, quod veram, & propriam rationem peccati habeat, quia peccatum propriè est actus voluntarius: sed peccatum originale est propriè, & vere peccatum: ergo oportet illud etiam esse aliquem actum non proprium: ergo alterius, in quo reliqui peccauerunt, *ad Romanos quinto*, vbi etiam dicitur illo peccato omnes fuisse constitutos peccatores. Contra hanc sententiam sit sequens propositio. I. 1. *Opinio.*

Peccatum originale est aliquid à parte rei priuatiuum, vel positiuum intrinsece inhærens in homine concepto ex Adamo. Censeo conclusionem hanc esse de fide, patet ex Tridentino sessione quinta. *Si quis dixerit illum (scilicet Adamum) per inobedientiæ peccatum mortem, & pœnas in omne genus humanum transfudisse, non autem peccatum, quod mors est animæ, & anathema sit:* & infra ipsius hoc Adæ peccatum, quod origine vnum est, & propagatione transfusum omnibus, id est, vnicuique proprium, &c. quod sæpe ibi repetit, colligitur etiam ex omnibus adductis, *in prima sectione*, quia in re, prędicta sententia aufert à nobis originale peccatum. Confirmatur ex illo *ad Romanos quinto*, vbi homines non renati in Christo dicantur impij, peccatores inimici: & *infrà*, sicut peccatum intrauit, ita & mors: mors autem intrat ad vnumquemque propria, *ibidem* etiam comparatur peccatum Adæ cum gratia Christi: gratia vero Christi transfunditur non per denominationem extrinsecam, sed per inhærentem iustitiam: ergo, &c. Præterea hæc est sententia Sanctorum Patrum, Hieronym. *libro* 3. *contra Pelag.* & aliorum. II. 1. *Propositio contra hanc opin.*

Secunda sententia est quorundam Lutheranorum, qui dicunt peccatum originale esse formam substantialem, quod sic explicant, dicunt enim hominem physicum, id est, constantem ex solo corpore & anima naturaliter aptum ad omnia opera humana, fuisse creatum in principio, atque illi fuisse additam quandam substantialem formam, vel substantialem gradum eiusdem formæ, per quam efficiebatur homo Theologicus diuinus, & ad imaginem Dei, capaxque diuinæ beatitudinis, & supernaturalis legis, & hanc formam vltimam dicunt esse mutatam in formam deterrimam, qua homo fit procliuis ad omnia vitia, & omnino ineptus ad bona, vnde concludunt primum hominem substantiali ratione fuisse conceptum, iamque non habere imaginem Dei. Vtuntur ad hoc monstruosum figmentum Scripturæ locis, in quibus homines dicuntur *semen diaboli, & plantatio Sathanæ* & habere *cor lapideum*, & similia. Confirmatur, quia peccatum legi Dei repugnat, & ideo dicitur *iniquitas*, 1. Ioannis 3. Sed iam nunc nostra natura per suam substantiam est contraria legi Dei, vt colligitur *ad Romanos* 7. ergo, &cęt. Huius erroris auctor fuit Illyricus, quem impugnant III. 2. *Opinio seu figmentum quorundam hæreticorum.*

gnant alii Lutherani, revera tamen ille ex eorũ doctrina hunc errorem hausit, nam etiam Lutherus, & alii dicunt peccatum hoc esse corruptionem naturæ, & per illud in hominibus esse deletam imaginem Dei.

IV. *2. Propositio contra præcedentẽ errorem.* Secunda propositio. Originale peccatum neque forma substantialis, neque eius priuatio, aut remissio, aut transmutatio esse potest. Hæc conclusio licet non sit definita his verbis: tamen tenẽda est de fide, quia ex dicta sententia sequũtur apertissimi errores. Primus formam substantialem esse per se malam, & peccatum, quæ est hæresis Manichæorum ab omnibus Patribus damnata, vt suppono, ex prima parte D. Thomæ *quæst.* 48. & per se est impossibile quia peccatum est defectus, & iniquitas contra legem. substantiæ vero vt substantiæ, non possunt ista conuenire, legatur Augustinus 1. *contra Iulianum capite tertio, & libro* 6. *cap.* 1. *& lib. contra epistolam Fundamenti cap.* 33. *&* 35 *& de natura, & gratia cap.* 19. *&* 20. Secundus error, qui ex præcedente sequitur, est hominis animam esse corruptibilem, & transmutabilem in aliam. Tertius, quod necessario debet dicere Deum esse auctorem peccati, vel aliquam rem esse, quæ non sit à Deo, quia illa trãsmutatio animarum rationaliũ ab ipso solo fieri poterat. Videatur Augustinus 1. *confessionum cap.* 12. *& libro contra Secundinum Manichæum cap.* 3. *&* 13. *in Enchiridio capit.* 11. Basilius *in libro, quod Deus non sit auctor malorum*, & Ambrosius 1. *Exaemeron capit.* 8. Quartus, quod hac ratione coacti dicunt Dæmonem habere efficaciam ad istam trãsmutationem faciendam, quod est hæreticum; vt docetur in prima parte, viderique potest *in lib. de Angel.* & præterea id non potest intelligi, nam vel illæ formæ sunt spirituales, vel materiales, si secundum, per se erunt corruptibiles, & homo ratione illarum non erit capax Dei, neque formã mutabitur in formam, sed corrumpetur vnum cõpositum, & generabitur aliud: quod tamen non fit sine physica alteratione, quam non semper peccatum efficit, alias homo peccãdo moreretur: si vero spirituales sunt, per creationem incipiunt, & per annihilationem desinunt esse: quomodo ergo Dæmon habet efficaciam in illas? Videatur Augustinus *tractatu* 4. *in primam Canonicam Ioannis*. Quintus error, sequitur peccatum originale non auferri per Baptismum, quia nulla aufertur, nec datur substantialis forma. Sextus error sequitur, nunc eam mentem hominis, quæ in illo nunc est suprema, esse peccatũ originale, & inclinare ad malum, quod est contra Paulum *ad Romanos* 7. *& ad Galatas* 3. ait vbi mentem, & rationem velle id, quod est bonum. Septimus error, sequitur Verbum diuinum vel assumpsisse formam illam substantialem, quæ est originale peccatum, quod est hæreticum, vel non assumpsisse naturam eiusdem speciei substantialis cum nostra, quod est etiam hæreticum. Legatur Leo Papa *in epistola* 11. *ad Iulianum*. Octauus error, sequitur hominem beatum substantia, & essentia differre à viatore, quia non manent in illo ea forma, quæ est peccatum originale.

V. *Eadem opinio militat cõtra rationem naturalem.* In ratione etiam naturali dicit impossibilia hæc sententia: nam quæro quid intelligat per hominem physicum: aut enim illud est compositum ex corpore, & anima rationali vera, aut non. Si primum, ille homo habet intellectum, & voluntatem: ergo est ad imaginem Dei, nam hæc ratio imaginis in intellectu, & voluntate fundatur, vt docet Augustinus, Basilius, & alii, qui etiam tanquam hæresim damnant imaginẽ Dei in homine posse deleri per peccatum, licet fuerit denigrata. Præterea talis homo est capax gratiæ, nam propter rationalem animam vt sic, est capax, iuxta illud August. *posse habere gratiam naturæ est hominum*: vnde tandem ille homo habebit propensionem ad id, quod est honestum, & libertatem, & cætera, quæ isti hæretici negãt: si vero dicãt hominem illũ physicum non esse rationalẽ, ipsi tanquã irrationales sunt omittẽdi.

IV. *Ad fundã. in n.* 3. Ad fundamentum expugnati erroris respondetur, omnia illa loca metaphoram continere, nam *cor hominis*, dicitur *prauum*, non quia substãtia eius mala sit, alias cum dicitur *lapideum*, haberet lapideam substantiam, sed propter prauas cogitationes, & fomitem ex August. lib. 1. *contra duas epistolas Pelag. capit.* 13. & idem est de aliis: quod vero *ad Romanos* 6. dicitur *corpus peccati*, ideo dicitur, quia vel est peccato subditum: vel quia est instrumentum peccati, vel verius propter defectus, quos ex peccato contraxit. *Ad cõfirm. ibid.* Ad confirmationem respondetur, id quod est prohibitum lege, & illi contrarium, esse peccatum, tamen naturalem substantiam non esse prohibitam lege, neque omne id quod inclinat ad operandum cõtra legem esse peccatum, licet interdum sit aliqua occasio peccati.

VII. *3. Opinio Lutheranõrum.* Tertia sententia est communis Lutheranorum, qui videntur putare peccatum originale esse concupiscentiæ fomitem, & totam eã inordinationem potentiarum, quam in nobis experimur: dicunt enim hoc peccatum esse tenebras in intellectu, auersionẽ in volũtate, contumaciam in corde, & vitiorum omnium originem, quæ opinio in sensu quo ab ipsis asseritur, est hæretica: ad eam nonnihil accedit quorundam Scholasticorum sententia dicentium *Quorundã catholicorũ placitum.* peccatum originale esse concupiscentiam ipsam, quam videtur tenere Magister 2. *distinct.* 30. Sed in sequentibus partim hoc explicabimus, partim impugnabimus.

VIII. *3. Propositio contra proximam opinionem.* Sit ergo tertia propositio. Id quod vere, & formaliter est originale peccatum, non consistit in concupiscentia, neque in aliquo defectu potentiarum hominis, qui veluti naturalis sit, & in homine in puris naturalibus creato reperiri posset, vel esse in homine iam iustificato. Hæc est contra sensum Lutheranorum, ac probandã est ex illo principio, peccatum originale esse id quod per Baptismum aufertur, neque manet in renatis, vt Concilium Tridentinum *sessione* 5. definit, & patet ex illo ad Titum 2. *mundaret sibi populum acceptabilem*, & ad Romanos 5. *Sicut per vnum hominem*, & infra, *nam sicut delictum, ita & donum*: & infrà, *vbi abundauit delictum, superabundauit gratia*, ex quibus habetur gratiã Christi esse directe contrariam peccato contracto ex Adamo: quod etiã habet *cap.* 8. quod incipit, *Nihil ergo est damnationis his, qui sunt in Christo*, & cap. 6. *Qui mortui sumus peccato, quomodo viuemus in illo*: & tandem 1. Ioannis 1. *sanguis eius emundat nos ab omni peccato*. Confirmatur, nã in renatis nihil est quod impediat introitum in regnũ cœlorum, nisi id propter quod tollendum Baptismus institutus est: hoc autem est originale peccatum: ergo tale peccatũ nihil est aliud, quam vera animi culpa. Maior patet Ioãnis 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua* &c. Mar. 16 *Qui crediderit & baptizatus fuerit saluus erit*. id est, si ipse aliud impedimentum nõn apponat, ex Augustino *in Enchiridio cap.* 66. *&* 67. *& lib.* 21. *de Ciuitate capite* 16. atque aliis in locis id confirmat; qui etiam videri potest *libro* 1. *contra duas epistolas Pelag. cap. decimotertio*, Vbi radicitus auferri dicit peccatum originale, non radi per Baptismum, & Chrysostom. *homil.* 40. *ad Corinthios, & homil. ad Neophytos, & epistola ad Ctesiphontem*, & Nazi-

& Nazianz. *oratione de Baptismo*, & Epiphan. *hæresi* 37. *&* 66.

IX. *Probatur iam 3. propositio.* Ex hoc ergo fundamento colligitur primo concupiscentiam non vt significat actum, sed vt significat appetitum sensitiuum, quatenus procliuis est ad sensibilia, & potest contra rationem moueri, peccatum non esse, atque adeo, nec originale. Cõfirmatur, quia hæc concupiscentia non est defectus voluntarius contra legem, neq; auertit hominem à Deo. Antecedens patet, quia nulla est lex, qua teneamur non habere istam concupiscentiam, vel habere iustitiam originalem, vt *supra* diximus, de quo videri potest Epiphan. contra quandam antiquam hæresim *tomo* 1. *hæresi* 64. Secundo colligitur eadem ratione tota conclusio, quia omnis defectus potẽtiarum hominis est veluti naturalis: licet enim modo, vt infrà dicemus, ex peccato originali deriuetur, tamen per se etiam sequitur ex natura hominis, & esset in puris naturalibus: non ergo potest habere rationem peccati originalis, cum etiam eiusmodi defectus maneant in renatis, vnde neque tenebræ intellectus, neque duritia cordis, &c. ad essentiam originalis peccati pertinere dicuntur, licet sint eius pœnæ, vt decemus, non tamen maiores, aut grauiores nunc, quam in puris naturalibus esset, prout infra exponemus.

X. *Obiectio Lutheranorum.* Sed obiiciunt Lutherani, quia concupiscentia repugnat legi mentis: ergo est peccatum, ideo enim à Paulo appellatur *peccatum* ad Roman. 7. & alibi, & August. *libro primo cõtra Iulianum, initio*, propter hanc concupiscentiam dicit renatos non omnino carere vitio, refertque multos Patres, & *lib.* 5. *cap.* 3. dicit concupiscentiam non tantum esse pœnam, sed etiam peccatum, & ideo non esse laudandam. Respondetur, hæc probant concupiscentiam esse defectum, & vitium quoddam naturæ, non vt vitium significat peccatum, sed vt importat imperfectionem quandam. Neque refert, quod hæc concupiscentia moueat ad operandum contra legem, quia inde solum sequitur posse esse occasionem peccati, non vero ipsam esse formaliter peccatũ, quia non est ipsa formaliter contra legem, cum non sit in se prohibita, & ita satis patet Augustini sensus in primo loco. In secundo vero, dico primo, loqui de concupiscentia prout est in homine antequam sanetur per gratiam, quam ipse vult aliquo modo, id est, materialiter pertinere ad hoc peccatum, vt patet etiam ex libro 1. *de Nuptiis cap.* 6. Quod quomodo verum sit *infra* dicemus. Secundo dicitur Augustinum solum voluisse contra Iulianum, concupiscentiam non esse laudandam, quia non solum est pœna, sed etiam inclinat ad culpam. Vnde non potentiam ipsam, sed actum ab illa manantem vult esse peccatum, non originale, sed actuale, & accedente aliquo consensu voluntatis, vt ex toto contextu colligitur.

XI. *4. Opinio.* Quarta sententia est quorundam, peccatum originale esse qualitatem quandam naturæ corruptæ inhærentem: quam explicant dicentes ex Adami peccato factum esse, vt voluntas eius fuerit infecta quadam qualitate inclinante ad creaturam, ex qua inquiunt, redundauit ad corpus eius aliqua qualitas morbida, quæ in ipsa generatione postea coniungitur semini, quod format corpus naturali qualitate infectũ, quod fit, vt cum primum anima infunditur tali corpori, qualitas, quæ est in carne, efficiat in anima etiam illam prauam qualitatem, hancque dicunt esse peccatum originale essentialiter, quia ipsa est quæ animam inclinat ad creaturas, & auertit à Deo: prædictam vero qualitatem corporis dicunt esse peccatum originale causaliter, & quia etiam ex peccato parentis nascitur. Hæc sententia tribuitur Magistro *secundo distinct.* 30. *& decimo*, licet non satis eam explicet, vt potius videatur loqui de concupiscentia: defendit tamen illam Gregorius Arim *ibi.* sic intelligens Magistrum, & Henricus *quodlibeto secunda, quæstione vndecima* & Driedo *libro secundo de gratia, & libero arbitrio, sub finem*, & Michael Baius *de peccato originis.* Confirmant sententiam ex Augustino *libro primo de Nuptiis, capite vigesimo tertio, &* 25 dicente concupiscentiam esse hoc peccatum, causam vero esse affectionem malæ qualitatis: & *capit.* 21. carnem hominis vocari carnem peccati, propter morbidum quendam affectum: & 1. *contra Iulianum capite* 7. animam corpori infusam maculari tanquam à vase vitiato, quæ sententia est improbabilis, vt melius ex dicendis patebit.

Sit ergo quarta propositio. Peccatum originale non est positiua qualitas addita animæ, vel potentiis eius. Est communis Theologorum *infra* citandorum. Probatur, quia ratio peccati præcipue habitualis, nõ potest consistere in qualitate positiua, sed in defectu, vt *supra* ostensum est: peccatum autem originale est quoddam habituale: ergo. Confirmatur, nam vel illa qualitas est peccatum ratione solius positiui, quod habet in homine: & hoc primo est contra rationem mali, & peccati, vt *supra* ostendimus: deinde sequitur Deum efficere peccatum formaliter, nam efficit totam illam qualitatem. Vel est peccatum ratione alicuius priuationis adiunctæ, & hanc non explicant prædicti autores: neque potest esse aliqua, ad quã sit necessaria qualitas contraria. Secundo, totus ille modus, quo explicatur illa sententia, est commentitius, nam ex peccato Adæ solum potuit resultare in volũtate eius aliquis habitus prauus, qui non est peccatum, vt ostendimus *supra*, ab illo autẽ habitu nihil deriuatur ex natura rei ad corpus, nisi forte quis dicat: quod Gregorius indicat, qualitatem illã processisse ab habitu serpentis, quia autor libri Hypognosticon. *in* 4. *libri initio*, dicit peccatum originale natum esse ex flatu serpentis: sed hoc est ridiculum, nam autor loquitur metaphorice, & Dæmon per se nullam qualitatem potest efficere: per serpentem autem posset efficere qualitatem nociuam corpori: non animæ. Et eodem modo facile reiicitur, quod dicunt alii cibum vetitum effecisse illam qualitatem: nam si cibus aliquid efficeret, illud pertineret ad commodum, vel incommodum corporis, non animæ, illudque potius esset salubre, vt colligitur ex Augustino *de Ciuitate capit.* 12. Tertio, quidquid fuerit de Adamo, ille modus communicationis prædictæ qualitatis ad posteros est etiam impossibilis, quia illa qualitas aliquem effectum formalẽ habere debet, atque adeo determinatum subiectum: effectus autem in hac sententia erit procliuem facere animam ad vitia: quare subiectum eius erunt potentiæ ipsæ: non ergo potest esse illa qualitas in semine subiectiue. Præterea esto in illo esset, nõ posset efficere qualitatem spiritualem in anima. Denique quidquid est in potentiis animæ, inclinans illas ad actus, habet rationem habitus, qui non potest esse peccatum, vt sæpe dixi. Vnde confirmatur vltimo, nam sequitur peccatum originale manere in renatis, siquidem in illis manet omnis qualitas positiua, quæ antea erat, & inclinatio ad obiecta sensibilia. XII. *4. Propositio contra præced. opinionem.*

Nec testimonia ex Augustino vrgent; quod enim ait concupiscentiam esse morbidum affectum, XIII.

ctum, vel affectionem prauæ qualitatis, non est intelligendum esse affectionem à praua qualitate prouenientem, sed esse affectionem prauam ipsius appetitus, qui est quædam qualitas, & esse languorem eius: qui tamen languor, & affectio solum addunt appetitui priuationem quandam vt *infra* magis exponemus.

Ad suasiones ex August. in n. 11.

XIIII. *5. Opinio.* Quinta sententia est dicentium hoc peccatum non esse puram priuationem, sed positiuum aliquid cum priuatione. Ita Caietanus *prima secundæ quæst.* 82. *art.* 1. & 3. qui illud positiuum vocat qualitatem, vel habitum corruptum. Idem Capreolus 2. *distinct.* 3. & Ferrariensis *quarto contra gentes ca.* 52. qui volunt positiuum illud esse ipsam voluntatem, nimirum conuersam ad bonum commutabile. Fundamentum eorum est obscura quædã verba D. Thomæ illa *q.* 82 *art.* 1. *ad* 1. peccatum originale non esse priuationem puram, sed includere habitum corruptum.

XV. *5. Propositio bipartita contra quintã opin.* Sit tamen quinta propositio. Essentia originalis peccati in priuatione aliqua vere, & proprie in homine existente, & suo modo inhærente consistit, nihilque reale positiuum includit: quod in homine inhæreat. Est communis Theologorum, & prior pars satis patet ex dictis, ostensum est enim nihil pure positiuum posse esse hoc peccatum essentialiter. Vltimam partem probo: nam si aliquid positiuum includitur in essentia originalis peccati, illud certe est in anima, vt per se constat, & infra etiam patebit: ergo vel est ipsamet essentia animæ: & hoc non, quia illa est subiectum peccati, non peccatum: ac per se bona: vel est aliqua potentia eius, & hoc non propter easdem rationes, vel aliquid additum potentiis, & essentiæ, quod etiam falsum est, nam rationes factæ contra quartam sententiam probant nullam qualitatem esse additam animæ, præter hoc peccatum, & licet addita esset, non posse pertinere ad essentiam peccati, neque vt est pars, neque vt totum.

XVI. *Euasio impugnatur.* Dices illud positiuum esse modum quendam ipsius voluntatis, qui ab ipsa realiter non est distinctus, & consistit in quadam nimia propensione, & conuersione voluntatis ad creaturas. Sed hoc est intelligibile, quia talis propensio, quatenus est idem cũ voluntate, est ipsa essentia eius, quia est aliud nihil, quam propensio ad bonum, quæ neque potest augeri, neque mutari in ipsa voluntate, quia voluntas ipsa est immutabilis entitas, & in se, neque recipit magis, neque minus: vnde euidẽs est hominem creatum in puris naturalibus non aliam propensionem, neque alium modum habiturum in voluntate per se ipsam, quam habeat homo genitus ex Adamo: quia vterque homo haberet essentiam, & potentias, quæ in se inalterabiles sunt: & neuter haberet alias entitates. Confirmatur, nam conuersio ad creaturas non habet rationem peccati, præcipue originalis, nisi sit ad creaturam, vt ad vltimum finem, voluntas autem pueri non est isto modo conuersa ad creaturam: nam potius est magis propensa ad Deum vltimum finem, quam ad omnem creaturam, sicut esset voluntas hominis in puris naturalibus, præterquam quod illa conuersio non est physica, vt constat, neque etiam moralis, quia isto modo solum esset conuersio actualis Adæ imputata puero, quod esse non potest, vt contra primam sententiam partim ostendimus, partim dicemus in sequentibus: Confirmatur præterea, quia ad delendum originale peccatum non est per se necessaria actualis conuersio ipsius hominis ad Deũm, cum voluntas eius non fuerit conuersa ad creaturam, vt ad vltimum finem, propterea enim, vt dicemus, peccato originali non tribuitur pœna sensus. Tandem in Baptismo nihil positiuum tollitur ab homine, & tamen totum illud tollitur: quod est de essentia peccati originalis: D. Thomas autem (vt ad illius obscura verba citata *num.* 14 respondeamus) cum ait originale peccatum non esse solum priuationem, non loquitur de eius tantum essentia, quæ ab eodem *in art.* 3. dicitur formale huius peccati, poniturque in priuatione: sed loquitur de inordinata dispositione partium animæ, quæ ex peccato originali nascitur, & vocatur ab ipso materiale huius peccati, propter Augustinum, ac languor naturæ, & in hoc includitur aliquid positiuum, prout exponemus agentes de effectibus huius peccati *in sect.* 5.

Sed obiicies. Peccatum originale in nobis est simile peccato habituali, quod in Adamo permansit transacto actu, quod indicat Trident. *sess.* 5. cum dicit originale peccatum esse vnum in suo principio: sed illud habituale non consistebat in sola priuatione, sed in deordinata conuersione ad creaturas: ergo. Respondeo in Adamo transacto actu nihil mansisse quod vere, & physice in illo fuerit, sed solam priuationem, quatenus volũtaria ex ordine ad actum præcedentem: aliquid etiam mansit secundum moralem existimationem, & huiusmodi fuit conuersio ad creaturas, & malitia eius: peccatum ergo originale in nobis est simile peccato Adæ secundum priorem rationem, non secundum posteriorem, quia illa conuersio, quatenus ex obiecto continebat particularem malitiam, erat personalis, & ideo tota pœna sensus illi respondens soli Adamo erat debita, auersio autem à Deo, erat ab illo, vel in illo; vt à capite, quia nos solum censebamur contineri in illo, in his, quæ ad Deum pertinebant, imo tantum in ordine ad dona superaddita naturæ, vel priuationem eorum, quæ omnia magis ex sequentibus patebunt. Dices: nam paruulus manet auersus à Deo: ergo habet aliquam conuersionem contrariam. Respondeo negando consequentiam, nam id non sequitur in peccato actuali, nõ in habituali, & præcipuè originali, quod non fit per proprium actum. Sed iam supersunt duo explicãda. Primum, qua re priuet istud peccatum? Secundo, quomodo illi priuationi conueniat ratio peccati? primum variis modis explicatur à Theologis, quia tamen arbitror omnes in re conuenire.

XVII. *Obiectio.*

Solutio.

Instantia diluitur.

Cuius formæ peccatum originale sit priuatio.

XIIX. *6. Propositio.* Sit sexta propositio. Peccatum originale per se est habitualis auersio à Deo fine supernaturali, vnde priuat iustitia, seu, quod idem est, charitate, & gratia, quatenus hominem conuertunt ad vltimum finem supernaturalem, scilicet Deum. Est communis Theologorum, & probatur primo, quia originale peccatum essentialiter est illa priuatio, quæ in Baptismo primo, & per se aufertur. Quæ regula ad cognoscendũ originale peccatũ colligitur ex Cõcilio Mileuitano *canone* 2. dicente, peccatum originale esse id quod debet in Baptismo mundari: & Tridentino dicente Baptismo tolli id, quod necessario peccati rationem habet: sed nulla alia priuatio aufertur per Baptismum per se primo nisi priuatio gratiæ, & charitatis, & consequenter etiam tollitur priuatio aliarum virtutum, quæ Baptismũ con-

consequuntur: ergo, &c. Secundò peccatum originale est priuatio alicuius perfectionis in homine inhærentis, & non naturalis, quia naturalia manent integra post peccatum: ergo supernaturalis: ergo illius doni, & perfectionis quæ mentem hominis ad Deum vltimum finem conuertit, quia peccatum, vt sic, auersionem dicit ab vltimo fine. Tertio originale peccatum formaliter, & per se est mors animæ, iuxta Tridentinum *supra*, & Arausican. *ca.* 2. sed mors animæ est ca entia gratiæ, & charitatis, in quibus vita eius consistit. Quartò peccatum originale in nobis est simile peccato habituali, quod in Adamo mansit: sed illud consistebat in priuatione gratiæ: ergo &c.

XIX *Vnum coroll. ex dictis.* Ex hac conclusione intelligitur primo quo sensu dixerit Anselm. *lib. de peccato originali.* originale peccatũ esse priuationem originalis iustitię, quem secuti sunt Thomistæ 1. 2. q. 81. *art.* 5. *ad* 2. *&* 82. *art.* 2. 3. *&* 4. Bonauentura, Scotus, & alii *d.* 30. *&* 31. Alensis. 2. *parte q.* 122. qui sub iustitia originali gratiam sanctificantem comprehendunt, vt D. Thomas 1. *parte quæst.* 95. *&* 100. notauit & clarius *in* 2. *distinct.* 32. *q.* 1. dicit iustitiam originalẽ non differre à gratia gratum faciente quoad illum effectum, cui contrarium est originale peccatum. Et eodem sensu sumendum est quod dicit *q.* 4. *de malo, art.* 1. *ad.* 11. vbi indicat peccatum originale esse iustitiæ indignitatem, Scotus *supra* clàrius dicit hoc peccatum esse priuationem gratiæ, quæ debebat inesse. Quocirca intelligendum est primum effectum originalis iustitiæ fuisse subdere animam Deo, id est, illam conuertere ad supernaturalem finem, postquam habebat alios, vt rationem inferiorem subiiceret superiori, & appetitum sensitiuum voluntati, & corpus animæ: non est ergo intelligendum peccatum originale dicere priuationem iustitiæ, vt omnes hos effectus causabat, alias hoc peccatum non plenè deleretur in Baptismo, neque ipsi Adamo fuisset vnquam omnino remissum. Solum ergo priuatio iustitiæ quantum ad primum effectum, qui est quasi primarius, & essentialis, pertinet ad essentiam originalis peccati: & magis vtuntur Doctores nomine iustitiæ, quam gratiæ, quia in sua origine homo illam habere deberet: priuatio autem reliquorum effectuum pertinet quidem ad rationem pœnæ, non ad essentiam culpæ: cuius ratio est, quia solus ille primus effectus est per se necessarius, vt homo sit verè, & simpliciter conuersus ad suum vltimum finem, & amicitiam eius conseruet, & beatitudinem consequatur: alii verò non erant huiusmodi, sed veluti proprietates pertinentes ad ornamentum illius status. Vide Sotum *lib.* 1. *de natura, & gratia cap.* 4. *&* 5. & quę diximus *in opere sex dierum.*

XX. *Alterum coroll.* Secundò infero sine causa Caietanum, Canariensem, Sotum, & alios laborare, & inter se disceptare, dum quidam eorum negant originale peccatum esse priuationem iustitiæ, vel gratiæ: cum tamẽ concedant esse priuationem subiectionis ad Deum, quã efficiebat iustitia. Alii dicunt vnum esse primarium, alium esse secundarium. Alii neutrum istorum esse, sed auersionem à Deo. Verum hæc omnia solum sunt distincta verba, vnde non sibi constant dum vnum concedunt, & aliud negant, quia idem est priuari forma, & priuari effectu formali formæ, vnde idem est priuari iustitia, & subiectione ad Deum. Similiter auersio nihil aliud est quam priuatio conuersionis: conuersio autem, & subiectio ad Deũ idem sunt, quæ omnia etiam satis patent ex positiua forma, qua omnia ista tolluntur.

Tertiò infero peccatum originale in essentia sua non includere auersionem à Deo fine vltimo naturę, sed solum vt est finis vltimus gratiæ. Quod patet ex dictis, quia peccatum hoc non priuat aliqua perfectione naturali: conuersio autem ad Deum, vt finem naturæ, naturalis est. Confirmatur, quia paruuli, qui decesserunt in solo peccato originali, sine dubio diligunt Deum super omnia, vt finem naturæ: habent ergo illum pro vltimo fine. Propter quod aliqui probabiliter putant fore beatos beatitudine naturali, de quo infra *sect.* 6. *propos.* 3. nonnihil fortasse dicam, neque est inconueniens eundem hominem esse auersum à Deo fine supernaturali, & conuersum ad eundem, vt est finis naturæ, quod Caietanus 1. *quæst.* 109. late disputat *art.* 3. dicemusque inferius. XXI. *Vltimum coroll.*

Sed obiicies. Adamus post peccatum mansit auersus à Deo fine naturæ, & à Deo fine gratiæ: ergo similiter posteri. Confirmatur: nam iustitia originalis etiam conuertebat hominem ad Deũ finem naturæ. Ad primam partem nego consequentiam, quia Adamus proprio actu se se conuertit ad creaturam, & contra ipsam etiam naturalem rationem, & legem peccauit: sed hoc, vt particularis persona, quia nos solum censebamur contineri in illo ordine ad supernaturalem legem. Ad confirmationem negatur assumptum. Nam iustitia originalis supponebat eam perfectionem, quæ omnino naturalis est, & quæ esset in homine in puris naturalibus, qualis est conuersio ad Deum finem naturæ, iustitia vero iuuabat ad conseruandam: & tuendam talem conuersionem. XXII. *Obiectio.* *Resoluitur.*

Quomodo explicata priuatio rationem peccati habeat.

Iam sequitur inquirendũ, quomodo hæc priuatio veram habet rationem peccati, Parisiensis *libro de vitiis, & concupiscentiis*, negare videtur hoc esse vere, & proprie peccatum, & eodem modo loquitur Ruardus *art.* 2. *contra Lutherum*, & Durandus. 2. *distinct.* 30. *q.* 2. qui in tertia dicit esse reatum pœnę: quomodo loquitur D. Augustinus 3. *contra Iulianum capite* 3. *&* 1. *retractationum capite* 15. sit tamen XXIII.

Septima propositio. Priuatio hæc est vere, & proprie peccatum, quatenus est voluntaria auersio à Deo fine supernaturali, & legi eius eo modo contraria, quo sunt reliqua actualia peccata Prima pars conclusionis videtur de fide, ex his, quæ in prima sectione dicta sunt, vbi etiam ostendimus Sacras literas de hoc pacto loquentes proprie esse intelligendas: nam si improprie exponantur, solum concludetur in nobis esse pœnam peccati, cum tamen Tridentinum *suprà* tolli docet per Baptismum id, quod proprie, & vere peccatum est. Confirmatur, quia nihil est mors animæ, nec constituit hominem inimicum Deo, & odio dignum, nisi verum peccatum, & hæc est etiam sententia Augustini *libro secundo de peccatorum meritis capite trigesimo quarto, & tertio, contra Iulianum sæpe*: quare in aliis locis loquitur large explicando rem per effectum. XXIV. *7 Propositio bipartita.*

Vt autem exponamus secundam partem conclusionis, supponendum est quod in opere sex dierum *libro* 3. *cap. vlt.* latius tradimus, Deum in prima hominis creatione, postquam instituerat primum hominem rectum, & constituisse illum caput XXV. *Præmissũ pro suadenda altera parte.*

caput totius posteritatis suæ, à quo voluit vitam spiritualem, & mortem eius posteritatis pendere, vnde intelligendum est, ita pepigisse cum Illo, *hanc quam præcipio legem fideliter custodieris iustitiam, & gratiam meam, & tibi, & omnibus tuis posteris conseruabis, si vero pactum meum irritum feceris omnes mihi reddes inimicos.* Quemadmodum pactionis Soto 1. *de natura, & gratia cap.* 10. & quidam alii irrident tanquam non necessarium ad rem hanc explicandam. Tamen Pighius & Catherinus *supra.* illum admittunt, & antea Scot. *distinct.* 31. & melius August. 16. *de Ciuitate de cap.* 27. sic exponens verba illa Genes. 17. *Pactum meum irritum fecit*, vt supra vidimus, & Hieronym. *Oseæ* 6. vt supra etiam attulimus. Esse autem conueniens tale pactum, vt peccatum Adę ad omnes eius posteros pertineat, neque esse satis illum fuisse primum principium, & quasi naturalem stirpem posteritatis suæ, liquet, quoniam alias omnia peccata parentem pertinerent & transfunderentur ad filios, & omnia reliqua peccata Adæ ad nos ipsos: ergo communicatio originalis peccati non fundatur in sola natura, aut naturali lege: ergo in positiua à Deo lata, & in peculiari modo, & ratione imponendi: quod totum vocamus pactum iuxta vsitatam pharasim Scripturæ, & quia ex vtraque parte continebat ęqualitatem, ac veluti mutuam obligationem, ideo factum est, vt ex solius Adami inobedientia omnium filiorum, quos naturaliter procreauit inimicitia, vel amicitia erga Deum penderet: & hoc est voluntatem Adę moraliter coram Deum reputatam fuisse totius naturæ voluntatem, cum dicimus, *omnes in eo peccare*, Rom. 5. vel in paradiso transgressos fuisse pactum eius, *Oseæ* 6. Sic etiam Augustinus 1. de Baptismo paruulorum cap. 10. *Omnes peccauerunt, quia omnes vnus homo fuerunt*: & Basilius homilia de ieiunio, *Omnes cecidimus, quia omnes in primo parente non ieiunauimus*, & Fulgentius libro de incarnatione, *Omnes testamentum Dei transgressi fuimus transgrediente primo parente.* & Origenes ad Romanos 6. *Adamo stante stetimus, & eo declinante à via recta omnes declinauimus.* Fortasse tamen necessarium non fuit Deum totum hoc pactum, & negotium reuelare Adæ, quia ipsius expectans consensum, sola enim Dei voluntas sufficiebat, vt ex dicendis magis patebit: non est tamen improbabile Adamum explicitè cognouisse totam voluntatē, & pactum diuinum, vt ei omne bonum, & malū quod in eius actu esset, cognoscere posset, ac magis proprie censeri volūtarie obedire, vel repugnare, non vt particularis persona tantum, sed vt caput, vt in hoc sensu intellexerit illa verba, *in quacumque die comederis, morte morieris.*

XXVI. 1. Consectarium pro 2. parte assertionis. Ex quibus facile intelligitur primo carentiam iustitiæ, & gratiæ in qua nunc nascimur, proprie habere rationem priuationis mortalis, quia subiectum proxime aptum erat illam habere & ex lege diuina habere illam deberet, & in suo capite iam illam habuit, & per idem caput se illa priuauit.

XXVII. 2. Consect. Secundo constat quomodo peccatum hoc possit dici contra legem naturæ, quia scilicet omnino est contrà illud præceptum quod tota natura humana recepit in suo primo parente, nam licet præceptum proxime obliget ad actum, & ad obediendum Deo etiam ex consequenti obliget ad retinendam diuinam amicitiam & habendum Deum pro vltimo fine. Addo præterea non oportere vt peccatum, quod est per modum habitus immediate, & per se sit contra legem, sed satis est esse contractum per voluntariam præcepti transgresionem, de quo vide Augustinum 16. *de ciuitate cap.* 27.

Tertio colligitur quomodo peccatum originale dici posit voluntarium, non voluntate propria sed capitis, quia scilicet secundum moralem & prudentem existimationem, quasi omnium filiorum eius voluntas reputanda est, quod bene exponit Augustinus 1. *retractationum cap.* 15. Et potest sic declarari: nam si quisque nostrum sponte sua voluntatem propriam ita in voluntate alterius transferret, vt quod ille vellet, id se velle profiteretur, iam posset moraliter dici voluntate alterius velle, quod ille vult: ad hanc ergo rationem intelligendum est Deum voluntatem omnium nostrum in Adami voluntate posuisse quo ad amicitiam, & inimicitiam erga Deum, vt scilicet penderet ex obseruatione illius præcepti, quod non solum iuste, sed etiam rectissime, magisque in nostrum commodum facere potuit Deus non expectato nostro consensu, non solum quia erat supremus Dominus nostræ voluntatis, & rerum nostrarum gubernator sed etiam quia totum illud pactum erat in nostrum commodum, & bonum: propterea enim præstitit Adæ gratiam, auxilia, & dona omnesque interiores inimicos abstulit, & vnum tantum, ac leuissimum præceptum illi tanquam capiti imposuit, vt esset magis idoneus ad obediēdum, atque adeo ad conseruandum nobis iustitiam quam ad peccandum. Adde præterea totum hoc negotium, de donis supernaturalibus fuisse, sine quibus homo ex natura sua nasci deberet, etsi nullus peccasset: vnde omnia ista fuisse conferenda Adamo, & nobis, illo perseuerante, summa erat iustitia: quod si nobis nullum sit peccatum actuale, nullum quoque sit nocumentum in naturæ bonis, quæ ipsi ex se debita sunt. XXVIII. 3. Consect.

XXVIIII. Alio modo explicari potest ex D. Thoma *quæstione illa* 81. *art.* 1. ex similitudine à corpore, & membris vnius corporis humani desumpta. Nā sicut actio manus licet voluntate ipsius manus non sit voluntaria, attamen quia relata ad voluntatem voluntaria est, idem censetur peccatum. Ita inquit, quia tota Adæ posteritas quasi corpus vnum consideretur, cuius ipse erat caput & voluntas totius corporis, censetur moraliter in capite residere, ideo defectu paruuli, licet illius voluntate non sit voluntarius, tamen relatus ad voluntatem capitis, est voluntarius, & ideo peccatum. Quæ analogia confert quidem ad rem exponendam, non tamen putandum est similitudinem tenere in omnibus, sed in his tantum, quæ per se sunt necessaria: scilicet quod sicut omnia membra naturalia efficiunt vnum totum, quod vna voluntate regitur. Ita & Adam, & omnes posteri eius, qui in ipso virtute continebantur, moraliter constituunt vnum corpus, quod etiam vna lege, & voluntate tunc regebantur: deficit vero similitudo, quia vnio ibi est naturalis, hic tamen moralis, & ex pacto Dei, non ex sola natura rei orta, & ideo in illo exemplo peccatum membri, & capitis vnum omnino est: hic autem in singulis membris peccata sunt singula, & distincta, & peccatum solum est vnum propagatione, & origine: hic etiam fit, vt peccatum membri tantum dicatur peccatum denominatione extrinseca: at vero peccatum originale, licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem sit peccatum, in se tamen intrinsece est peccatum, quia non est per modum actus, sed per modum habitus, & in subiecto apto.

XXX. 4. Con- Ex quo etiam soluitur difficultas, quæ esse posset

possit in hac, & præcedente propositione. Nam illa priuatio, quæ est in nobis, est à Deo, & est pœna peccati Adæ, & effectus eius: quomodo ergo potest habere propriã: & veram rationem culpæ, ea enim soluenda sunt eo modo, quo soluimus similia cum de peccato habituali ageremus: priuatio enim gratiæ non est à Deo influente, sed non agente, & adhuc eo modo non est ab illo formaliter quatenus est peccatum, sed vt est veluti materiale peccati, sic enim potest esse pœna peccati Adæ: sic etiam vnum peccatum possit esse effectus alterius, & lato modo pœna contracta ab ipso.

XXXI. *Ad fundã. Pelagii sect. præced. n. 1.* Ex his manet solutum primum fundamentũ, quod in præcedenti sectione *num.* 1. Pelagiana hæresis asserebat, nam licet repugnet peccatum nullo modo esse voluntarium, atque adeo esse prorsus naturale, & necessarium tamen non repugnat esse tantum voluntarium: moraliter, voluntate alterius suppositi, & præcipue, quando tale peccatum non actuale, sed habituale est, & eodem modo repugnat esse naturale, id est cum ipsa natura in generatione contractum, & necessitate quadam, supposita priori voluntate. *Ad 1. confir. ibid.* Ad primam confirmationem latius infra, nunc breuiter dicitur æqualitatem esse in hoc seruatam, quod sicut inobedientia Adæ nobis nocuit, ita profuisset obedientia si obediret, vt caput, non vt particularis persona, quia totum pactum Dei ad solam illam legem de non manducando cibo referebatur. *Ad secundam.* Secunda confirmatio non indiget solutione, nam Deus non imputat nobis alienum peccatum: sed proprium cuiusque, licet alterius voluntate contractum, quod iustissime fieri potuisse ostensum est.

XXXII. *Quæstiuncula vna suborta expeditur.* Ex dictis præterea expediuntur nonnulla dubia. Primum, an peccatum originale sit cum reliquis vniuocè peccatum nam Capreol. 2. *distinct.* 90. *ad argumenta*, fatetur quidem peccatum esse, sed nimis æquiuoce: alis vero videtur hoc est contra fidem, quia si non est vniuoce peccatum, neque simpliciter tale erit. Ego vero existimo omne peccatum habituale comparatum ad actuale continere quandam analogiam, quia ratio peccati primo, & per se reperitur in actuali: ex consequenti vero in habituali, per ordinem scilicet ad actuale, in quo non cernitur solum differentia maioris, vel minoris malitiæ, sed quidam veluti ordo vnius ad alterum, in quo consisteret analogia. Antecedens vero patet, quia peccatum habituale non est voluntarium, nisi per ordinem ad actuale, & similiter non est deuiatio à lege, nisi per illud, quia lex non cadit in habitum, nisi per actum, neque propterea sequitur habituale peccatum non esse simpliciter peccatum, quia analogia hæc non consistit in sola denominatione extrinseca: nam vere in se & intrinsece habituale peccatum, est peccatum, licet non sine ordine ad alterum: ad eum modum, quo creaturæ sunt entia in ordine ad Deum vel accidentia respectu substantiæ. Secundo existimo rationem peccati habitualis vniuoce reperiri in originali, & personali. Ratio est, quia licet reuera peccatum personale magis voluntarium sit, differentia tamen magis, & minus, quando est sine ordine non constituit analogiam: hîc autem nullus est ordo quia peccatum originale, neque rationem voluntarii, neque rationem transgressionis legis, atque adeo, neque rationem peccati habet ex ordine ad personale peccatum, vt per se constat.

XXXIII. Secundum dubium, an quando paruulus contrahit hoc peccatum, dicatur verè, & proprie peccare: dicendum proprie, & simpliciter non peccare, quia verbum ipsum *peccare* manifeste indicat actuale peccatum: sed dici debet generari in peccato, vel nasci in illo, sicut ille qui semel peccauit, non dicitur amplius peccare, licet in peccato maneat. Dices, ad Romanos 5. habetur, *Omnes in Adam peccauerunt.* Item paruulus in eo instanti fit peccator: ergo peccat. Respondetur non fieri peccatorem committendo, sed contrahendo peccatum. Paulus vero non ait simpliciter peccare nos, sed cum addito, & in præterito peccasse nos in Adamo, vnde postea simpliciter subdit, *peccatores constituuntur multi.* *2. Quæstiuncula resoluitur.*

XXXIIII. *3. Quæstiuncula enodatur.* Tertium dubium potest definiri hîc quod sit maius peccatum originale ne, an veniale. Nam D. Thomas *3. p. quæst. 1. art. 4.* sine vlla distinctione respondet veniale esse intrinsece maius, quàm originale. Idem tamen *q. 5. de malo art. 1. ad 9.* ait respectu personæ esse grauius veniale, quia magis voluntarium: tamen respectu naturæ maius malum esse originale. Respondendum tamen videtur cũ peccata hęc sint diuersorum generum, vix posse commodè comparari: simpliciter vero maius malum, & peccatum videri originale, quia priuat hominem gratia Dei, non autem veniale, licet alia ratione secundum quid veniale sit grauius in ordine ad personam, quia magis voluntarium, propter quod is qui peccat venialiter, reprehensione dignus est, non qui originaliter.

SECTIO III.

De causis peccati originalis.

I. *Expediuntur causæ tres.* Constat originale peccatum nullam habere causam finalem, quia per se non est intentum, sed per accidens sequitur. Formalem quoque non habet præter quidditatem suam: de materiali vero, seu subiecto eius, licet Theologi diuersa sentiant (Durandus enim, & alii volunt esse in appetitu sensitiuo, Scotus, & Bonauentura in voluntate) probabilior tamen videtur sententia D. Thomæ 1. 2. *q.* 83. *art.* 2. dicentis primario esse in essentia animæ, consequenter vero in voluntate, quia gratia, seu iustitia primario est in animæ essentia, ac totus homo fit hoc peccato Deo inuisus, & ingratus per se primo: voluntas autem ab vltimo fine consequenter auersa, nam ad ipsam primo pertinet etiam conuersio ad eundem finem, quæ omnia explicanda, & defendenda sunt eo modo, quem supra tradidimus, cum de peccato habituali ageremus. De causa ergo efficiente sit

1. Propositio de causa efficiente. Prima propositio. Causa huius peccati, quod in nobis fit, ipsum fuit peccatũ Adæ, quo se & omnes posteros à Deo auertit. Patet ferè ex dictis, & ex Paulo ad Roman. 5. *per vnum hominem, &c.* & infra explicabitur.

II. *2. Propositio bipartita.* Secunda propositio. Peccatum actuale Adæ non potuit esse causa Physica efficiens in singulis hominibus peccatum originale, sed est solum causa moralis. Videtur clara satis propositio quo ad primum partem, quia causa physica est, quæ vere, & realiter influit in effectum: actus autem Adæ id non potest, quia non est, quando singulorum hominũ peccata incipiunt: Secunda pars constat ex priore, quia non restat modus alius, quam moralis efficientiæ, qui explicari potest primo per modum meriti, & demeriti. Namque Adam peccando meruit posteros omnes priuari

gratia

gratia, & consequenter nasci inimicos Dei. Quibusdam hæc explicatio non placet, quia similiter, si Adam perseueraret, ac obediret Deo, mereretur posteris gratiam, & iustitiam de condigno: si ponamus Adam nihil meruisse, sed tantum non peccasse, id satis esset, vt tota posteritas nasceretur in iustitia, & gratia absque vllo merito Adæ. Vnde Driedo *lib. 2. de captiuitate & redemptione, tractatu 2. cap. 2. parte 4.* negat Adamo rationem hanc meriti ex iustitia, sed per modum, inquit, naturæ communicaretur, si ipse perseueraret, & similiter per modũ naturæ communicatur peccatũ ipso olim peccante. Hoc ergo posito dicẽdum est illud peccatum fuisse causam moralem per modum efficientis, quia illud est quasi radix, qua posita, & applicata subiecto ab illa statim moraliter deriuatur peccatum, vel etiam quia, vt Paulus ait, ipso peccante, omnes in illo censemur peccauisse.

III. 3. Propositio. Tertia propositio. Hoc peccatum originale prout in nobis fit, non habet causam physicam efficientem neque eget illa. Probatur, quia solum est priuatio, vt ostendimus: priuationes autem per se non indigent his causis. Dices saltem posse habere causas priuatiuas, seu non agentes. Respondetur eo modo iam supra dixisse nos, posse Deum aliquo modo esse causam quoad materiale, quod est in hoc peccato, non tamen ipsius peccati, vt etiam ostendimus, & bene declarat D. Thomas *quæst. 4. de malo art. 1.*

IV. Dubium vnum. Ex quo facile soluitur dubium, per quas rimulas hoc peccatum ad nos ingrediatur, vt obiiciebat Augustino Iulianus *lib. de nuptiis cap. 28.* ob quam difficultatem, Magister & alii commenti sunt illam qualitatem morbidam in semine, & Capreolus *dist. 31. quæst. 1.* posuit in semine quandam qualitatem saltem intentionalem, quæ possit originale peccatum in omnia efficere: quod prorsus est falsum, & improbabile, tum propter rationes factas contra Magistrum: tum quia est superflua qualitas, quia impossibile est priuationem per se fieri efficienter ab aliqua qualitate. Recte igitur Augustinus solum respondet: Quid quæris latentem rimam, cum habeas apertissimam ianuam: *per vnum hominem peccatum intrauit in mundum*: quasi diceret, præter hanc non oportere aliquam quærere causam per se huius peccati. Quocirca actione seminis solum fit, vt homo ex Adamo nascatur, quod naturale est, ex quo (posito iam Adæ peccato sine alia physica efficientia) fit vt hic homo nascatur auersus à Deo voluntate sui capitis: quare quod Augustinus *contra Iulianum capite quarto, & libro de peccatorum meritis cap. 16. & 2. de Nuptiis capite vigesimo sexto.* scribit peccatum hoc fieri propter concupiscentiam, vel libidinem, quæ in generatione hominis adiuncta est, non est intelligendum concupiscentiam, vel libidinem esse causam, quæ peccatum originale in prole efficiat, tum propter dicta, tum quia cum homo concipitur, non est iam illa concupiscentia: tum denique, quia sæpe in illa non est macula: intelligendum ergo istum generationis nostræ defectum ex peccato primi parentis manasse, & hanc defectuosam generationem esse viam, per quam originale peccatum suo modo transfunditur, atq; eodem modo exponendus est Diuus Thomas 1. 2. *quæstion. 83. articul. 1.* cum ait, in semine esse hoc peccatum originale, tanquam in causa instrumentali, non quod in illo sit aliqua vis productiua peccati, vt sic, sed quod semen sit instrumentum, quo producitur filius naturalis Adæ, quam productionem consequitur nunc hoc peccatum.

V. Dubium alterum. Ex quo etiam soluitur aliud dubium, quomodo cum anima creatur à Deo, possit statim maculari. Propter quod multi de modo productionis animæ dubitarunt, vt Augustinus *libro de origine animæ, & epistola 26. & 157.* & alibi. Respondetur tamen, licet anima creetur, vt fides docet, tamen homo verè generatur, & producitur ab homine, & ex semine Adæ, neque anima ipsa creatur, nisi vt sit pars hominis: & ideo simul creatur, & vnitur, quare totus homo quilibet genitus ex Adamo comprehensus est sub lege Dei, per quam voluntates hominum positæ fuerunt in voluntate Adæ: Quod si quęras cur Deus creat animam, quam scit statim inficiendam peccato. Respondet D. Thomas *illa quæst. 85. artic. 1. ad 3.* primo, quia commune bonum vniuersi, præfertur priuato. Secundo, quia ipsi homini melius est, sic esse, quam omnino non esse. Tertio, quia illa macula non est perpetua, cum Deus constituerit modum, quo possit deleri.

VI. 3. Dubium. Tertio intelligitur ex his, quare ex parentibus iustis filius peccator generatur, quia scilicet non generatur ab illis, vt sunt iusti, sed vt sunt filii Adæ. Ita Augustinus *lib. 2. de peccatorum meritis cap. 8. 9. & 10. & lib. 6. contra Iulianum cap. 2. & 3.* cuius rationis sensus est, quia solum peccatum Adæ, fuit peccatum capitis, atque adeo totius naturæ: iustitia autem personalis, sicut & pœnitentia Adæ, & ideo efficacius est peccatum Adæ, licet sit parens remotus ad transferendum peccatum, quam iustitia proximi patris ad gratiam communicandam. Vide Magistrum 2. *distinct. 31.* & ex his manet solutum secundum fundamentum hæresis Pelagianorum.

Quæstiunculæ nonnullæ circa deriuationem peccati originalis.

VII. 1. Quæstiuncula. Iam petes primo, quodnam Adæ peccatum fuerit causa originalis peccati. Respondetur fuisse peccatum illud quod commisit contra legem prohibentem esum fructus arboris scientiæ boni, & mali, nullumque aliquid præter hoc peccatum potuisse esse causam. Prima pars constat ex pœna illa peccato imposita, *in quocumque die comederis morte morieris.* Quæ verba à sanctis intelliguntur dicta toti naturæ humanæ, vt patet ex illis verbis, *quia audisti vocem vxoris tuæ, maledicta terra, & cæt.* Idem est sensus Pauli *ad Roman. 5.* cum dicit, *si vnius delicto multi mortui sunt,* & clarius infra, *si enim vnius delicto mors regnauit,* & cæt. Quod vnum peccatum sancti intelligunt fuisse illam inobedientiam. Tridentinum quoque *sessione quinta*, id aperte confirmat. Secunda pars probatur, quia Deus nullam legem imposuit Adæ tanquam principio, & capiti totius naturæ, nisi illam cohibentem cibum, vt patet ex Scriptura. Confirmatur: quia ex sententia Augustini, & aliorum primum Adæ peccatum fuit superbia: ergo si propter cætera peccata & non propter illud tantum, nasceremur in peccato, non esset verum, per vnum peccatum, sed per plura, mortem ad nos transisse. Quare cum sancti videntur dicere primum Adæ peccatum fuisse causam perditionis humanæ naturæ, loquuntur de peccato illo perfecto, & completo, quod exterius apparuit, & expressè in Scriptura narratur. Quod docet D. Thomas 1. 2. *quæst. 81. art 2.* Quærenti vero, an si Adam solo interiori actu peccasset contra illam legem, nobis noceret. Respondendum, licet nihil videatur certum, Deus enim potuit vtroque modo

Solum internum Adæ peccatũ sufficeret ad transfusionẽ in posteros.

modo id statuere, verisimilius videri etiam trāsgresionem interiorem futuram fuisse sufficientem, quia illa lex simpliciter erat imposita toti naturæ, & illa interior esset perfecta transgresio eius: esset ergo auersio, & inobedientia totius naturæ, & de facto nunc non transfertur ad nos propter exteriorem actum, qui malitiam non addit, sed propter id, quod veram habet rationem auersionis, & culpæ.

VIII. 2. *Quæstiuncula.* Secundo petes, an peccatum Euę fuerit etiam causa nostri peccati originalis, atque adeo illa peccante, & non Adamo, homines nascerentur in originali, quod tractat D. Thomas 1.2. *quæst.* 81. *art.* 5. & negatiue respondet, vtitur tamen illa ratione, quod mater sit principium materiale in generatione, non efficiens, sed quidquid de ratione ipsa sit, sententia vera est, ex illo Pauli, *Per vnum hominem peccatum in mundum intrauit.* Ratio vero est, quia solus homo Adam fuit constitutus caput generis humani, & ideo sola eius voluntas reputabatur voluntas totius naturæ.

IX. 3. *Quæstiuncula.* Tertio petes similiter, an peccatum alterius parentis præter Adamum transfertur ad filium, id est, si Adamo non peccante Cain peccaret, posteritas Cain nasceretur sine gratia, Scotus enim *distinct.* 31. affirmat in eo casu omnes illos homines nascituros in peccato, quod etiam sentit Driedo *libro secundo de redemptione, & captiuitate generis humani tract.* 2. *capite* 2. *in fine*, & fuit sententia Diui Thomæ *quæst.* 5. *de malo art.* 4. *ad* 8. sed nullum video huius sententiæ fundamentum. Quare opposita sententia vera videtur, quam tenet D. Thomas *illa quæst.* 81. *art.* 2. Ratio est, quia solus Adam fuit caput suæ posteritatis, & cum illo fuit quasi fœdus illud contractum, quod patet primo, quia de illo tantum est nobis reuelatum, & non de aliis. Secundo, quia ita fuit conueniens, alias omnium filiorum Adæ salus ex voluntate singulorum, & omnium parentum penderet, mortem vero quilibet eorum per se posset causare. Tertio, quia Adamus, & sibi, & toti posteritati iustitiam perdidit: ergo si perseuerasset, eam posteritati conquireret: alias non esset æqualis pactio. Quarto, quia nunc parens iustus non transfert suam iustitiam ad filium: ergo similiter, si duraret status innocentiæ, pater iniustus non transferret suam iniustitiam ad filium. Quinto, quia alias nunc etiam dici posset peccata Cain, vel aliorum filiorum Adæ transferri ad filios.

X. 4. *Quæstiuncula.* Quarto petes, an originale peccatum in singulis hominibus sit vnum, vel plura, in qua re Augustinus *in Enchiridio capite* 44. *epistola* 86. dubius esse videtur. Dicendum est tamen in vnoquoque esse vnum tantum originale peccatum, quod colligitur ex Paulo *ad Romanos quinto*, & Tr. *sessione* 5. Estque communis Theologorum, & ratio est, quia vnum solum peccatum Adæ est causa, & origo istius peccati, vnde vnica tantum voluntate censemur in ipso peccasse. Neque obstat nonnunquam in Scriptura hoc peccatum nominari in plurali, vt Psalmo 50. *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, & sæpe alias dicitur Christus venisse in remissionem peccatorum, quomodo loquitur Damasus Papa *epistola ad Episcopos Orientis* refertur *lib.* 8. *Tripartitæ capite* 15. Nam sępe plurale pro singulari ponitur, vel certe id fit ad significandum peccatum hoc, esse multorum originem, & formaliter vnum, multa autē virtute, vt Diuus Thomas notauit *qu.* 82. Consule, si placet, pro dictis hactenus *lib.* 4. *de opere sex dierum.*

**
*

SECTIO IV.

An peccatum originale ad omnes Adæ filios deriuetur.

Explicatis causis originalis peccati, oportet nonnulla de generali eius propagatione dicere, in quo duo occurrunt videnda. Primum, an soli filij Adæ naturaliter ex illo geniti hoc peccatum contrahant. Secundum, an omnes. I.

Prima propositio. Soli homines & omnes naturaliter ex Adamo generati contrahunt hoc peccatum. Est ex communi sensu, & traditione Ecclesiæ, & colligitur ex *ad Roman.* 5. vbi bene rem explicat Anselmus, & Origenes *libro quinto ad Romanos*, & Augustinus decimo, *Genesis ad literam cap.* 20. D. Thomas 1.2. *quæst.* 81. *articulo octauo.* Ratio à priori est lex diuina, & voluntas, qua statutum est, vt Adam tantum eorum hominum esset caput, qui ab illo naturaliter generantur, de potentia enim Dei absoluta, fortasse non repugnaret aliter fieri pactum: congruentia quoque non deest, quia non erat expediens Adamum communicare illi culpam, cui non tribuebat naturam. Qua ratione, inter alias, Christus ex vi suæ conceptionis erat immunis à peccato, idemque dicendum de quouis homine, qui à Deo crearetur, vel produceretur ex alia materia, vt notauit Diuus Thomas *illa quæst.* 81. *articulo quarto*, vnde sequitur primo, Euam non habuisse gratiam, & iustitiam originalem dependenter ab Adamo, quia non procesit ab illo per naturalem generationem. *1. Propositio bipartita.* *1. Coroll. ex hac propos.*

Secundo sequitur, si ipsa Eua non peccasset, non amissuram originalem iustitiam. Vnde cum Paulus inquit, omnes in Adam peccasse, intelligitur de filiis, non de vxore: quare Adam caput quidem Euæ fuit politicum in ordine, scilicet ad res matrimonij, non vero fuit caput in ordine ad iustitiam, vel culpam, nec id expediens foret, tum quia ex vtroque vnum integrum principiū speciei humanæ constituebatur, tum propter aliam rationem, quam statim subiiciam. II. 2. *Coroll.*

Tertio sequitur è contra, si Eua tantum peccasset, amissuram non solum gratiam, sed etiam originalem iustitiam, atque ita de facto amisit per proprium peccatum: in quo est deceptus Catherinus *super Genesim, & ad Romanos* 5. vt *in tract. de opere sex dierum libro* 3. *cap.* 13. late dicimus. Quid autem tunc fieret: si casus ille contingeret, diuinæ prouidentiæ esset relinquendum, vt in eodē tractatu videre licet. III. 3 *Coroll.*

Quarto sequitur, si Adam ante primum peccatum generaret filium, in iustitia quidem generaturum, an vero si post ita genitum peccasset, filius genitus in iustitia eiusque posteritas amissuri fuissent iustitiam, nihil certum nobis esse potest, quia totum pendet ex modo pacti, & voluntate Dei: videtur tamen verisimile primo in eo casu omnes genitos ab illo filio Adæ nascituros in peccato originali, quamuis proximus parens esset iustus. Ratio insinuata est, quia iustitia proximi parentis semper est personæ particularis, illeque nepos vere esset genitus ex Adamo peccatore, atque eius voluntas censeretur ex pacto Dei constituta in voluntate Adæ. Secundo de tali filio iam antea in iustitia genito, videtur probabile non amissurum gratiam, nec iustitiam coram Deo propter subsequens Adæ peccatum. Primo, quia Deus non aufert gratiam suam ab eo, qui iam illam continet, IV. 4. *Coroll. trimemb.* 1. *Membr.* 2. *Membr.*

tinet, nisi ipse peccet per propriam voluntatem, quia Deus non deserit nisi prius deseratur. Colligiturque ex Augustino *epistola* 33. *ad Bonifacium*, vbi generaliter ait, hominem cum in se ipso est aliter effectus ab eo, à quo est genitus, non posse sine consensu proprio fieri peccato obnoxium, quia voluntas filii non videtur conuenienter poni in voluntate patris, nisi pro tempore quo filius non habet propriam quæ ratio maxime procedit de iam adultis, sed prior ratio generalis est. Confirmatur, quia hoc peccatum non

3. Membrum. transfunditur, nisi per generationem naturalem: sed tunc facta fuisset sine peccato generantis, vt ponitur: ergo, &c. Tertio de donis aliis originalis iustitiæ pertinentibus ad complementum status innocentiæ, ac si ne quibus poterat consistere amicitia Dei. Vtrumque probabiliter defendi potest, scilicet, vel quod illa auferrentur, siquidem propter peccatum capitis totus innocentiæ status destrueretur, vel quod cō seruaretur à Deo, quia dona eius sunt sine pœnitentia *Rom.* 11, nullumq́ sit inconueniens talem hominem conseruari in singulari perfectione, quamuis cęteri lapsi essent.

V. *Quid de 2. parte propositionis quidam senserint.*

Circa secundam partem conclusionis difficultas nascitur ex verbis Pauli ad Romanos 5. *Vnius delicto multi mortui sunt*: & infra, *peccatores constituti sunt multi*, quæ verba exponens Theodoretus *in Epitome diuinorum officiorum cap.* 11. dicit Paulum vsum fuisse illo verbo *multi*, quia non omnes transgressores legis facti sunt propter peccatum Adæ, sicut non omnes fiunt iusti propter Christi iustitiam. Huc etiam spectat error Caluini dicentis omnes pueros natos ex infidelibus contrahere originale peccatum, non vero natos ex fidelibus, quia illis non imputatur. Et inter Scholasticos etiam est controuersia de sensu illorum verborum Pauli. Caiet. *loc. cit.* 1. 2. dicit vim eorum verborum solum esse, omnes Adæ posteros incurrisse necessitatem, vel debitum contrahendi originale peccatum, non vero contraxisse peccatum ipsum. Confirmatur: nam eodem modo ait Paulus contraxisse omnes peccatum sicut mortem: non est autem certum omnes in effectu contrahere mortem, nam probabilis sententia est aliquos nunquam morituros, vt D. Thomas 1. 2. *quæst.* 87. *art.* 3. *ad* 1. docet: ergo &c. Confirmatur secundo, quia necessitas contrahendi peccatum sufficit, vt omnes indigeant gratia Dei, & redemptione Christi, quæ est intentio Pauli. Alii vero ex Thomistis, & Ferrariens. 4. *contra Gentes cap.* 5. omnino improbant sententiam Caietani, ex ea enim sequitur non esse firmum in fide omnes re ipsa nasci in originali peccato, sed solum nasci obnoxios. Quod esse posset verum etiamsi nullus conciperetur in peccato. Vnde sententia Caluini non posset damnari vt hæretica, & similiter non esset nunc erroneum asserere multos nasci sine peccato originali etiam præter Beatam Virginem, sicut non est erroneum affirmare aliquos nunquam morituros, illud tamen esse erroneum docet D. Thomas 4. *dist.* 34. *art.* 4. *& quæst.* 4. *de malo art.* 5. sed fortasse hæc dissensio inter Scholasticos est de nomine: sit ergo

VI. *2. Propositio exprimens 2. partem præcedētis propositionis.*

Secunda propositio. Omnes filii Adæ ita incurrerunt necessitatem contrahendi originale peccatū, vt illud in re ipsa contrahant: nisi priuilegio Dei singulari præueniantur. Hæc est de fide certa, ex dictis initio huius materiæ, & definita *sessione* 5. *Trident.* & hoc sufficit contra errorem Caluini, præterquam quod de fide etiam certum est filios fideliū indigere Baptismo propter peccatum, quod in eis est, & hunc etiam esse sensum Pauli constat ex Tridentino, & ex verbis aliis eiusdem capitis, dicit enim Paulus, *Omnes in Adam peccasse, & per vnius delictum in omnes homines in condemnationem.* Vnde recte Anselmus, & Origenes aduertunt ibi *omnes*, & *multos*, idem significare. Sensus itaque est: *Multi peccauerunt*, id est, non vnus tantum, sed *omnes*, qui ab illo geniti sunt: & eodem modo dicit multos fuisse iustificatos per Christum, scilicet omnes, qui in ipso sunt regenerati, nisi forte, vt Anselmus etiam notat, velimus nomine *mortis*, quæ multis ibi tribuitur, intelligere non primam mortem peccati, sed secundam, scilicet ęternam mortem, quam non omnes, sed multi propter originale peccatum contrahunt, ad quem modum posset exponi Theodoretus, licet reuera obscure loquatur.

Tertia propositio. In citatis Scripturæ locis non docetur nemini fuisse concessum priuilegium non contrahendi re ipsa originale peccatum, cui natura sua erat obnoxius. Hoc intendit præcipue Caietanus, quod negare recte non possunt, qui eum impugnant: nam fere est certum ex Tridentino *sessione* 5. vbi post generalem propositionem, addit, non esse mentem eam Concilij vt nemo excipiatur. Idem confirmari potest ex aliis regulis generalibus Scripturæ, quæ fere nunquam excludunt singularia priuilegia, vt illud *nemo mundus à sorde, neque infans*, & cætera. *non est iustus, qui non peccet*, & illud, *in dolore paries filios*, & cætera. Ex his sequitur, non obstante pacto & lege, quam Deus cum Adamo & eius posteritate statuit, potuisse Deum aliquos filios Adæ innocentes seruare præueniendo, ne contraherent maculam. Ita D. Thomas *in* 3. *dist.* 7. *quæst.* 1. *art.* 1. & quibusdam videtur iam certum ex definitione Tridentini quia supponit hoc vt possibile manifeste. Sed licet non [illegible] de fide, attamen rationi videtur consonum; quia Deus potest gratiam suam communicare cui, & quando, & quomodo voluerit, atque adeo in primo instanti sui esse: nec in hoc est vlla repugnantia, vt statim patebit. VII. *3. Propositio.*

Quarta propositio. Omnes homines, excepta Beata Virgine, contraxerunt, & contrahunt re ipsa originale peccatum: Beata tamen Virgo singulariter est pręseruata. Prima pars constat, quia Scriptura docet, omnes ex Adamo via ordinaria genitos concipi peccatores, & antiquiora Concilia, & Sancti nullum excipiunt. Tridentinum vero solam Beatam Virginem, idque non definiens, sed facultatem præbens id opinandi: ergo indicat satis de nullo alio modo id posse credi, vel affirmari. Confirmatur, quia si de aliquo dici posset, maxime de Ioanne Baptista: vel simili: sed hunc constat, & Apostolos & alios conceptos fuisse in originali: ergo, &c. Vide quæ dixi *tomo* 2. *in* 3. *p. disp.* 24. *sect.* 4. VIII. *4. Propositio.*

Quæres, in quo gradu certitudinis sit hoc tenendum. Respondeo si ex meritis Christi diceretur alicui alteri fuisse datum hoc singulare priuilegium, non videretur damnandum tanquam plane hæreticum, quia oppositum non est palam definitum, neque in Scriptura continetur, atque hoc etiam intendit Caietanus: esset tamen non solum temerarium, sed etiam erroneum, quia fere est contra communem consensum Patrum, & contra id, quod generaliter sentit tota Ecclesia. Sed contra, quia excipere aliquem à generali regula mortis, vel peccati actualis, non est erroneum. ergo neque hoc erit. Respondeo regulas Scripturæ eo spiritu esse interpretandas quo traditæ fuerunt: cum ergo Ecclesia, quæ verum nobis fidei sensum proponit, regulam hanc de o- IX. *De gradu certitudinis præcedentis propositionis.*

de originali peccato intelligat, vt nullum, præter Virginem, excipiat, ita est plane interpretanda, secus in aliis, in quibus vel ex ipsa Scriptura, vel ex Ecclesiæ traditione exceptiones aliquæ, vel manifestè vel verisimiliter colliguntur. Vide D. Thomam 4. *d.* 43. *quæst.* 1. *art.* 4.

X. *Sententia autoris de exemptione B. Virginis à lege originalis peccati. Vnus modus exceptionis verus.*

Circa secundam partem conclusionis de Beata Virgine, aduerte duobus modis posse nos intelligere Beatam Virginem potuisse præseruari. Primus est post constitutas à Deo omnium hominum etiam ipsius Virginis, voluntates, in voluntate Adæ, atque adeo postquam omnes in illo peccauerunt, ac necessitatem contraxerunt incurrendi peccatum, simul ac nascerentur, seu conciperentur: Deum tamen ipsum ex gratia, & priuilegio suo Virginem præuenisse, ne illa eius necessitas, quam in Adamo contraxerat, haberet in ipsa effectum, & hunc modum *in tomo* 2. *in* 3. *p. disp. sect.* 5. late exponimus.

XI. *Alter modus.*

Secundus modus est fuisse Beatam Virginem exceptam in ipso pacto, quod Deus pepegit cum Adamo etiam ante præuisionem peccati eius: itaque licet omnium aliorum voluntates in eius voluntate constituerit, tamen propter dignitatem, & merita Christi voluisse iam tunc Beatam Virginem ad perpetuam sanctitatem ordinare: vt in ea nullo modo penderet à voluntate Adæ. Hic vero modus in primis necessarius non est, nec satis firmus, aut tutus, quia iuxta illum dicendum esset Beatam Virginem neque in Adamo peccauisse. Secundo ex vi suæ conceptionis non contraxisse originale peccatum, nec saltem subditam fuisse necessitati eius. Tertio, non videri eo modo fuisse à Christo redemptam, nam licet præseruata tunc diceretur à Christo, ea tamen præseruatio redemptionis rationem habere non posset. Nam etiamsi post peccatum Adæ Deus statuisset non redimere mundum, Beata Virgo mansisset libera, iuxta prædictum modum. Quarto, mortem, & alias similes pœnas non fuisse in Beata Virgine ex peccato Adæ, quod tamen esse proprium Christi docet Augustinus *libro quarto contra duas epistolas Pelagianorum capite quarto.* Dices, hoc argumento probaretur Beatam Virginem vere contraxisse culpam, cum subierit pœnam. Respondetur negando probari, nam vt patiatur pœnam satis est peccatum Adæ, ita ad illam pertinuisse, vt vere dici posset illam in Adamo peccasse, atque adeo futurum fuisse vt incurreret culpam necessitate quadam, nisi præueniretur, sicut nunc iuste patimur eandem pœnam post remissionem originalis, nam sicut potest remitti culpa, eadem ratione potest præueniri, non remissa pœna.

Displicet hic modus.

Obiectio diluitur.

Ita sentit autor iam olim, cum hæc Romæ dictaret in Schola, & deinde typis mandauit in 2. tomo in tertiam partem disp. 3. sect. 5. *Eandem porro sententiam plane, non multo ante mortem vulgari sermone transmisit Conimbrica ad socium, qui eum ex Hispania rogauerat, etiam ne permaneret in doctrina eadẽ, nihil turbatus motu per id tempus (hoc est, vertente anno* 16. *supra* 1600.*) exorto circa Beatæ Virginis immaculatam conceptionem. Eam itaque doctrinam hic fideliter Latino idiomate subiiciendam, sum ratus.*

XII. Scribit R. T. maxime controuerti nunc iis in partibus quæstionem de immaculata conceptione Virginis: supposito videlicet, quod fuerit concepta sine peccato originali, an in se habuerit debitum contrahendi illud in primo instanti suæ conceptionis, prius natura, quam iustificaretur, quærens an perseuerem adhuc in sententia quam habui *in* 2. *to.* 3. *partis disp.* 3. *sect.* 3. agendo de hoc ipso puncto. Respondeo, nunquam me eam putasse adeo veram ac hodie iudico, quia cum viderem aliqua eorum quæ cum pietate dicta & excogitata hactenus sunt, & vellem iis fulcire magis dictam opinionem piam, ex iisdẽ occasionem habui firmius adhęrendi illi sententiæ, quam citato loco secutus sum, intra latitudinem tamen opinionis. Et ideo quemlibet prudentem Theologorum, & dominæ nostræ valde affectum, debere non inclinare ad illud extremum, quoniam ad honorem Virginis nihil refert, neque eius immaculatæ conceptionis veritatem iuuat, præbetque occasionem aduersariis dicendi, non posse nos immaculatam conceptionem defendere, nisi declinando ad opiniones vel censura dignas, vel diminuentes Christi redemptionem, vel saltem apparentiam talem habentes. XIII.

Et licet à me non postules fundamentum, vel motiuum eius, quod in hac sentio, neque fere habeam vltra ea quæ iam in citato loco 3. partis dixi: tamen quia ratio temporis id exigit, & fortasse nouus discursus efficiat, vt res magis declaretur, vel etiam persuadeatur, proponam quę me mouent, afferendo propositiones aliquas, quæ mihi videntur inter se connexæ, & concatenatæ, incipiendo à certioribus, & ex eis deducendo puncti totius resolutionem.

Primo ergo certum puto, conuenire in eo nos omnes, Virginem scilicet immaculatam, fuisse proprie, et vere redemptam per Christum. Hoc fuit fundamentum S. Thomæ, in quo non ei contradicunt boni defensores immaculatę conceptionis, sed in consequẽntia, quam fecit quæ reuera bona est. Fundamentum tamen est solidum, nec potest negari, vt latius in dicto loco dixi: nec video, aut audio, qui illud neget. XIV.

Beata Virgo fuit proprie redempta per Christum

Ex quo infero eguisse Virginem sanguine, & morte Christi, ad sanctificationem suam, præseruationemque à peccato originali, quia redemptionis nostræ pretium fuit sanguis Christi, & in morte sua peculiariter operatus est, ac consummauit redemptionem ipsam, vt passim Paulus, ac tota fere Scriptura docet: ergo si Virgo fuit proprie redempta, fuit vero empta sanguine Christi, iuxta illud, *empti enim estis pretio magno.* Et eodem modo fuit præseruata ex morte Christi præuisa, vt canit Ecclesia in oratione quadam, festi conceptionis, quæ ante Pium V. vniuersaliter recitabatur, & hæc verba continebat, *vt sicut ex morte filij tui præuisa eam ab omni labe præseruasti: ita,* & cætera. Quæ oratio licet hodie, neque in Missa dicatur, nec legatur in toto Missali, in manibus tamen fidelium versatur, ac piè à quam plurimis recitatur. Et audio concessisse eundem Pium V. indulgentiam recitantibus illam cum quadam antiphona, atque ita mihi videtur hanc propositionem, *Beatissima Virgo fuit præseruata ex morte Christi præuisa*, negari non debere. XIV.

Prædicta redemptio per mortem & sanguinem Christi.

Ex quo etiam sequitur, si Christus non redemisset genus humanum per mortem suam, Beatam Virginem fuisse concipiendam in peccato originali, saltem secundum præsentem prouidentiam, seu legem à Deo statutam. Probatur, quia Christi redemptio, est vnica, & adæquata causa totius gratiæ cõmunicatæ hominibus post lapsum Adæ, atque etiam primæ gratiæ Virgini datæ: ergo ablata causa auferretur effectus. Dixi, *ex vi præsentis prouidentiæ*, quoniam poterat Deus statuere non redimere homines per Christum incarnatum in carne passibili, nec per eius passionem, sanguinem, & mortem, & tamẽ prouidere, vt per alia opera eiusdem Christi absque pro- xV.

Si Christus non moreretur pro hominibus, Virgo concepta fuisset iuxta hunc ordinem quem Deus posuit.

que propria satisfactione, quamuis cum proprio merito & rigorosa iustitia, præseruaret Virginem ab omni peccato, etiam originali, qui etiam foret modus aliquis redemptionis particularis Virginis: sed non foret redemptio quam nunc statuit, & de qua agimus.

XVI. *Sanctificatio Virginis inclusit remissionē culpæ quæ futura esset in ea si non præseruaretur.* Ex quo procedendo vlterius, colligimus primam Virginis sanctificationem, non fuisse simplicem, sed inclusisse remissionem culpæ, non quæ esset in persona, sed quæ futura infallibiliter fuisset, si gratia non infunderetur. Hoc autem ego sic explico: duobus enim modis infundi potest gratia personæ: vnus est ex sola negatione gratiæ: alter est ex priuatione gratiæ, quæ fit culpa. Et horum modorum quilibet potest dupliciter contingere: vno modo præcedente in subiecto, & tempore, negatione, vel priuatione gratiæ: vel solum ordine naturæ, seu quantum est ex conditione, vel origine personæ, quod facile declaratur in Angelis, & in Adamo innocente: quorum prima sanctificatio non inclusit remissionem culpæ, & vt magis philosophice loquar, non habuit pro termino *à quo* culpam, sed solam negationem gratiæ, Et iuxta opinionem tenentem non fuisse sanctificatos in primo instanti sui esse, negatio illa præcesit duratione in ipsis. Verum iuxta veriorem opinionem fuisse scilicet sanctificatos in primo instanti sui esse, præcesit tantum ordine naturæ, vel simpliciter non præcesit, sed futura fuisset ex vi naturæ, & conditionis personæ, si gratia in eo instanti non infunderetur.

1. Modus explicandi hoc.

XVII. *2. Modus explicandi.* Alter modus sanctificationis, qui habet pro termino *à quo* propriam priuationem gratiæ, quę est culpa, inuenitur communiter in filiis Adæ, quorum sanctificatio est translatio à culpa ad gratiam, vt colligitur ex Tridentino *sess.* 6. & ita Includit cum sanctificatione remissionem culpæ, vt idem Concilium docet. Hæc vero culpa ordinarie præcedit tempore sanctificationem, & nunc includit propriè, & (vt ita dicam) formaliter remissionem culpæ, veruntamen fieri etiam potest, quin culpa præcedat in subiecto per aliquod momentum, vel durationem, sed solum ordine naturæ, seu ex conditione, & statu personæ: & tunc magis proprie dicitur præseruatio culpæ, quam remissio, vel dici potest eminens remissio culpæ, quamuis formaliter non sit remissio, verum in effectu etiam ista sanctificatio habet quodammodo culpam pro termino, non quæ præcesserit, sed quę futura fuisset, nisi præueniens gratia impediuisset.

XVIII. *B. Virginis sanctificatio habuit pro termino à quo, priuationem gratiæ quæ in esset re ipsa nisi præseruaretur.* Dico ergo sanctificationem Virginis fuisse isto vltimo modo, quia id necessarium est, vt eius sanctificatio fuerit redemptiua, atque ex morte, & sanguine Christi. Atque ita sanctificatio Angelorum & Adami in sua prima creatione, non potest dici fuisse ex redemptione, quia nullo modo inclusit remissionem culpæ, nec neccessaria erat mors, aut sanguis ad sanctificandum, absque remissione culpæ. Ergo vt Virgo fuerit sanctificata ex sanguine Christi, & per modum veræ redemptionis, oportet, vt aliquo modo fuerit translata à culpa, ad gratiam, non quidem à culpa, quæ in ea præcesserit, sed quæ in ea fuisset, nisi per Christum ita fuisset præuenta scilicet eminentiori modo applicando illi fructum passionis suæ, non vt ordinario modo illi remitteretur culpa, sed eminentiori, atque per præseruationem, quod declaratur, & confirmatur per hanc conditionalem, quia si beata Virgo non fuisset sanctificata in conceptione, nec gratiam in primo instanti habuisset, eo ipso non solum esset non grata, vel non sancta, sed etiam esset in peccato, & Deo inuisa, & ingrata. Ergo eius sanctificatio fuit remissiua, seu potius impeditiua peccati, & ita fuit sanctificatio, redemptiua, seu quę fuerit effectus redemptionis, & sanguinis Christi.

XIX. *Probatur.* Quod autem, si pro illo instanti non fuisset virgo sanctificata, carentia gratiæ non fuisset in illa pura negatio gratiæ, sed esset etiam priuatio & culpa, probatur, quia nullus homo redemptione indigens potest carere culpa, si effectus redemptionis illi non applicetur. Et explicatur hoc magis, quia alias non fuisset Virgo præseruata à peccato originali per gratiam, quæ illi data est in instanti conceptiónis suę, quia etiamsi ei non daretur, non fuisset concepta in peccato, sed in puris naturalibus, vt aiunt. Video posse responderi, fuisse præseruatam à peccato remotè, & quasi in radice, eo quod fuerit exempta à generali lege per quam omnes in Adam peccant. Verum hoc reuera non satis facit quantum ad punctum redemptionis, nec quantum ad modum iustificationis redemptiuæ ab statu peccati.

XX. *Declaratur a simili.* Quod etiam magis declaratur à simili, quoniam si Deus in sua æterna prædestinatione statueret non permittere peccatum Adæ, sed dare ei gratiam efficacem ad non cadendum, & ex consequenti ne alii caderent in ipso, & hoc fieret per merita Christi præuisa, eo modo quo præuideri potuerit ante pręuisum originale peccatum nō possent tūc homines dici redempti à Christo & multo minus per eius mortem, quæ data illa hypothesi futura non fuisset. Nec de filiis Adæ, qui tunc concipiendi essent in gratia, poterat proprie, & vere dici, quod per gratiam, quæ tunc eis dabatur, præseruati erant à peccato originali: ergo neque modo dici posset de Virgine si tam remota ab ipso pacto cum Adamo inito fuisset exempta. Ac denique non videtur posse negari quod quemadmodum alii homines habuerunt in Adamo debitum habendi gratiam ab initio conceptionis suæ, ita & Virgo habuerit id debitum: nam hoc per se ad perfectionem spectabat, & fundabatur in iure quodam, ad habendā à principio iustitiam, & gratiam, si Adam in innocentia perseuerasset, à quo iure non est beata Virgo excludenda, cū per se bonum sit, & ad perfectionem spectet, & nullum sit fundamentum ad talem exclusionem faciendam: ergo si beata Virgo in instanti conceptionis gratia caruisset, illa carentia non tantū foret negatio sed priuatio gratiæ, quam habere debuisset proueniens non ex pura voluntate Dei, sed ex peccato Adæ, ac proinde esset culpa originalis, sicut est in aliis hominibus.

XXI. *Consectarium B. Virginem in instanti conceptionis fuisse obnoxiam de se originali culpæ, qua ex priuilegio caruit.* Ex quo vlterius concluditur fuisse Virginem in instanti suæ conceptionis obnoxiam de se originali culpæ, nisi præseruaretur per gratiam, & consequenter habuisse debitum eiusdem culpæ, quoniam esse obnoxiam, & habere debitum, duo non sunt, sed idem diuersis verbis significatum, vt liquet. Et probatur, quoniam de natura pręcisè, ac purè considerata, absque ordine ad Adam, & ad id quod ex illo hæreditariè contrahit, nullus haberet peccatum in sua origine, seu principio sui esse, etiamsi tunc Deus gratiam suam illi non communicaret, sed solum maneret in sua pura natura, cum negatione gratiæ: ergo si ex Virgine ex Adam concepta non ita contingeret, sed potius eo ipso, quo non haberet gratiam, habitura esset peccatum, necessario dicendum est, quod propter talem conceptionem, & hæreditatem ex Adamo, de se subiecta erat, & obligata ad contrahendum peccatum nisi

nisi gratia præueniretur, & hoc esse obnoxiam, & habere debitum. Atque ita videtur concludi non se compati esse Virginem vere, & proprié redemptam Christi morte, & non habere saltem debitum contrahendi culpam. Vnde nonnulli conuicti hoc discursu fatentur habuisse Virginem debitum contrahendi culpam originalem in Adamo, vel parentibus suis, quatenus filij Adami fuerunt, non vero habuisse tale debitum in propria persona. Mouentur ad hoc asserendum, quia aliter non posset sanctificari in primo instanti suæ conceptionis, quia in illo haberet id debitum, quod cum gratia non compatitur, alias haberet Virgo tale debitum semper, si gratia illud non excludit.

Vt aliqui superiorem discursum conentur eludere.

XXII. *Redarguuntur.*

Hoc tamen non intelligi potest, nec consistere, aut fundari: nam in primis si Virgo habuit debitum in Adamo, necesse est vt in Adamo peccauerit, quod etiam suppono tamquam verum, nec negari potest, quia alias non egeret vera redemptione, nec morte, & sanguine Christi, si quidem prima & fundamentalis ratio redemptionis Christi fuit peccatum Adæ tanquam capitis, in quo includitur peccatum originale, & consequenter ordinata est in remedium omnium peccatorum actualium, quæ ab originali descendunt, iuxta communem doctrinam Theologorum, ex qua sequitur quod si Virgo nō peccaret in Adam, non fuisset comprehensa in obiecto, seu materia redemptionis, neque in decreto quod Deus habuit, vt Christus moreretur ad redimendos homines, quia tale decretum supponit originale peccatum, saltem in præsentia absoluta Dei. Atque ita quando Ecclesia dicit fuisse Virginem præseruatam ab originali ex morte filii sui præuisa, apertè supponit virginem per se comprehensam in peccato Adæ, & consequenter in Adam peccasse propter quod credo non esse Virginem excipiendam ab illa Pauli regula, *omnes in Adam peccauerunt*, Romanor. 3. & adhuc in eo loco non addit limitationem illam, *in Adam*, sed absolute dicit *omnes peccauerunt & egent gloria Dei*. Sed ita locutus fuit vt omne peccatum complecteretur, & *ex cap.* 5. colligitur, quod tantum ad originale, intelligi debet cum dicta moderatione, vt constat ex illis verbis, *in quo omnes peccauerunt* atque etiam, quia infantes proprie non peccant, nisi contrahendo peccatum, quia in Adam peccauerunt, nec gratia præueniuntur.

Si Virgo B. non peccaret in Adam non posset vere dici redempta à Christo.

XXIII. *B. Virgo peccauit in Adamo & eguit redemptione filij.*

Dico ergo non posse Virginem excipi ab hac regula, *omnes in Adam peccauerunt*, quemadmodum nec posset excipi ab illa, *omnes egent gloria Dei*. Quam gloriam declarat ipse Paulus, nasci ex eo quod omnes sint *iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo IESV, quem posuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius.* Ex quo colligo pertinere ad gloriam Dei, & Christi, quod B. Virgo sit iustificata per redemptionem, quæ est in Christo IESV, & in sanguine ipsius, nec debere negari hanc gloriam Christo, quantumcumque Virgo fuerit iustificata per præseruationem ab omni culpa, & non minus quam Paulus, imo cum maiori gratitudine, quam ipse, sentiebat & dicebat de filio suo, *qui dilexit me, & tradidit semetipsum pro me.* Denique prætermissis aliis, quæ in confirmationem huius rei alibi adduxi, qui confitentur habuisse Beatam Virginem debitum contrahēdi peccatum originale saltem in causis, se in Adam, negare non potuerunt quod Beata Virgo peccauerit in Adam, quia id debitum ex altera ratione oriri non potuit.

XXIV. *Futilis quorundam distinctio de debito in Adamo, & de debito Virginis in seipsa.*

Hoc supposito dico quod in præsenti non datur locus de debito in propria persona, vel in parentibus, seu in Adam, quoniam hoc debitum non est res physica, quæ ponat aliquid reale in Virgine, sed est veluti obligatio quædam moralis, nata ex Adamo, & suos descendentes denominat debitores solum propter originem, quam trahunt ex illo, atque ita supponendo hoc debitum, Vt fuit in Adamo, comprehendisse Virginem eo ipso quod Virgo ab hac radice infecta per seminalem generationem descendit, necessario sequitur quod delictum quod fuit in Adam tanquam in causa denominante, fuerit etiam in Virgine tanquam in passo, seu subiecto denominato. Probatur hæc illatio, quia hoc debitum respectu virginis fuit in Adam, tanquam in causa agente, & obligante Virginem, sed in Virgine solum poterat esse tanquā in passo de se subiecto, & obnoxio infectioni à tali causa: ergo si Beata Virgo habuit hoc debitū in Adamo, non potuit habere illud in instanti conceptionis prius natura, quam sanctificari intelligatur, eo vtique modo, quo haberi potest, scilicet morali, & per extrinsecam denominationem. Et declarari potest per comparationem ad alios infantes, nam in illis etiam in instanti conceptionis cuiusque possunt: distingui duo signa naturæ, vnum in quo habent debitum contrahendi peccatum originale, aliud in quo iam sunt infecti peccato originali, nam illa duo vel distinguuntanquam in causa, & effectus, vel saltem tanquam via & terminus, illa obligatio contracta ex peccato Adæ, ratione cuius eo ipso quod sunt, subiecti influxui culpæ cum Adamo prouenientis, & hoc est satis, vt dicantur habere hoc debitum in se, & in illo semper includitur conditio, nisi Deus gratia sua præueniat, & impediat originalis culpæ influxum: ergo quoad hoc debitum, eadem est ratio de Beata Virgine, supposito quod in Adam peccauit.

XXV. *Non obstante debito contrahendi quomodo fuerit B. Virgo in 1. conceptionis instanti sanctificata.*

Atque hinc facile intelligitur, quomodo nulla sit repugnantia quod Virgo in primo suæ conceptionis instanti fuerit sanctificata, non obstāte hoc debito: quia gratia nō opponitur formaliter debito, quod persona de se, & ratione suæ originis habet ad carendum gratia, si priuilegium ei non infundatur, sed opponitur ipsiusmet gratiæ priuationi, quæ in Virgine non est data, nec debet intelligi præcedere realiter in ipsomet instanti cum prioritate naturæ, hoc enim repugnat, sed solum intelligi debet futurum fuisse in persona talem priuationem cum vera ratione culpæ, nisi gratia præueniret, & hoc sufficit ad debitum, quod etiam est prius priuatione in eodē ordine naturæ. Atque ita nulla est repugnantia quod persona in instanti suæ conceptionis spectata in se, & in eo quod acciperet à causis suis proximis, si non impedirentur, subiecta sit influxui culpę, & quod in eodem instanti Deus, vt causa superior præueniat influendo gratiam, impediatque influxum culpæ, & hoc modo potuit Deus facilimè sanctificare B. Virginem in primo instanti suæ conceptionis, non obstante dicto debito, quia quamuis Adamus obligauit omnes suos descendentes vt inciperent vitā cum culpa: Deus tamē non se obligauit ad negandam gratiam omnibus in eo instanti, nullo excepto, neque à se abstulit potentiam præueniendi quem voluisset, ac deceret, iuxta suam æternam sapientiam, tali sanctificatione, quæ culpam impediret.

XXVI. *Debitum contra-*

Neque etiam sequitur, quod inferebatur, si Virgo habuit hoc debitum in primo instanti, non

trahendi originale non perseuerat post gratiæ infusionem.

non obstante gratia, futurũ id debitum semper in ipsa: quia licet nonnulli ex modernis velint hanc illationem concedere, nec putent inconueniens asserere debitum peccati manere semper in Virgine: imo putent necessarium, cũ non appareat ratio aliqua differentiæ inter primum instans, & reliquum tempus: attamen non sentio hoc probabile, nec verisimile, nec video fundamentum alicuius momenti, in quo nitantur: & ideo dico, debitum hoc non debere intelligi nisi pro primo instanti conceptionis, & id in prioritate naturæ: seu ex meritis causarum, quia hæ solum habent virtutem influendi peccatum originale in primo instanti, & in primo signo naturæ illius, atque adeo si tunc impediantur à Deo præueniente animam cũ vera sancti ficatione, omnino extinguitur virtus illa causarum, vt non possint amplius inducere originale peccatum: ex quo sequitur vt in tali anima nullum iam maneat debitum originalis peccati, quia non amplius manet etiam ex se subiecta infectioni culpæ à talibus causis. Et ratio, vt iudico, euidens est, quia per talem sanctificationem omnino, & eminentissimo modo remittitur culpa originalis, quæ in illo instanti inducenda fuisset, culpa autem semel remissa redire iterum non potest, nec manet iam in virtute causarũ, & ideo persona cui remissa fuit talis culpa, non potest manere obligata, nec obnoxia illi, etiamsi secundum se consideretur, vt trahit originẽ ab Adam. Et in hoc apparet clare differentia inter primum instans pro primo signo naturæ, & reliquum tempus subsequens: quia in illo signo primi instantis, nondum intelligitur remissa culpa originalis, & ideo adhuc intelligitur persona de se obnoxia culpæ: tamen postquam in secundo signo primi instantis facta est remissio culpæ, iam in posterum non manet illa persona obnoxia tali culpæ. Vnde etiamsi postea, per Dei voluntatem gratia priuaretur, iam nõ traheret originale peccatum ab Adamo, quia illud quod trahere poterat, remissum fuit, & illa carentia gratiæ non haberet rationem culpæ, si solus Deus pro sua voluntate tolleret gratiam: Confirmatur hoc, quia omne debitum vel solutione, vel remissione extinguitur, ita vt amplius non idem maneat, nec redeat. Circa quod possem longius discurrere, sed nolo in his punctis esse prolixior, & quæ diximus sufficiunt iis qui in materia sunt versati.

XXVII. *Inter debitum, & ipsum peccatum originale est latum discrimen.*

Ex dictis intelligitur magna differentia quæ intercedit inter debitum, & peccatũ originale, propter quam etiamsi necessarium sit ad perfectam sanctitatem, & puritatem virginis, conceptam fuisse absque originali labe, non fuit conueniens vt de se non esset illi subiecta, quod idem est ac habere debitum. Ratio est, quoniam peccatum originale facit inimicum Deo, quod non facit debitum. Item originale est vere peccatum, defectusque moralis: debitum vero neque peccatum est, neque defectus moralis, quoniam ante peccatum originale non potest dari moralis defectus in puero, vt est manifestum, atque ita debitum hoc est veluti defectus naturalis, qualis est nasci ab ignobilibus, seu esse huius, vel illius originis, vel nasci à parentibus perduellionibus, quod nihil refert ad perfectam sanctitatem atque innocentiam. Ac si res bene perpendatur, eo ipso, quod Deus ordinauit, ac voluit Virginem nasci ex Adamo peccatore via ordinaria, voluit eam nasci ex radice infecta, & ex principio quod Deo fuerat perduellio: cum quo simul stat, vt nasceretur semper sancta, & innocens, licet ex priuilegio, hoc enim nihil derogat perfectæ sanctitati & innocentiæ Virginis in se ipsa consideratæ.

XXVIII. *Honorificentius B. Virgini fuit, debitum incurrisse, vt per sanguinem Christi redimeretur.*

Quod si dicatur fuisse maius priuilegium excipi à lege in ipso Adam, & consequenter excipi à debito culpæ, quam si à sola culpa dicatur excepta: respondetur in primis, esto hoc ita esset, talem tamen meliorationem, vel anticipationem priuilegii, nihil referre ad sanctitatem, & puritatem virginis. Secundo negatur esse maius, vel melius Virgini tale priuilegium, quia melius, & honorificentius fuit Virgini habere priuilegium præseruationis per sanguinem, & mortem Christi, quam habere illud modo illo anticipationis. Vltra quod considerandum etiam est, legem, quam Deus constituit cum Adamo respectu posterorum eius, de se fuisse ordinatam ad hoc vt omnes nascerentur in gratia à sua origine, vnde nomen habuit iustitia originalis, & nullo modo conueniebat, vt Virgo ab hac lege exciperetur, qua conciperetur in iustitia originali, Adamo non peccante. Ex quo etiam sequitur, quod vel non posset, vel non conueniret eximi ab ipsa lege, in quantum per consequens includebat, vt Adamo peccante, ipse sibi suisque posteris gratiam perderet, ex quo oritur debitum peccati originalis.

XXIX. *Prædestinatio B. Virginis iuxta omnes opiniones probabiles, quo modo cum debito peccati originalis conueniat?*

Atque hinc etiam facile intelligitur, quomodo hoc debitum peccati originalis, cum præseruatione ab ipso peccato, non repugnet modo altissimo, & perfectissimo prædestinationis, & electionis Virginis ad gratiam, & gloriam perpetuam cum purissima innocentia: imo rectè consentiat cum quouis modo prædestinationis, qui iuxta varias Theologorum sententias probabiles tribuitur Virgini. Est namque opinio valde communis quod nec Christus, nec, Virgo, in quantum mater eius, fuerunt prædestinati, nec prælecti ad gloriam ante præuisum originale peccatum. imo multi dicunt, nullum hominem ita fuisse prædestinatum: iuxta quam opinionem impossibile est defendere non habuisse Virginem debitum peccati originalis, quia nõ potuit esse exempta à lege posita Adamo, neque etiam poterat eximi à communi lege, ex meritis Christi præuisis: & tamen adhuc intelligitur facillimè, quod quamuis fuerit prædestinata post Adæ peccatum, potuit tamen esse prædestinata ad perpetuam innocentiam, & præseruationem ab omni culpa ex morte Christi iam præuisa: & cum illa opinio de prædestinatione sit probabilis, non debemus limitare veritatẽ præseruationis Virginis ab omni peccato cum perfecta innocentia & sanctitate, vt non possit teneri, ac defendi cum illa opinione.

XXX. *Ostẽditur cohærentia in opinione quæ docet electionem Virginis ante præuisum peccatum Adami.*

Verum supponendo vt probabilius fuisse electam ad perfectam innocentiam, & sanctitatem ante præuisum originale peccatum, dico non posse inde inferri, quod fuerit exempta à lege, seu pacto in Adamo, vel quod non habuerit debitum: hæc enim duo bene cohærent, scilicet quod ante præuisum originale peccatum, propter merita Christi præuisa (præscindendo vtique à morte, & passione) Deus prælegerit virginem ad gloriam, gratiam, perpetuamque innocentiam, & nihilominus constituerit eam in Adamo sub eadẽ lege, & pacto cũ cæteris hominib. & cum permissione peccandi in Adam, quia non obstante hoc pacto, & permissione, semper potuit impleri prius illud decretum absolutum, & immutabile, quo beata Virgo fuerat electa, quia etsi peccatura esset in Adam, nihilominus in se semper esse potuit sancta, & innocens, vt iam declaratum est: neque certitudo prioris decreti

exposita

exposita fuit periculo propter permiſsionē peccati Adæ, vel Virginis in Adamo, vt quidam ob iiciunt: quia ſciebat Deus ſe potuiſſe alio medio efficere, vt prius decretum infallibiliter impleretur, non obſtante ſuperueniente peccato: atque ita ſicut poſt præuiſum originale peccatum, ordinauit Deus Chriſtum ad mortem, paſsionem (quod antea non fecerat ſecundū noſtrum intelligendi, & loquendi modum,) ita etiam propter mortem Chriſti præuiſam, voluit exequi prius decretum electionis Virginis, præſeruando illam ab originali culpa in ſe contrahenda. Vnde in his ſignis prædeſtinationis, & electionis contingit errare, quia non fit diſtinctio inter decretum quod eſt per modum intentionis finis ab ordinatione mediorum, vt in præſenti contingit. Nam prælectio Virginis ante originale peccatum præuiſum: ad perpetuam ſanctitatem & innocentiam, intelligenda eſt per modum cuiuſdam propoſiti, & intentionis finis, ſeu effectus, qui potuit intendi ante præuiſum peccatum, quamuis media per quæ executioni mandandus erat, non fuerint præordinata ante præuiſum peccatum, ſed poſtea: ſicut eſt valde probabile omnes prædeſtinatos fuiſſe prælectos ad gloriam ante præuiſum originale peccatum: media autem particularia, per quæ ſaluantur, non niſi poſt originale peccatum fuiſſe præordinata, ſeu prædefinita. Et ex hac ſola notatione refelluntur facile obiectiones, quibus aliqui moderni, repugnantiam inter illa decreta oſtendere nituntur, confundunt enim finem cum mediis, & ordinem intentionis cum executionis ordine: & ideo falſa principia ſumunt, & nihil concludunt, vt alibi latius dictum eſt.

XXXI. *Probatur, Virginē incurriſſe debitum peccandi, ab effectibus paſsibilitatis & mortis.*

Poteſt vere confirmari quod dicimus communi argumento quod ſumi ſolet ab vno effectu peccati originalis, qui eſt paſsibilitas, & mors corporis, à quo effectu non fuit Virgo præſeruata, & id fuit ſatis vt illum incurreret, quia mors, & paſsibilitas corporis in Virgine, non fuit ſolum effectus, & proprietas naturæ, ſed reuera fuit effectus peccati Adami, iuxta regulam Pauli Roman. 5. *Per vnum hominem peccatum introiuit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit.* à qua regula non poſſumus cum fundamento eximere mortem virginis, quia hoc neque ad ſanctitatem, vel innocentiam Virginis ſpectat, neque habet fundamentum in Patribus, vel Eccleſia: item quia ſi Adam non peccaret, beata Virgo nata ex illo, immunis à morte naſceretur: ergo ſi nunc non habuit hanc immunitatem, fuit ob Adæ peccatum, quia ſi negatio fuiſſet cauſa negationis, affirmatio profecto eſt cauſa affirmationis. Nec dici poteſt quod quamuis Virgo non amiſit immortalitatem quam haberet in ſtatu innocentiæ propter peccatum Adæ, illam abſtulit Deus propter meliorem ordinem ſuæ prouidentiæ, vt in hoc ſtatu naſceretur in corpore, & exterioribus conformis cæteris hominibus, præſertim filio ſuo, & vt ex illa acciperet ipſe carnem paſsibilem. Hoc, inquam, non eſt veriſimile, quia Deus neminem priuat donis, quæ dedit, vel iure ad illa, ſine culpa ſua, vel quę ad ipſum aliquo modo pertineat. Vnde cum Deus dederit immortalitatis donum naturæ humanæ cum iuſtitia originali, nullum purum hominem priuauit eo dono, niſi propter peccatum Adæ.

XXXII. *Confirmatur ex Auguſtino.*

Atque ita, inquit, Auguſtinus, contra duas epiſtolas Pelagianorum *lib. 4. cap. 4. circa medium,* quod *trahere mortem ſine meritis mortis de vno ſolo mediatore Dei & hominum homine Chriſto* IESV, *Catholica fides nouit, qui pro nobis mortem, hoc eſt, peccati pœnam, ſine peccato ſubire dignatus eſt.* Ex qua Auguſtini ſententia colligitur mortem in omnibus hominibus, aut eſſe pœnam culpæ, quam vel in ſe contraxerunt, vel in Adam commiſerunt, vel eſt remedium culpæ vniuerſalis. Et ſicut hoc ſecundum eſt ſingulare Chriſto, ita prius eſt generale reliquis hominibus abſque exceptione, vt ipſe ibidē expreſsè addit. Ad quod plane neceſſe eſt aſſerere, beatam Virginem in Adamo peccaſſe, & quod de ſe obnoxia fuerit originali culpæ. non eſt tamen neceſſarium, vt beata Virgo in ſe habuerit originale peccatum, quia ſolet Deus remittere eam culpam nō remiſſa pœna mortis. & hoc ipſum potuit efficere cum Virgine, etiamſi eā à culpa præſeruauerit, quia, vt dictum eſt, præſeruatio illa fuit quoddam genus remiſsionis culpæ, altius & excellentius: & non obſtante tali remiſsione, potuit manere mors tanquam pœna demeriti Adam, non tantum vt erat ſolum demeritum ipſius, ſed omnium deſcendentium qui in eo peccauerunt, quod maxime illic intendit Auguſtinus contra Pelagianos. Atque eodem modo incurreret Virgo fomitem peccati, & alias pœnas ex vi ſuæ conceptionis, niſi ab eis, ſicuti à culpa præſeruaretur: ſed in eis erat peculiaris indecentia, & affinitas cum peccato, quæ nimium derogabant perfectioni ſanctitatis, & ideo ab eis etiam fuit præſeruata: at vero in morte, & paſsibilitate corporis, non erat talis aliqua indecentia, imo erant multa conuenientia, & ideo noluit Deus eam ab hac pœna præſeruare: & ita licet non ſit ſufficiens indicium culpæ præcedentis, eſt tamen ſufficiens debiti culpæ.

XXXIII. *Friuolū aduerſariorum argumentum ex Tridentino, refellitur.*

Quod attinet ad Tridentinum dico fruſtra ab aliquibus induci vt det licentiam non ſolum ad eximendam Virginem à peccato originali, ſed etiam à debito eius, quia hoc nec eſt iuxta mentē, nec iuxta verba eius, quia expreſsè ait, *non eſſe intentionis ſuæ comprehendere immaculatam Virginem in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur.* Conſtat autem non eſſe idem agere de peccato originali, & agere de debito eius, de quo nihil omnino tractat Concilium, niſi quod *in can. 2.* attingit, quod Adam peccādo ſibi, ſuæque poſteritati nocuit, transfundendo in deſcendētes non ſolū pœnas, ſed etiā culpam, & ad hoc ſolum allegat locū Pauli *Roman.* 5. in vltimis verbis colligendo eas ex transfuſione peccati. Quod amplius declarat remittēdo ad Extrauagāt. *Graue nimis.* Sixti IV. quę etiam ſolū agit de immunitate peccati originalis, & non debiti. Et ita certum eſt, quod ſiquis hodie affirmaret, vel prædicaret, affirmantes, vel prædicantes Virginem non habuiſſe debitum, vel non fuiſſe obnoxiam culpæ originali ex vi originis, mortaliter peccare, vel etiam eſſe hæreticos, vel erroneam doctrinam ſeminare, certum inquam, eſt quod ſi quis hodie hoc affirmaret, non peccaret contra illam Extrauagantem, nec eius pœnas incurreret, quicquid ſit de imprudentia, vel culpa, quam alioquin in eo committeret. ergo ſicut Xiſtus IV. nō fuit locutus de debito peccati, ſed de culpa ipſa, & præſeruatione eius, ita quoque ea fuit Concilii Tridentini mens. mens enim allegantis ex mente eius quod allegat recte colligitur.

XXXIIII. *Quam cēſuram mereantur qui negant B. Virginem fuiſſe*

Si vero quærat aliquis, an contraria opinio cenſuram aliquam mereatur, dico in ea diſtingui oportere tria genera, vel tres gradus propoſitionum. Aliquæ ſunt quæ attingunt Chriſti redemptionem: vt, *Beata Virgo non fuit præſeruata à peccato originali ex morte Chriſti præuiſa.* vel, *non fuit*

propriè redempta per mortem Christi, vel, Christi sanguis, aut mors non fuit necessaria Virgini ad æternam salutem. Et hæ omnes, vel quæ necessariam connexionem cum illis habuerint, putarem ego continère malam doctrinā, & aliqua censura dignā, quam nunc non determino, quia necessarium non est. Alterum genus propositionū est de solo puncto debiti absolutè sumpti in se, & in sua radice, vt, *Beata Virgo non peccauit in Adam,* vel *non habuit debitum peccati originalis nec in se, nec in alio.* & has non puto dignas censura aliqua, quia possunt defendi absque connexione vlla cum prioribus.

Propriè redemptam, aut præseruatam ab originali, ex morte Christi præuisa?

Quid de his qui negant peccasse in Adamo aut contraxisse omnino debitum?

Verùtamen ad hoc defendendum, necessariū etiam est defendere Christum fuisse prædestinatum ante peccatum originale absolutè præcisū, non solum quoad assumptionē humanitatis, sed etiam quoad carnē passibilem & mortem, quia Christus redemptor non fuit, nisi mediatè ipsius morte, & passione, iuxta verbum eius Matth 20. *Filius hominis venit dare animam suam, in redemptionem pro multis*: propter quod communiter in Scriptura dicitur fuisse sanguinem Christi precium redēptionis nostræ: atque adeò vt Virgo dicatur propriè & verè redempta per Christum, necesse est saluare fuisse præseruatā ex morte Christi præuisa, vt suprà *numero* 14. visum est. Et ex consequēti ad asserendum, fuisse præseruatam ante præuisum peccatum originale, oportet asserere etiam mortem Chrsti fuisse prædestinatam, & præcognitam ante peccatum originale, quia sic dici poterit, B. Virginem fuisse præseruatam per Christum, vt redemptorem, vt pote per mortem & passionem eius. Ad quod necesse est addere ad redemptionem sat esse, exemptam fuisse anticipatè in lege, & pacto cum Adamo inito, quia nisi ita fuisset, exempta peccaret in Adamo, & consequenter ex vi suæ originis contraheret originale peccatum. Et quoniam in his duobus, scilicet quòd mors Christi fuerit præordinata ante originale peccatum præcisum. &, quod id genus præseruationis sat est ad propriam redemptionem, non continet errorem, nec aliquid contrarium modo loquendi Scripturæ, vel Patrum, nec etiam apparet in excipienda Virgine à quauis lege vniuersali quæ attingat peccatum, vel peccare etiam in alio: propterea credo hoc secundum genus propositionum, non mereri censuram aliquam, nec potest dici improbabile, cùm non desint authores pii ac docti qui id probant.

XXXV. Veruntamen ego illis non acquiesco, nec in eam sententiam induci possum. In primis enim mihi nimis durum videtur, quòd Christus vt passibilis, eiusque passio, & mors fuerint prædestinata ante præuisum absolutè originale peccatū, propter ea quæ alibi scripsi. Secūdò non videtur etiam mihi sufficere ad propriam redemptionem, quia vbi non interuenit aliquo modo remissio peccati, & satis factio pro persona redempta, non videtur dari propria redemptio, vt suprà declaraui ponendo casum in quo Deus ex præuisis meritis Christi præseruaret totum genus humanum in Adamo, atque etiā ipsum Adamum, non permittendo ipsum peccare, quæ tamen non esset propria redemptio, quamuis esset genus aliud excellentissimæ gratiæ, & beneficii. Id quod verum etiam est, quamuis supponatur Deum scire optimè quòd si permitteret, Adamum peccare, ipsum fuisse infallibiliter peccaturum.

XXXVI. Tertius modus sentiendi, & loquendi in hac materia est eorū, qui dicunt in persona propria Virginis non fuisse debitum peccati originalis, quamuis in Adamo illud habuerit, quia in eo peccauit. Et hoc genus propositionum clarius multo est, non mereri censuram Theologicam, vt sic dicam, verum ex vi rationis, videtur mihi includere contradictionem, quia, vt suprà *num.* 21. dictum est, debitum in propria persona, non est nisi moralis quædam denominatio à debito contracto in alio, nam eo ipso quòd persona procedit à tali radice infecta, & ex illo semine, nascitur sub illo debito, & ab illo denominatur: atque ita hæc duo, scilicet, personam habuisse debitum peccati in parentibus, & esse in se obnoxiam tali debito cum primum incipit esse per viam seminalem à talibus parentibus, sunt veluti duo correlatiua, quæ impossibile est non dari in vtroque extremo, eo ipso quod sunt, vel se habeant vt duo extrema, quorum vnum denominat alterum intrinsecè, & absque separatione abinuicem, quomodo fieri non potest, vt vnus videat, & nihil sit quod videtur: quod vt etiam suprà tetigi, locum habet in hominibus in peccato originali conceptis: nam prius natura quam intelliguntur esse sub peccato intelliguntur esse sub debito, & habere illud in se, eo modo quo morale debitum personæ inesse potest. Et propterea non obstante eo debito, poterat Deus præseruare à peccato originali Ioannem Baptistam, vel alterum si vellet: verùm hoc priuilegium matri suæ reseruauit. At verò quoad debitū in priori naturæ, necessariò mā sit virgo eiusdem conditionis cum aliis, si semel admittitur illam peccasse in Adamo, & in illo habuisse debitum peccati originalis, quia necessariò attingit personam dicto modo, eo ipso quod existere incipit, neque potest præueniri in aliquo priori naturæ, quia talis persona non prius natura est, quam sit ex tali radice, & per talem originem. Et quidem puto has consequentias adeò necessarias, vt in materia censuræ Theologicæ sit hoc tertium genus propositionum in eodem gradu cum secundo: & in ratione discursus, existimo hoc posterius minus probabile.

Quid de his qui negant proximum debitū in B. Virgine: admittunt verò remotū in Adamo?

XXXVII. Restabat vnum verbum pro authoribus qui allegantur pro carentia debiti, pro qua opinione allegaui in primis Catherinum, Galatinum, & Viguerium. Et postea P. Vazquez excepit duos posteriores, nescio quo fundamento. Verum nunc non refert id expendamus, quia licet omnes tres ita sentiant, non satis erit ad probabilitatem sententiæ, nisi adstipulentur etiam alii. Veruntamen postea citantur plerique authores, quorum plures prodierunt postquam in 2. tomo 3. partis quæstionem agitaui: qui verò antea prodierant, ad meas manus tunc non venerant. Et Vnus ex iis est P. Salmeron *super epistolam ad Romanos cap* 5. *disput.* 45. *in fine* quia dicit pactum Dei cum Adamo ad beatam Virginem se non extendisse, sed præuisam vt matrem, singulari priuilegio fuisse exceptam. Verum ipse idem author *in disput.* 50. parum à principio, cum dixisset quod solus Christus fuit longè, non solum ab actu peccandi, sed etiam ab omni potentia, addit, *quare longe excedit Virginem in qua fuit potentia, & debitum contrahendi peccatum.* Et aliquanto inferius *in* § *obiicies*, significat solum Christum exemptum fuisse ab illa sententia Pauli Ephes. 2. *Eramus natura filii iræ.* Et ad hunc modum loquitur in discursu illarum disputationum. quod dico, vt aduertatur non sat esse authorem obiter dicere Virginem fuisse exemptam à peccato, quia optimè intelligi potest de peccato quoad executionem eius, non verò quoad contractum, seu obligationem: Et iudico hoc sensisse Patrē Salmeronē in citatis verbis. Et fortasse multi

P. Salmeron debitū in B. Virgine agnoscit.

multi ex iis, qui pro hac opinione allegantur, ita etiam loquuntur. quanquam nunc tempus non habeo ad videndum omnes, & nonnulli minus noti non sunt apud nos: quanquam sat scio eorum plerosque non satis expendere punctum, sed obiter, & summariè loqui, atque ita verisimile est nō loqui in proprio rigore puncti, quod tractatur.

XXXIIX. *Quid de Patre Canisio, Iustiniano, & Valētiā?* Pro qua re proponam exemplum aliud, quod ex P. Canisio affertur *lib. 5. de beata Maria cap. 27.* vbi in §. *ad Thomam*, refert hæc verba ex Alberto Magno, *Hanc Virginem solam à communi illa regula excipi: Omnes peccauerunt in Adam*, quæ ipse sequitur, & approbat absque alia declaratione. Veruntamen absque dubio Alberti mens non fuit loqui de exeptione in ipso pacto facta, vt sic dicam, sed à lege contrahendi peccatum originale, quæ in ipso pacto inclusa est, vel, quod idem est, de exceptione ab executione, & effectu pacti Maiori cum rigore & distinctione loquitur Pater Iustinianus, qui etiam allegatur 1. *Timoth.* 2. Circa illa verba. *qui dedit redemptionem*, &c. & apud me author est grauis: verum solum dicit, *valde probabile existimo.* in quo ego non contradico, quanquam illud *valde* excusari posset. Allegatur etiam P. Valentia 2. *tomo disp.* 6. *quæst.* 11. *puncto* 2. §. *Quare ad primum.* Vbi ad argumentum quod contendebat, non potuisse Virginem præseruari à peccato originali, supposito pacto cum Adamo, respondet potuisse præseruari ab ipso pacto, & addit, *quod de beata Virgine pie credi potest.* Verum subdit responsionem aliam, quod licet non fuerit excepta à pacto, potuit tamen esse, & fuisse à peccato. Et in altero §. addit quòd licèt prior solutio bona sit, secunda tamen est melior. Et in hac materia mihi videtur eligendum quod melius, & quòd seruetur inter defensores immaculatæ conceptionis Virginis vnio, vt faciliùs deueniatur ad eius certitudinem intelligendam. Patres verò, qui pro eadem parte citantur, omitto, quia reuera id non explicant.

XXXIX. *Refellitur quod in contrarium ex libro D. Sicilii allegatur.* Vltimò addo circa id quod inuenitur scriptum de hoc priuilegio præseruationis Virginis, in vno ex libris antiquis qui inuenti sunt in monte sancto Granatæ, qui tribuitur Diuo Sicilio, & habet pro titulo, *de domo gloriæ, & domo tormenti*, in quo libro dicitur egisse Apostolos de hoc mysterio, confirmando veritatem immunitatis virginis à culpa originali. Et audio allegari in fauorem sententiæ asserentis Virginem non solum non habuisse culpam, sed neque etiam eius debitum. Verum iuxta notitiam, quam de hac re habeo, nullo modo D. Sicilius, aut Apostoli ab eo relati, fauent dictæ opinioni, nam formalia verba libri illius scripta ad me sunt à viro graui, & docto, & qui iure poterat ea scire: sunt hæc. *Illa Virgo, illa Maria, illa sancta, illa electa, à primo originarioque peccato præseruata fuit, & ab omni culpa libera, atque hæc veritas Apostolorum Concilii est.* nescio alia verba esse in eo libro, quæ ad hanc rem pertineant, nisi comminationem pœnę, quæ ad nostrum casum non facit. Et ex citatis verbis constat, agi solum de præseruatione ab originali peccato, & immunitate ab omni culpa: nullum ergo est fundamentum ad extendendum ea ad carentiam debiti: imo eo ipso quod dicitur fuisse præseruatam ab originario peccato, significatur Virginem ex se fuisse obnoxiam illi culpæ, quamuis singulari priuilegio fuerit ab ea immunis.

SECTIO V.

Quos effectus, vel pœnas contrahamus in hac vita ratione peccati originalis.

I. *Error hæreticorum in hac quæst.* Circa hanc quæstionem Lutherani, & Pelagiani conueniunt in vno principio contra fidem, scilicet primum hominem fuisse creatum solum cum perfectionibus humanæ naturæ debitis, ex quo inferunt contrarias conclusiones. Pelagiani quidem nullas pœnas nos contrahere propter peccatum Adę, illum enim fuisse passibilem & mortalem, habuisseque concupiscentiam sicut nos: ita refert Augustinus *epistola* 106. Fundamentum est, quod hęc sint naturalia homini. Lutherani vero colligunt etiam naturam ipsam in naturalibus perfectionibus fuisse corruptam, ideoque amisisse arbitrium, & lumen rationis ad bene operandum, ac etiam ad superandam concupiscentiam.

II. *Vnum principium de fide contra dictum errorem.* Sed fides supponit contrarium fundamentum, scilicet primum hominem fuisse creatum in quadam naturæ integritate, & rectissima potentiarum constitutione, quæ perfectio naturalis non erat, sed ex singulari Dei dono perfecta, quæ veritas probatur latius *in tract. de opere sex dierum lib.* 3. nunc supponenda ex illo Ecclesiastes 7. *Deus fecit hominem rectum, &c.* & Ecclesiastici 17. *Secundum se vestiuit illum virtute*, &c. cui consonum est illud Psalmi. 8. *Gloria, & honore coronasti eum.* & 48. *Homo cum in honore esset, &c.* quæ testimonia in hoc sensu intelliguntur à Patribus citandis infrà. *Improbabile quorundam placitum hac in re.* Vnde prorsus est improbabilis sententia eorum, qui putant hoc veluti naturæ complementum, quod habuit homo in statu innocentiæ, ita fuisse naturale, vt esset omnino naturæ debitum, vel ex ipsis naturæ principiis flueret, atque adeo futurum in homine in puris naturalibus, ex quo infertur hominem post peccatum mansisse monstrosum contra doctrinam Patrum, Dionys. 4. *diuinorum nominum*, & Damasc. *lib.* 2. *cap.* 3. vbi de dæmonibus loquitur: sed est eadem ratio, ac de hominibus. Cyrilli 1. *in Ioan. ca.* 9. & 13. *libro de adoratione, & spiritu*, & Chrysost. *homilia* 15. *in. Genes.* Cyprian. *epistola ad Pomp.* & Ambros. *libro de Helia, & ieiunio, cap.* 4. & *de Iacob. & vita beata capite* 5. Augustin 13. *de ciuitate capite* 13. & 11. *Geneseos ad literam cap.* 32. & 4. contra Iulianum *capite vltimo.* *Confutatur ratione. Alterū principium.* Ratio quoque est euidens, quia naturæ tantum debentur potentiæ naturales, & concursus ad operandum, quod infra melius patebit. Secundò sumendum est tanquam certum principium hominem totum hoc donum recepisse, non solum vt prodesset propriæ personæ, sed vt communicaretur toti naturæ, si ipse non peccasset, vt ex dictis patet. Ex quibus sequitur tertiò per peccatum originale amisisse nos originalem iustitiam, atque adeò effectus omnes, qui ab illa oriebatur: quare omnes contrarii effectus veluti priuatiui, sunt originalis peccati effectus, nam ablato principio auferuntur reliqua quæ sequuntur ex illo: & sicut *affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis*: rectè igitur Augustinus sermone 11. de verbis Apostoli; *Creatus est*, inquit, *homo in natura sine culpa, creatus est rectus, non se ipse fecit rectum; quid autem fecerit notum est, cadens à manu figuli fractus est.* Hac ergo veritate supposita sit, *Vide prolegom. 4. de gratia cap. 5. num. 4.*

III. *1. Propositio.* Prima propositio. Effectus primarius originalis peccati est priuatio gratiæ, & omnium virtutum infusarum, eoque modo priuatio talis, non habet

habet rationem culpæ, sed pœnæ. Est certa & de fide, ostendimus enim peccatũ originale in hoc æquiualere mortali: hinc Hieron. *lib. 3. contra Iul. cap. 20.* ait id perdidisse nos in Adamo, quod recepimus in Christo: recepimus autem gratiam, & virtutes infusas, quare, &c.

IV. *2. Propositio.* Secunda propositio. Secundarius effectus originalis peccati est vulnus, seu infirmitas naturæ, quæ in naturalibus potentiis hominis ex peccato relicta est. Hæc conclusio certa est, vt præcedens: tenet D. Thomas 1. 2. *quæst. 3. 3. artic. 3. & quæst. 85. artic. 4.* D. Augustinus *de natura, & gratia cap. 19. & 20.* Colligitur *Sapientiæ 8. versu 20. ad Roman. 8. versu 21. 2. Petri 1. versu 4.* ponit verò Augustinus quatuor effectus, ignorantiam in intellectus, malitiam voluntatis, seu debilitatem: concupiscentiæ corruptionem, irascibilis infirmitatem, quæ breuiter sunt exponenda. Lutherani ignorantiam intellectus, & malitiam voluntatis, ita interpretantur, vt dicant intellectum post peccatum mansisse prorsus cæcum ad intelligendum verum, præcipue practicum, & morale: voluntatem verò prorsus amisisse libertatem ad operandum bonum, quæ hæresis coincidit cum illa supra impugnata, per peccatum fuisse hominem substantialiter mutatum. Quid tamen possit intellectus noster in cognitione veri, dicitur à nobis, in materia *de Gratia lib. 1. capite 1.* de libero verò arbitrio ad operandum bonum partim suprà diximus, partim *in citato lib. de Gratia.* *De defectu ignorantiæ.* Dicendum est ergo ignorantiam esse vulnus peccati originalis propter intellectum præcipue. Primò, quia multa nunc homo, quæ in illo statu nõ ignoraret, ignorat, caret fide, prudentia, &c. Secundò, quia in multis nunc decipitur, perseuerando verò in illo statu, in nullo permitteretur decipi, quæ tamen deceptio nunc partim ex imperfectione naturalis ingenii, partim ex impedimento passionum prouenit. Voluntas verò sine dubio mansit libera, & cum viribus ad operandum aliquod honestum, quia tamen procliuior mansit ad obiecta sensibilia, quã in illo statu esset, ideo ipsa etiam suum defectum contraxit, qui malitia dicitur, non propriè, & in se, sed quia est occasio peccandi, de quibus vide Augustinum *1. retractationum cap. 9. & 15. & 12. de ciuitate cap. 22. de correptione, & gratia capite 1. 2. & 3. de natura, & gratia capite 3.* & Ambros. *libro. 7. in Lucam.*

V. *De defectu concupiscentia.* Circa concupiscentiam, sub qua comprehendo infirmitatem irascibilis, aduertendum ex Augustino *1. de Nupt. capite 21. & 25. & 1. de peccatorum meritis capite 29.* concupiscentiam non significare hic appetitum sensitiuum secundum se: nam ille per se bonus est, & in natura integra reperiebatur, vt ipse disputat *4. Contra Iulianum cap. 14. & li 6. capite 7.* sed ipsum appetitum vt rebellem, & contrarium rationi, qui aliàs dicitur sensualitas, vel fomes peccati, licet interdum sub hoc nomine ipsa etiam voluntatis infirmitas, & totum distemperamentum peccatorũ hominis, significari soleat, vt D. Thomas notauit ex Augustino *14. de Ciuitate capite 13.* Secundò aduerte pœnam hanc per se, & propriè in priuatione consistere illius obedientiæ, quam iustitia originalis efficiebat, quare potentiæ hominis, veluti in statu primo consideratæ, non manserunt procliuiores ad sua obiecta, quam ex sua natura essent in homine in puris naturalibus. Quod docet Anselm. *lib. de conceptu virginali capite 7.* Augustinus *libro 2. de gratia Christi cap. 4. & sermone 4. in Psal. 103.* Ratio est, quia sicut natura hominis est prorsus eadem, ita & naturales potentiæ, & inclinationes earum. Confirmatur, nulla enim ratione intelligi potest, quomodo hæc propensio fuerit aucta, quia omne augmentum fit addendo aliquid: his autem potentiis nihil additum est: ipsæ enim in se intrinsecè, nec mutari, nec augeri possunt, quia neque intenduntur, neque remittuntur, neque illis additus est aliquis habitus, vel qualitas, vt cõcludunt rationes supra factæ contra dicentes peccatum originale esse qualitatem.

VI. *Obiectio ex quodam loco D. Thomæ.* Obiicies. Nam D. Thomas 1. 2. *quæstione 83. articulo 1.* ait peccato hominis, diminutum fuisse naturæ bonum: & Augustinus sæpe vocat concupiscentiam vitium naturæ: dicit autem ipse *in Enchiridio capite. 11.* vitia animorum esse priuationes naturaliũ bonorum. Præterea D. Thomas in hac materia aperte docet hunc defectum non esse puram priuationem, sed positiuum quendam corruptum habitum, quod etiam indicat D. Augustinus *libro 1. de peccatorum meritis cap. 16. & 4. lib. contra Iulianum cap. Vltimo.* *Item ex loco altero.* Respondetur, D. Thomam priori loco loqui de peccato in genere, & ita in diuersis peccatis diuersomodo verum est id quod affirmat: nam per peccatum actuale diminuitur naturæ bonum ratione habitus naturalis superadditi: per originale verò, diminuitur non in se intrinsece, nec per additionem, sed per subtractionem potius illius doni, quod continebat naturam: quod donum licet supra debitum naturæ esset, quia tamen ad ipsa opera naturæ perficienda iuuabat, & quasi supplebat defectus naturales, ideo illius priuatio dicitur naturalis boni diminutio: & idẽ potest esse sensus Augustini in priori loco. *Ad priorem locum.* Ad secundum locum D. Thomæ dicendum est ratione priuationis originalis iustitiæ factum esse reuera, vt in homine manerent duæ propensiones positiuæ, quodammodo contrariæ, scilicet ad sensibilia, & ad honesta: inter quas est etiam quædam disproportio: & hanc vocarunt D. Thomas & Augustinus habitum corruptum, qui tamen nihil addit ipsis potentiis naturalibus, & ideo ex pura priuatione resultare potest. *Ad posteriorem.*

VII. *Vnum consectarium ex dictis.* Ex quo intelligitur primo rectè Theologos fere omnes dixisse concupiscentiam hanc per se esse naturalem homini: nunc tamen esse pœnam, quia ille defectus, quasi sublatus erat diuino dono, & ideo iterum illum contrahere pœna est: & hoc modo dixit Augustinus. *3. de libero arbitrio. 18.* non esse hanc naturam hominis constituti, sed pænam damnati: cum tamen *eodem libro cap. 22. & 24.* dicat hominem in natura sua potuisse creari eo modo, quo nunc est quoad inclinationem concupiscentiæ, idem ait *1. retractationum cap. 9.* & hinc Theologi etiam dicunt non differre hominem nunc, ab homine in puris naturalibus, nisi tanquam hominem nudum à nudato. *Alterum consectarium.* Colligitur secundo quo sensu accipiendum sit per peccatum hominem fuisse spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus: quod sumptum est ex Beda, *Lucæ 10.* licet ipse solum dicat fuisse hominem spoliatum innocentia, & vulneratum plagis peccatorum: habetur tamen illa sententia ex sensu Sanctorum in eo loco Ambros. Chrysost. & August. *libro 2. de concordia Euangel. quæst. 19.* & Bernard. *sermone 1. de Annuntiatione.* Sensus vero illius sententiæ iam patet ex dictis. *Instantia remouetur.* Dicet aliquis, si propterea tantum dicitur natura vulnerata, quia sublato iustitiæ dono, quod naturales defectus impediebat, iterum illos contraxit: ergo non magis vna potentia vulnerata est, quam alia, cum tamen D. Thomas, & Augustinus dicant, concupiscibilem, & potentiam generatricem ac sensum tactus fuisse maximè vulnerata.

Respondeo has potentias ex natura sua esse procliuiores in obiecta sua, vel certe magis excitare, & commouere hominem, & ideo dici magis læsas, quia iustitia originalis in his potentiis maiores impetus reprimebat. Vide Augustinum 14. *de Ciuitate.* Colligitur tertio & vltimo, quare dixerit Diuus Thomas concupiscentiam esse veluti materiale peccati originalis: sic enim loquitur, vt explicet Augustin. qui interdum vocat concupiscentiam originale peccatum, vel certè reatum originalis peccati, 1. *de nuptiis capite* 23. & 26. Augustinus tamen solum vult hunc reatum, vel debitum contrahendi inordinatam concupiscentiam esse ex originali peccato, idcoque per hunc tanquam per effectum explicat peccatum illud, vt colligitur ex *eodem* 1. *contra duas epistolas Pelagianorum cap.* 13. & *lib.* 5. *contra Iulianum cap.* 12. & 13. & *libro* 6. *capite* 8. Vbi concupiscentiam vocat filiam originalis peccati. Idem, 1. *de nuptiis capite* 24. & 1. *retractationum capite.* 15. Diuus autem Thomas vocauit *materiale*, quia in iustitia originali præcipuum, & quasi formale, erat subiectio ad Deum: rectitudo vero potentiarum inferiorum, quasi materiale, vnde contrarias eis priuationes vocat D. Thomas formale, & materiale in hoc peccato, & præcipue quando sunt coniunctæ ante Baptismum. Et præterea ratio esse potest, quia concupiscentia est veluti materia præcipua, in qua versatur voluntas auersa à Deo per originale peccatum: proprie tamen loquendo concupiscentia hæc nullo modo constituit peccatum originale, neque est pars eius, sed effectus, vt ex dictis patet. Vide Sotum 1. *de natura, & gratia cap.* 8. & 9.

Tertium consectarium.

VIII. *Tertia propositio.*

Tertia propositio. Alia etiam pœna originalis peccati in hac vita est mors, atque adeò cæteræ infirmitates, quę consequuntur corpus corruptibile. Est certa ex illo Geneseos 2. *morte morieris.* quod intelligitur de morte corporis: patet etiã ex capite. 3. *Puluis es & in puluerem reuerteris. Ita* Hironymus *in quæstionibus Hebraicis*, & Augustinus 13 *de Ciuitate à capite* 12. & 1. *de peccatorum meritis capite* 1. Cyrillus. 1. *in Ioan. capite.* 15. ad Romanos 6. *Stipendium peccati mors*: idem *capite* 8. *versu* 10. & 1. *ad Corinth.* 5. *Versu* 5. & videtur res definita in Concilio Mileuitano, & Tridētino. Plura pro hac assertione & contrarii erroris sequentis confutatione vide *lib. de opere sex dierum cap.* 14.

IX. *Error cōtrà præcedētem proposit.*

In hac autem veritate errauit Pelagius, vt patet ex Augustino *lib* 1. *de Baptismo paruulorum, capite* 2. licet *libro* 4. *contra duas epistolas Pelagianorum capite* 4. dicat aliquos tandem Pelagianos confessos fuisse veritatem hanc. In eodem errore fuisse Hebræos, ait Eugubinus *In Genesim*: vbi refert Iosephum *in antiquitatibus*, & Philonem: ipseque ferè consentit, & Iacobus Faber *ad Romanos* 5. Scotus etiam *in* 2. *distinctione* 19. non rectè loquitur, non tam quod dixit hominem ante peccatum fuisse mortalem, licet non moriturum (hoc enim ad modũ loquendi spectat, quo interdum vtitur Augustinus, vt 1. *de peccatorum meritis capite* 3.) quam quiá asserit potuisse contingere in illo statu hominem innocentem mori: vt si parentes destituerunt filium cibo, & potu. Fundamentum huius erroris fuit, quia mors est naturalis, & quia homo erat liber, & potuisset se occidere, & non comedere, si vellet, sed hoc solutum est: nam licet effectus ille esset naturalis, sublatus tamen erat, & impeditus diuino beneficio, atque adeò quòd redeat, pœna est: & hoc modo, vt notauit Augustinus 1. *retractationum cap.* 26. dicitur in Scriptura, *Deum non fecisse mortem*, Sapient. 1. quia scilicet non est ex parte Dei instituta: & quia quod in se erat, illam abstulerat. Attamen *Ecclesiastici* 11. dicitur *mortem esse à Deo*, quia quatenus pœna est, vult illa punire homines. Neque obstat libertas hominis, quia illa fieri posset, vt peccaret ipse, necessarióque prius peccaret, quam vllo modo occideret. In illo casu vero paruuli destituti pertinuisset ad prouidentiam Dei in eo statu subuenire in omnibus huiusmodi defectibus, quia tota illa immortalitas potissimum prouidentia Dei nitebatur.

Eius funda ment. dissoluuntur.

SECTIO VI.

Quæ pœna respondeat originali peccato in vita futura.

SVppono eos, qui in originali peccato tantùm moriuntur, post diem iudicii resurrecturos, I.
nam articulus resurrectionis generalis est, & illos etiam includit. De pœna ergo animæ, & corporis breuiter dicendum est.

Prima propositio de pœna damni peccati.

Prima propositio. Anima decedentis cum originali, præcipuè punitur pœna damni æterna: est de fide: nam ille qui caret gratia, non habet ius ad gloriam, & qui decedit sine gratia ex hac vita, in futura nunquam illam obtinet, nec remissionem lethalis peccati.

II. *An ei respondeat pœna sensus.*

Quod tamen habet dubium in hac pœna est, an afferat paruulis tristitiã: ita enim apparet ex Gregorio *libro* 9. *moralium capite* 16. vbi habet eos paruulos ad tormenta peruenire, & Augustino 1. *de peccatum meritis capite* 16. & 1. *de natura & gratia cap.* 8. & 5. *libro contra Iulianum capite.* 8. dicit hos paruulos excludi à regno, & leuissima pœna puniri: idem *in Enchiridio. capite* 93. & 3. *de libero arbitrio capite* 23. Confirmatur. Nam cognitio boni amissi causat tristitiã: at paruuli cognoscunt se amisisse illud regnum vel cognitione naturali, quia comprehendent etiam naturam suam, cognoscentque aptam ad illam felicitatem, vel certe cognoscent in die iudicii: & ita sentit Abulens. *quæstione* 662. *in capite* 25. *Matth.* & Soto 1. *de natura, & gratia cap.* 14. in hoc inclinat.

III. *Verior sententia.*

Contraria tamen sententia est probabilior, quam D. Thomas. 2. *distinctione* 33. *quæstione* 12. *articulo* 2. tenet, Bonauentura *in secunda parte distinctionis quæstione* 2. Richardus 4. *distinctione* 50. *quæstione vltima*, & Catherinus *opusculo de hac re.* Et patet primò, quia tristitia de illa carentia est maxima omnium pœnarũ, quas sentiunt damnati in inferno, ex Chrysost. *homilia* 24. *in Matth.* Non est autem verisimile paruulos affici summa pœna non propria voluntate commissa culpa, cùm præsertim hæc pœna, quæ sentitur, inordinatæ delectationi voluntatis respondeat, ex Apocal. 18. *Quantum glorificauit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum.* Item, quia cum hæc tristitia magna sit, & æterna, & paruuli illi destituti sint gratia Dei, non posset non generare aliquem modum odii, & impatentiæ. Confirmatur. Nam ideo in hac vita ad remissionem originalis peccati per se necessarius non est vllus dolor quare, &c.

IV. *Ad argum. in num.* 2.

Ad argumentum ex Patribus respondendum, ipsos vocare pœnam, & tormentum ipsam priuationem gloriæ, quamuis non sentitur. Ad confirm. D. Thomas respondet, paruulos habere quidem cognitionem illam, sed non contristare eos, quia simul cognoscunt non habuisse modum, neque viam euadendi illud damnum, quia non proximè fuerunt dispositi ad obtinendum illud bonum: sed hoc difficile creditu est:

est: vnde probabilius videtur, quod *ibidem* D. Thomas ait nihil cognoscere paruulos illos de beatitudine supernaturali: nam quod Soto ait naturali cognitione posse animam cognoscere prædictam priuationem, & aptitudinem ad felicitatem æternam, falsum est, vt alibi demonstratur, de quo vide etiam supra *in tract.* 1. *ad finem.* quia illa felicitas est omnino supernaturalis: quod si naturalis cognitio non sufficit, non est necessarium eos id cognoscere diuina reuelatione iã ad illud de die iudicii, probabile est ibi paruulos non adfuturos, vt diximus *tom.* 2 *in* 3.*p.disput.*57.*sect.*7 & licet adsint, non esse necesse omnia comprehendant, quæ ibi gerũtur: vel ad summũ in genere intelligent Deum reddere bonis præmia, & supplicia impiis, quæ, & qualia sint, non necessariò assequentur: quia verò ipsi tempus non habuerunt bene, vel male operandi, nihil de suo præmio, vel pœna intelligent, sed tantum manere se in bonis naturalibus suaque proinde sorte erunt contenti, licet videant alios maius bonum recipere.

V. 2.Proposit. Secunda propositio. Paruuli post hanc vitam non patientur pœnam sensus. Est omnium Theologorum suprà citatorum, & D. Thomæ *quæst.* 5. *de malo, artic.* 2. vbi eam probat. Quia hæc pœna respondet prauæ conuersioni, quam paruuli non habent. Confirmatur, nam ex sententia communi paruuli sunt in limbo, & non in inferno: si verò puniendi essent pæna ignis, in communi loco eã subirent. Colligitur etiam ex *cap. maiores*, *de Baptismo.* vbi dicitur carentiam visionis diuinæ esse pænam originalis peccatige: hennam verò actualis: gehenna autem ex communi vsu Sanctorum significat pœnam ignis: patet denique rationibus factis. Contrarium verò tenet Gregorius. 2. *distinct.* 31. *quæst.* 3. propter quædam loca Augustini, sed in his, quæ adduximus, potius nostræ fauet sententiæ. Alia verò loca ex libro *de fide ad Petrum cap.* 3. & 26. & 5. *Hypognosticon*, non habent tantam auctoritatem, quia non censentur Augustini. Gregorii rationes omitto, quia vim non habent.

VI. 3.Proposit. Tertia propositio. Post resurrectionem patientur paruuli in anima eandem pœnam quam antè: in corpore verò solam priuationem illius gloriæ, quæ ad corpus pertinet. Ita D. Thomas *suprà* & omnes ex quo infero fore vt illi paruuli habeant tunc veram Dei cognitionem naturalem. & amorem eius super omnia, atque adeò reliquas naturales virtutes, & corpora impassibilia, nõ per intrinsecam dispositionẽ, sed ex prouidentia Dei, & ipsorum, quia debent esse æterna. Vnde non indigebunt cibo, neque potu, quia omnis alteratio tunc cessabit, Deo ita prouidente: itaque neque patientur rebellionem carnis, neque interiorem, neque exteriorem pugnam: quia etiam hæc esset pœna sensibilis, & omnia hæc pertinent ad viam, illi verò sunt suo modo in termino: atque in his ferè conueniunt Theologi, solum de loco in quo erunt, dubitant aliqui: Soto vult futuros in loco inferni prorsus tenebroso, quia Augustinus 1. *de peccatorum meritis cap.* 23. id indicat, sed vere non affirmat, vt patet ex *Cap* 24. & 25. idem tamen tenet Bonauent. Cæteri verò piè, & probabiliter censent habitationem illorum futuram in hoc mundo, quia re vera magna pœna sensibilis esset detineri in illo loco, vnde quidam censent, licèt non rectè, non esse aliam pœnam ignis in inferno. Est etiam alia ratio, quia tota pœna paruulorum debet esse priuatiua sicut culpa, detineri verò in illo loco positiua pœna est. Tandem, quia naturalia non fuerunt hoc peccato diminuta, habebunt ergo illum locum, qui ipsis consentaneus est ex sua natura: atque hæc satis sint de peccatis.

* * *

Laus Deo, Virginique Matri.





INDEX RERVM, VERBORVM, ET SENTENTIARVM, QVÆ IN HOC OPERE CONTINENTVR.

Prior numerus paginam, alter eiusdem paginæ numerum marginalem denotat.

A

Actio.

Adam.

Æternitas.

Agere.

Agens

Aureolæ.

B

Beatitudo.

Beatus.

Bonitas.

Bonum.

Bruta.

C

Carentia.

Diuinitas & diuinus.

Diuisio.

Dolor.

Donum.

Dotes.

Dubium.

E

Ebrius.

Effectus.

Electio.

Eleemosyna.

Error.

Exemplar.

F

Fatum.

Felicitas.

Fides.

Finis.

Illapsus.

Imperium.

Inconsideratio.

Incognitum.

Incorruptibilitas.

Indifferens.

Instans vsus rationis.

Intellectus.

Intentio, Intendere.

Intensio.

Inuoluntarium.

Ira.

Iudicium.

L

Lapis.

Libertas, & Liberum.

M

Malitia, malum.

Maria virgo.

O

Obedientialis potentia.

Obiectum.

Obliuio.

Obstetrices.

Odium.

Omissio.

Operari.

Opinio.

Ordo.

Originale peccatum.

Originalis peccati effectus & pœna.

Otiosum.

P

Pars.

Paruuli.

Passio.

Peccatum & peccans.

Peccatum mortale & veniale.

Peccatum commissionis & omissionis.

R

Ratio.

Relatio.

Resolutio.

S

Salmeron.

Scientia.

Scrupulus, scrupulosus.

Spes.

Species.

T

Theologia.

Timor.

Trinitas.

Tristitia.

V

Verum & falsum.

B Virgo.

Violentia, Violentum.

Virtus.

Virtutem

Visio.

Vitalis concursus.

Vitium.

Vnio, Vnitas.

Voluntas, Voluntarium.

FINIS.



